

MICHEL FOUCAULT

Moć ideja

Michel Foucault: moć ideja
Interdisciplinarni zbornik radova sa znanstvenog skupa

IZDAVAČ:

Filozofski fakultet Osijek, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera

UREDNICI:

Davorin Ćuti, Zvonimir Glavaš, Marijan Krivak, Luka Pejić

RECENZENTI:

doc. dr. sc. Hajrudin Hromadžić (Filozofski fakultet Zagreb)

dr. sc. Ivan Milenković (Fakultet političkih nauka Beograd)

prof. dr. sc. Lino Veljak (Filozofski fakultet Zagreb)

LEKTURA I KOREKTURA:

Zvonimir Glavaš

GRAFIČKI UREDNIK:

Ivar Wershansky

TISAK:

Grafika d.o.o.

NAKLADA:

150 primjeraka

ISBN: 978-953-314-094-0

Osijek, 2016.

SADRŽAJ

Uvodnik (Zvonimir Glavaš, Luka Pejić)	4
Michel Foucault: O impersonalnosti ili... o moći ideja (Marijan Krivak).....	6
Žarko Paić	
Pitanje prosvjetiteljstva: Foucault i kritika modernosti.....	16
Krešimir Petković	
Foucault, moć i kazna: tipološka skica za fukoovsku analitiku kažnjavanja.....	52
Marijan Krivak	
Filozofija i politika: O istoznačnosti filozofirajućeg s vladajućim subjektom.....	90
Sažeci izlaganja	104
Izveštaj sa simpozija (Davorin Ćuti)	111
Kratka biografija Michela Foucaulta	114
Bilješke o autorima.....	116

UVODNIK

Michel Foucault svakako je jedan od najznačajnijih i najčitanijih mislilaca dva-desetog stoljeća. Kao svojevrсна ikonoklastična figura zapadne filozofije, brojnim je javnim predavanjima, monografijama i člancima u okvirima (ali i izvan) poststrukturalističke paradigme ponudio originalno viđenje procesa koji oblikuju i uvjetuju obrasce funkcioniranja suvremenog društva, otvarajući inovativne teorijsko-filozofske i političke horizonte na čitavom nizu disciplinarnih polja. Iako je prošlo tridesetak godina od njegove smrti, Foucault je i dalje intrigantan i relevantan. Ne samo da tijekom prošlih desetljeća njegov doprinos različitim disciplinama nije nadiden nego se njegova aktualnost može posvjedočiti možda i više nego ikada ranije, posebice u odnosu na njegovu „ontologije sadašnjosti“. Relativno nedavne promjene na ekonomsko-političkom planu te suvremeni kontekst tehnološkog i informacijskog društva neodoljivo u svijest prizivaju neka od Foucaultovih najcrnijih predviđanja i najbritkijih analiza. No uz brojne poklonike koji ga s većim ili manjim opravdanjem desetljećima koriste kao sveprisutnu referencu, Foucault je priskrbio i nezanemarliv broj oponenta. Iako se na njegovo djelo naveliko oslanjaju mnogi filozofi, historiofraf, kulturalni teoretičari, sociolozi, teoretičari obrazovanja i stručnjaci iz mnogih drugih disciplina, Foucault je metom i brojnih kritika, poput onih koje mu upućuju njemački sociolog i filozof Jürgen Habermas u svojem *Filozofskom diskursu moderne*, ili američki antropolog Clifford Geertz, iznoseći tvrdnju da je Foucault bio „nemoguć objekt – nepovijesni povjesničar“, „antihumanistički humanistički znanstvenik i poststrukturalistički strukturalist“. U svakom slučaju, Foucault se profilirao kao jedan od najutjecajnijih teoretičara, ali i intelektualaca-aktivista u proteklih pola stoljeća, te stekao kulturni status svojim čuvenim predavanjima (osobito na Collège de France, ali i drugdje), autorskom darovitošću, intelektualnom pronicavošću i oštromnošću, političkim aktivizmom, kontroverznošću te, naravno, još uvijek i sve više, izrazito čitanim korpusom djela. Ovaj zbornik radova, nastao nakon interdisciplinarnog znanstvenog simpozija održanog 3. lipnja 2014. na Filozofskom fakultetu u Osijeku u organizaciji alumni kluba Fakulteta, a povodom 30. obljetnice Foucaultove smrti, izvrstan je razlog za nastavak razgovora o tom autoru. Imajući taj cilj u vidu, zbornik okuplja tri rada nastala na temelju izlaganja na skupu, kojima su pridruženi materijali poput sažetaka svih predavanja, izvješće sa simpozija, kratke biografije Michela Foucaulta itd. Pokrivajući teme kao što su Foucaultova kritika modernosti, veze moći i kažnjavanja ili međuodnos politike i filozofije, ovdje okupljeni tekstovi stavljaju završnu točku na održani skup, čineći malen prinos golemom arhivu komentara Foucaultova opusa, ali i moguću polazišnu točku za neke buduće rasprave i istraživanja.

PREDGOVOR

Michel Foucault: O impersonalnosti ili... o moći ideja

„Postoji film *prije* Godarda i film *nakon* Godarda“, jednom je zgodom rekao njegov prijatelj i suborac iz *Cahiers du cinema*, kao i cijelog pokreta francuskog novog vala, François Truffaut. Na vrlo bi se sličan način moglo pristupiti i Michelu Foucaultu. „Postoje filozofija i humanistika prije Foucaulta i postoji ontologija istine i moći nakon Foucaulta“, mogla bi glasiti nesprenna parafraza. Kada je prije više od tri desetljeća preminuo taj francuski *enfant terrible* filozofije, povijesti, književne teorije, društvene znanosti, medicine (psihijatrije, kriminologije)... i mnogih drugih područja humanistike i znanja, suočili smo se s velikom prazninom. Do danas nije prekoračen taj jaz *ne*-moći i *ne*-istinâ.

Foucaultovom smrću 1984. otvorio se osebujan *horror vacui*. Jer Foucault je uvijek „užas praznine“ nesnalazjenja u složenim društvenim zbivanjima, na svim razinama, ispunjavao nevjerojatnom, „luciferskom“ snagom prosvjedenja. Poput Kanta – heroja jednog od njegovih najutjecajnijih tekstova koji pokušava dati odgovor na pitanje „Što je to Prosvjetiteljstvo?“¹ – i Foucault je, uvijek iznova, pokušavao osmisliti trenutak suvremenosti, *hic et nunc*. Doista, Foucaulta nije zanimala disciplinarna podjela znanosti i znanja. Povijest filozofije i filozofija povijesti bili su mu tek alat, instrument za ispitivanje onoga što on naziva „kritičkom poviješću sadašnjosti“². U tom se kritičkom pothvatu Foucault često znao lišavati svog osebujnog *sebstva*. Naime, njegovo je poimanje subjektiviteta nadilazilo sve tradicionalne kategorije i odrednice.

„Samoga Foucaulta“, piše Deleuze,

¹ Oglad Michela Foucaulta o prosvjetiteljstvu objavljen je prvi put na engleskom jeziku u knjizi: P. Rabinow (ur.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984. Prijevod s francuskoga, prema izdanju: Michel Foucault, *Dits et écrits*, sv. 4 (1978-1984), Gallimard, Pariz 1995., str. 562-578, s kojim raspoložem dostupan je u *Čemu. Časopis studenata filozofije FF u Zagrebu*, god. IV, sv. 2 (10), str. 87-101 (preveo Tomislav Medak).

² »Michel Foucault... je pisao da su njegova povijesna istraživanja prošlosti samo sjena dovedena do teorijskog istraživanja sadašnjosti«. Ovaj »benjaminovski« moment navodi Giorgio Agamben u svom tekstu »Što je suvremenost?«, u knjizi: *Goloća*, Meandarmedia, Zagreb 2010, str. 30-31.

... netko nije mogao shvatiti upravo kao osobu. Čak i u najznačajnijim trenucima, kada je ušao u prostoriju, bilo je to prije poput neke promjene ozračja, vrste događanja, promjene električnog ili magnetskog polja, ili štogod tomu slično. Sve to uopće nije isključivalo blagost ili dobrotu, ali to nije bilo (nešto) u poretku osobe. Bilo je to (kao)... skup intenziteta. (Deleuze, *Negotiations*)

Način na koji Gilles Deleuze opisuje svoje iskustvo s Michelom Foucaultom svjedoči mnogo više o prirodi sebepoimanja njegovog suborca i prijatelja negoli bi bio tek anegdota iz ugodnog druženja i filozofskog života te dvojice mislilaca. Radi se ovdje o onome što pojam sebstva/sopstva/jastva, odnosno subjekta znači u suvremenoj francuskoj političkoj filozofiji i filozofiji društva. Jer gore spomenuti toponim najčešće govori o navlastitoj *subjektivnosti bez subjekta*.

„Mišljenje je napor koji (više) nije u modi.“ Mogli bismo tako reći za današnjicu i aktualitet, ali tomu nije bilo drukčije niti u Foucaultovo vrijeme. Toj činjenici „nesretne svijesti“ (Hegel), on je pristupao tim promišljenije. (Gotovo bismo mogli reći da se ovdje radi o nečemu sličnom onome što potječe od filozofa kojeg Foucault i ne navodi previše, Heideggerovu *Besinnung*-u).³ Foucaultovo „promišljanje“, naravno, ne ide u pravcu sveprožimajuće racionalizacije i metafizičke tradicije mišljenja, već stalne kritike te tradicije. Ono o čemu govori jesu tzv. „iskustvena žarišta“.⁴ Foucaultova je revolucija u mišljenju svojevrsna *revolution douce* („nježna revolucija“, moguća je ovdje opet analogija s Truffautom, preko njegovog filma *La peau douce*, 1964.).

Misao treba korjenito dislocirati. Misliti, za njega, znači: problematizirati. Znanje, moć i sebstvo postaju tako trostrukim temeljima misli. Na osnovi toga, kod Foucaulta možemo govoriti o arheologiji znanja, genealogiji moći, te hermeneutici subjekta. U svemu tome, prema Foucaultu, ključnu ulogu igra sadašnjost. Upravo stoga možemo govoriti o osebujnoj „ontologiji aktualiteta“. Ta pak ontologija nema nikakve veze s onime što se danas naziva, primjerice, „digitalna ontologija“.

³ Vidi: Martin Heidegger, *Besinnung*, GA, sv. 66, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1997.

⁴ O svemu tome Foucault govori negdje na početku svoje za današnjicu vjerojatno „najživotnije“ knjige. Naime, njegovo *Vladanje sobom i drugima* moglo bi se iščitavati upravo na takav način. Dana 30. studenoga 1969. skupština profesora Collège de France izglasava promjenu naziva Katedre za povijest filozofijske misli – koju je osnovao Jean Hyppolite – u Katedru za povijest misaonih sustava. Foucault tako započinje svoje djelo na tzv. povijesti misaonih sustava ili povijesti sistema mišljenja. Dakle, utemeljujući Katedru za povijest misaonih sustava, Foucault je odmijenio povijest filozofske misli njegova učitelja i prethodnika Jeana Hyppolitea. Koja su tri elementa što čine „iskustvena žarišta“? „Oblici mogućeg znanja, normativne matrice ponašanja, virtualni načini postojanja za moguće subjekte... artikulacije tih triju stvari mislim da možemo nazvati 'iskustvenim žarištima'.“ Vidi: Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, preveo Zlatko Würzberg, AntiBarbarus, Zagreb 2010, str. 11.

Foucault misli u naslućivanju ozračja, ali ipak izvan eksplicitnog okvira onoga što čini današnji aktualitet – tehnosfere. Jer, njemu je ponajprije stalo do one kategorije koja obilježuje cijelu povijest humanistike, pa onda i civilizacije kao takve. Radi se, naime, o **ISTINI**. (Iako ovdje ispisana velikim slovima, ona ipak neće biti velikom u smislu hegemonije jedne i jedine neprikosnovene istinitosti). Ali ta se istina ispisuje s drugim ključnim terminom za Foucaulta, **MOĆI**. Foucaultov projekt mogli bismo definirati kao „genealošku analizu oblika racionalnosti i mikrofizike moći u kojima je konkretizirana povijest sadašnjosti.“⁵ Znamo to vrlo dobro, Foucault nije tek mislilac i profesor zatvoren u sveučilišnu arkadiju, već je i aktivist. Njegov aktivizam vezan je kako uz borbu za prava homoseksualaca, tako i za prava zatvorenika i reformu zatvora. Brine se za društvene marginalce svih provenijencija: imigrante, duševne bolesnike, vjerske i nacionalne izopćenike. Suosjeća s tegobama unovačenih vojnika, nepokolebljivo podržava disidente u istočnoeuropskim zemljama, kao i sindikat Solidarność u Poljskoj. Najprijeponijim u njegovu angažmanu mnogi drže njegovo podržavanje tzv. političke duhovnosti. Združivanje religije i pobune u šijitskoj opoziciji Šahu Pahlaviju, Foucault vidi kao događaj radikalne promjene subjektivnosti pomoću iskustva apsolutno kolektivne volje. Iako mu kasniji razvoj situacije u Iranu možda i nije davao za pravo (pogotovo glede razvitka Homeinijeva režima), taj je angažman bio dokaz da za francuskog mislioca ne postoje granice tzv. slobodnom mišljenju, kao što ne postoje granice u analizama njegove „ontologije aktualiteta“. Je li Foucault ikada želio neku sustavnu političku filozofiju? I u tome ostao – neuspješan? Ne, on uvodi kritičku epistemologiju društvene prakse i u tome je bio – nenadmašiv! Pa i za današnje horizonte misli onog Političkog.

• • •

Iako mnogi Michela Foucaulta doživljaju kao jednu od najosob(e)nijih ikona, globalne društvene i kulturne scene čitave druge polovice dvadesetog stoljeća, o njegovu će se poimanju „moći ideja“ ovdje govoriti preko impersonalnosti. Što bi bila ta „impersonalnost“? Najjednostavnije: zanemarivanje i negiranje kategorije osobnosti. No kako je uopće moguće zanemariti osobnost kada govorimo o osobi?

⁵ Vidi o tome: Lawrence Kritzmann, „Foucault i politika iskustva“, *Tvrđa. Časopis za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti* (172, 2014), HDR, Zagreb 2014., str. 20.

Posebice se to pitanje radikalno provokativnim čini, ako Michela Foucaulta uzmemo kao osobu i kao intelektualca koji je obilježio javnu, intelektualnu scenu još od *Riječi i stvari* (1966), pa sve do posljednjih spisa o *Uporabi užitaka* i *Brizi za sebe* (1984). Kakva je „genealogija modernoga pojedinca kao subjekta“?⁶ Jer ako je netko odgovoran za raskid s totalnom ambicijom univerzalnog intelektualca, onda je to bio Michel Foucault. On je i izmislio termin tzv. „specifičnog intelektualca“. Taj je, pak, netko čija uloga nije u ispisivanju globalne analize ideoloških kodova, već analiza specifičnih mehanizama moći. Moći koja se ne veže uz nekog pojedinca, stvar ili entitet u bilo kojem smislu, već moći koja je sva u odnosu. Moći koja izvire odasvud i rasprostire se u svim mogućim pravcima. Moći koja nije tek represivan mehanizam tlačenja i prisile, već i proizvodna sila bez koje nema nikakvog opipljivog stvaralaštva. Zapravo, analiza moći je za Foucaulta izgradnja, korak po korak, strateškog znanja. Jer, ako je moć raspršena u umnoženim mrežama, otpor je jedino moguć u nizu lokaliziranih strategija.

No koji je pojam neodvojiv od cijela Foucaultova idejnog i teorijskog projekta? Naoko, naivno i neočekivano – istina. Svoje shvaćanje istine, on iznosi u intervjuu *Mikrofizika moći*:

Svako društvo ima svoj režim istine, svoju ‘opću politiku istine’, tj. tipove diskursa koje prihvata i čini da funkcioniraju kao istiniti; mehanizme i instance koji omogućuju da se razlikuju istiniti ili pogrešni izričaji... tehnike i postupke koji se koriste da se dođe do istine; status onih koji su zaduženi za to da naznače ono što funkcionira kao istinito.⁷

Obveza intelektualca – onakvog kakvog ga zamišlja Foucault – jest da razotkriva režime proizvodnje istine u nekom društvenom i povijesnom kontekstu. No on to ne čini kao osoba kojoj je stalo do svoje osobne uključenosti u neki navlastiti diskurs. Estetika i etika egzistencije, askeza i samodisciplina, to je onaj model prema kojem se treba oblikovati i suvremeni intelektualac. No što je to? Ili, točnije, *tko je to?* Impersona! Neosobnost u potrazi za istinom.

Ponovno se pitamo: kako je uopće moguće zanemariti osobnost kada govorimo o osobi? Zasigurno, nemamo više posla s onim što je Sartre podrazumijevao kao intelektualni angažman univerzalne provenijencije. To je za Foucaulta prevladan oblik već spomenute hegelijanske *nesretne svijesti*.

⁶ Ovako će svoj tekst nasloviti Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, u svojoj knjizi *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, Chicago 1982.

⁷ Ovdje je navod preuzet iz sjajne knjige Maje Profaca, *Subjekt, nasilje i pravo na kontingenciju*, HFD, Zagreb 2009.

Jer radi se o ne-osobnosti, *impersonalnosti*. Kako doći do impersonalnosti o kojoj govori talijanski filozof Esposito?⁸ Što znači da možemo biti, a da ne budemo netko određen? Foucault nije bio osoba u kolokvijalnom smislu. On je bio emanacija težnje za istinom, a ne osoba u klasičnom smislu te riječi. Kako to uopće objasniti?

• • •

U pokušaju da to učinimo, krećemo od pojma/koncepta života. Što je to život? Kako bismo najprimjerenije odredili tu kategoriju iz filozofijskog motrišta, najprije se obraćamo antičkoj odredbi. Najkasnije od Aristotela imamo dvostruko određenje tog koncepta. Grci su upotrebljavali dva termina, semantički i morfološki različita, iako objašnjiva zajedničkim etimološkim korijenom: *zoe*, koji izražava jednostavnu činjenicu života zajedničkog svim živim bićima (životinjama, ljudima ili bogovima) i *bios*, koji upućuje na formu ili način življenja svojstven nekom pojedincu ili grupi, kao političkim bićima. Kod Grka posebice, a kod Aristotela navlastito, govoriti o *zoe politike* građana Atene ne bi imalo nikakva smisla. Jednostavan je prirodan život isključen iz *polisa* i ostaje čvrsto zatočen, kao puki reproduktivni život, u području *oikosa* (*Pol.* 1252a, 26-35). Aristotel, dakle, protustavlja jednostavnu činjenicu života (*to zen*) politički kvalificiranom životu (*to eu zen*). Klasična definicija čovjeka kao *zoon politikon* (1253a,4) znači, ustvari, to da političnost nije atribut živog bića kao takvog, nego specifična razlika koja određuje rod *zoon*!⁹

Giorgio Agamben, najutjecajniji filozof sagledavanja biopolitičke paradigme suvremenog svijeta razviti će navlastitu kategoriju utemeljenu na ovome. Ona će se nazivati *forma-di-vita* (oblik života). Dok je bioetička diskusija orijentirana uglavnom oko negativnih utjecaja što ih suvremeni tehno-znanstveni razvoj i globalizacija imaju na etičko-tjelesni temelj ljudskog življenja i očuvanje svetosti života na zemlji, biopolitika se bavi refleksijom i analizom legalnih režima u procesima, ispitivanjem zakonskog kondicioniranja života i povratnim djelovanjem života na isti proces. Izuzetna politička angažiranost autora koji zastupaju biopolitičku teoriju čini tu vrst teoretiziranja mobilizacijskim potencijalom što ga evocira koncept mnoštva. U okviru postmodernog naglašavanja koncepta mnoštvenosti, nastoji se na mogućnosti afirmacije života u zajednici kao težnji za ostvarivanjem *oblika života*, za koji se zalaže Giorgio Agamben.

⁸ Vidi: Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della Vita e filosofia dell'imperonale*, Einaudi, Torino 2006. Također: Timothy Campbell, »'Foucault was not a Person?': Idolatry and the Impersonal in Roberto Esposito's 'Third Person'«, *CR: The New Centennial Review* Vol. 10, No. 2, fall 2010.

⁹ Vidi: Marijan Krivak, *Biopolitika. Nova politička filozofija*, AntiBarbarus, Zagreb 2008., str. 188-189.

Život koji se ne može odvojiti od svoje forme jest život kojemu je, kao vlastitu načinu življenja, stalo do tog življenja samog, a u življenju se života prije svega radi o vlastitu načinu življenja.¹⁰

Kako sa svime time stoji kod Michela Foucaulta, autora koncepta biopolitike? Kakav je to tip života koji se može vezati uz njegov pojam sebstva/sopstva/jastva? Prije svega, kod Foucaulta se jastvo, tj. subjekt konstituira *diskursom*. Diskurs je glavni pojam prvog polja autorova intelektualno-filozofskog interesa, što ga on naziva „iskustvenim žarištima“ mišljenja. Naime, opći projekt koji Foucault započinje dolaskom na Collège de France naziva se „povijest misli“. Što je, zapravo, ta povijest misli?

Radi se o mišljenju, o *noesis*. No jednako tako radi se i o onome što je ključan pojam Platonova filozofskog univerzuma, o *ideji*. Ipak, Foucault svoju ideju oko istinitosti iskazuje drukčije od velikog filozofa iz Antike. On kazuje kako misao izražava analizu onoga što bismo mogli nazvati „iskustvenim žarištima“, u kojima se jedna artikuliraju pomoću drugih. Spomenuto prvo područje tako se bavi oblicima mogućeg znanja (osnovni je pojam ovdje navedeni diskurs). Drugo se bavi normativnim matricama ponašanja za pojedince (osnovni je pojam ovdje dispozitiv).¹¹ Konačno, treće se područje bavi virtualnim načinima postojanja za moguće subjekte (osnovni bi se pojam ovdje mogao odrediti kao subjektivacija). Redom, radi se o *arheologiji znanja*, *genealogiji moći* i – onome što nam se čini najvažnijim za našu temu – *hermeneutici subjekta*.

Dakle, subjekt. Kako Foucaulta pozicioniramo u povijesti filozofije subjekta? Što prema njemu omogućuje konstituiranje i uspostavu subjekta? Cjelokupni Foucaultov intelektualni projekt mogli bismo definirati kao „genealogiju modernog subjekta kao povijesne i kulturalne realnosti.“¹² Kako bismo to primjereno shvatili, moramo na neki način definirati metodu genealogije.

Ako je već diskurs za Foucaulta način na koji se svijet politički vidi, tumači i oblikuje – a usko je povezan s odnosima moći – vidimo da se tu ne radi o nekoj ontologijskoj veličini, već o svojevrsnom „analitičkom konstruktivizmu“. Nadređen u takovrsnoj konstelaciji nalazi se dispozitiv.

¹⁰ »Bios danas leži u zoe točno tako kao što u Heideggerovoj definiciji bit Daisen leži (liegt) u egzistenciji (ex-sistenciji). Ako nazovemo formom života (forma-di-vita) taj bitak koji je samo svoja gola egzistencija, taj život koji je svoja vlastita forma i ostaje neodvojiv od nje, tada će nam se otvoriti polje istraživanja koje leži s onu stranu polja određena kao presjecište politike i filozofije, medicinsko-bioloških znanosti i prava.« – G. Agamben, *Homo sacer*, str. 140.

¹¹ Kod Foucaulta se, ponajprije radi o stalnoj „dekonstrukciji“ dispozitiva moći kao proizvođače instance diskurzivne prakse. To jest, njegov je napor vezan uz razotkrivanje diskurzivnih praksi kao političkih tehnologija vlasti (i njihovih strategija).

¹² L. Kritzmann, »Foucault i politika iskustva«, str. 23.

On je, pak, vezan uz genealogiju. Ako diskursi utjelovljuju ono rečeno, tehnologije i aparati moći uključuju i ono neizrečeno. Aparat, tj. dispozitiv, sastoji se dakle od potpuno heterogenog skupa što ga čine: diskursi, institucije, sve arhitektonske forme; pravne odluke, zakoni, administrativne mjere; znanstveni iskazi, filozofski, moralni i filantropski stavovi – ukratko, ono rečeno i, još više, ono prešućeno. Dispozitiv je zapravo **mreža** koja se uspostavlja između tih elemenata.¹³ Tako i Deleuze opisuje svijet u kojem živimo kao „entropijski poredak umreženih društava kontrole.“¹⁴



Vratimo se genealogiji modernog subjekta. Genealogija bi bila svojevrsna metoda istraživanja, ali i politički stav. U njoj je karakteristična usmjerenost na lokalno, izravni politički angažman, širenje s diskursa na dispozitive moći. Ipak, najznačajnije je to da se radi o svojevrsnom „izbjegavanju subjekta“.¹⁵ Tradicionalno – i ne samo u kontekstu političke filozofije – pojam subjekta vezuje se uz pojam tzv. intelektualca. Michel Foucault i autor možda ponajbolje knjige o Foucaultu, Gilles Deleuze,¹⁶ preformuliraju tradicionalno poimanje uloge intelektualca u društvenom polju. Intelektualac (k)od njih više nije pozvan igrati ulogu savjetnika masa i kritičara ideološkog sadržaja. On sada može tek davati instrumente za analizu. Intelektualac je odvojen iz povijesno-tradicijske filozofijske uloge subjekta. Više ne funkcionira kao gospodar Istine i Pravde koji bi davao svoj glas potlačenoj svijesti.

Za nas intelektualac teoretičar -kaže Deleuze u razgovoru s Foucaultom- ... više nije subjekt, svijest koja reprezentira ili reprezentativna svijest... reprezentacija više ne postoji, postoji samo djelovanje, djelovanje teorija, praktičko djelovanje u odnosima mreže.¹⁷

¹³ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977.*, ur. C. Gordon Pantheon Books, New York 1980., str. 94-96.

¹⁴ Najreferentnije o tome u: Gilles Deleuze, *Postskriptum uz društva kontrole*. Taj je esej prvi put objavljen u 1. broju časopisa *L'Autre journal* (svibanj 1990.), uvršten u prijevod knjige *Pourparlers (Pregovori)*, Editions Minit, Paris 1990.

¹⁵ Mnoge od tih uvida zahvaljujem sjajnoj knjizi Krešimira Petkovića *Država i zločin*, u čijem poglavlju „Genealogija moći i kaznena politika: pouke iz povijesti političkog nasilja“, on obrazlaže uporabu Foucaultove metode genealogije u istraživanju nasilja u Hrvatskoj tijekom i nakon Domovinskog rata. Vidi: K. Petković, *Država i zločin. Politika i nasilje u Hrvatskoj 1990-2012.*, Disput, Zagreb 2013., str. 45-77.

¹⁶ G. Deleuze, *Foucault*, Editions Minit, Paris 1986.

¹⁷ Vidi: G. Deleuze, »Intellectuals and Power«, u: *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca 1977., str. 206.

Foucault sebe shvaća kao *protejsko stvorenje*. Odnosno, subjekt/sebstvo je okarakteriziran(o) time što je sposobno mijenjati svoj oblik. Subjekt ne može biti do kraja odan nekoj sustavnoj doktrini i postati sredstvom neke moralističke istine. Naprotiv, sebstvo/sopstvo/jastvo je kod Foucaulta svojevrsan eksperiment.

Takozvana „tehnika sebstva“ kod njega je ipak nerazdvojno povezana s moralnim formiranjem pojedinca za kojeg je proces subjektiviranja ontološko kao i društveno pitanje. Temelj za uspostavu tog i takvog subjekta jest *iskustvo*. Ako kod Foucaulta možemo govoriti o nekoj vrsti političke filozofije, ona se konstituira upravo oko na taj način uspostavljene subjektivnosti. Foucault se kao filozof pozicionira poput spomenutog protejskog stvorenja. Njegov je projekt prakticiranje svojevrsne „politike iskustva“ kao analitike istine. U tome se ocrta i osebujna ontologija aktualiteta. Drugim riječima, radi se o kritičkoj povijesti sadašnjosti koja bi trebala funkcionirati kao „nova politika istine“.

• • •

Međutim, ono što karakterizira samu „osobu“ Michela Foucaulta nešto je krajnje neosobno. Roberto Esposito će to nazvati tzv. „trećom osobom“.¹⁸

Tko je, ili bolje, što je to treća osoba? To je upravo ono što izlazi iz tradicionalnog pojma osobe ili personaliteta. Dok će, primjerice, Ricoeur pokušavati uspostaviti katolički personalizam na način hermeneutike, Esposito će pokušati opisati Foucaulta kao navlastiti život izvan svake kategorije personalnosti. Dobro nam znana Foucaultova analiza modaliteta iskazivanja i uloge subjekta ovdje će nam biti od pomoći.

Pozicija je subjekta, naime, uvijek ispražnjena. Što to znači?

Prije negoli se odnosi na empirijsko ili transcendentalno ja, mjesto subjekta je uvijek – prazno. S vremena na vrijeme ono se ispunjava. Stoga će i Roberto Esposito govoriti da je upravo to Foucaultova pozicija sebstva/sopstva/jastva. Naime, osoba, tj. personalitet u povijesti se civilizacije pokazao isključujućim čimbenikom za one koji još nisu osobe, koji su tek polu-osobe ili one koji osobe nikada neće niti biti. Radi se o potpunom diskreditiranju teorije personaliteta, jer se ona na neki način pokazuje separacijskom, odnosno segregacijskom u cjelokupnoj povijesti čovječanstva. Barem je to tako bilo od povijesne zgrade rimskog prava i onoga što otuda proistječe. Jer osoba se uvijek vezuje uz pravni sustav, dakle osobna

prava, ali pravo oduvijek isključuje pravednost. Jer ako se nekome priznaje pravo osobnosti, ono se uvijek uspostavlja na štetu onih kojima se to isto pravo niječe. Pravo je vezano uz hijerarhijske i staleške odnose u društvu, dok je pravednost onaj iskonski element koji izdvaja sam život kao kategoriju koja se suprotstavlja diskreditacijskoj ulozi osobnosti u povijesti čovjeka.¹⁹

• • •

Neustrašivi govor zbirka je Foucaultovih predavanja o antičkom shvaćanju slobodnog govora (*parrhesia*).²⁰ U njemu se filozof zalaže za izgovaranje istine u najrizičnijim i najkritičnijim trenucima. To znači: ukazati na problem tamo gdje ga drugi ne vide ili ga ne žele vidjeti. Prema Foucaultu, to vuče svoje korijene iz grčkog shvaćanja slobodnog govora kao dužnosti jednako tako slobodnog čovjeka. I to usprkos opasnostima koje mu time prijete, pa čak i izravnoj ugroženosti samoga života. Što to sve skupa znači?

Foucault nije nikada bio subjekt navlastita diskursa kao takovog. Iz njega progovara (emanira!) težnja da se osobnost suspregne naspram politike istine. To je nešto impersonalno, neosobno, ali stoga ne i manje presudno za problematiziranje iskustvenih žarišta koje čine život sàm.

Vratimo se Deleuzeu s početka napisa:

Samoga Foucaulta netko nije mogao shvatiti upravo kao osobu... Sve to uopće nije isključivalo blagost ili dobrotu, ali to nije bilo (nešto) u poretku osobe. Bilo je to (kao)... skup intenziteta.

Tko je, zapravo, bio Foucault? Nikada nije bio osoba? Nikada nije bio ni filozof, antropolog, povjesničar...? Možda uopće nije niti postojao? Što to svima nama govori tri desetljeća nakon njegove smrti?

Samo to da se – u slučaju Michela Foucaulta – radilo o emanaciji intenziteta iz pozicije impersonalnosti. Radilo se o *moći ideja*.

Marijan Krivak

¹⁹ Ponešto o jednom navlastitom shvaćanju problematike pojma 'života' može se pronaći u mojem, još neobjavljenom tekstu: M. Krivak, „Ima li života prije smrti? Pojam života između biopolitičkog i postmodernog stanja”.

²⁰ Michel Foucault, *Fearless Speech*, Semiotext(e), Foreign Agents, New York 2001.

**PITANJE
PROSVJETITELJSTVA:
FOUCAULT I
KRITIKA
MODERNOSTI**

izv. prof. dr. sc. Žarko Paić
Sveučilište u Zagrebu
Tekstilno-tehnološki fakultet

Tekst nastoji izložiti Foucaultovo razumijevanje prosvjetiteljstva i kritiku modernosti. Humanističke znanosti u sklopu modernoga doba konstituiraju se, prema Foucaultu, uvijek kao sveza moći/znanja. Svi pojmovi tog sklopa odnose u njegovu djelu zadobivaju značenje deskriptivnih pojmova. Ali baš oni „normiraju“ sadašnjost kao dispozitiv rada, života i jezika kroz disciplinu, normalizaciju, biopolitiku. Može se ustvrditi da ono što povezuje povijest (arheologiju znanja), znanje o događanju u aktualnosti (genealogiju moći) sa subjektom (hermeneutika sebstva) jest događaj slobode modernoga svijeta. Slobodu ne određuje ništa izvanjsko. Budući da je bez temelja, čitav projekt modernosti u znaku je ambivalencije. Napredak uma i slobode nije linearan. U samom se procesu povijesnoga razvitka diskurzivne formacije znanja pokazuju istodobno kroz nove institucije nadzora nad slobodom čovjeka. Naizgled, pesimizam čini ozračje analize i kritike modernosti.

Paradoks je te kritike u tome što um određuje granice slobodi. Suverenost subjekta i autonomija uma temelji su modernosti uopće. Stoga je paradoksalno istodobno govoriti o subjektu koji se konstituira iz transcendentalnoga uma i zahtijevati njegovo prevladavanje. Bez dokidanja vladavine metafizičkoga pojma transcencije ne može postojati suverena autonomija uma. U Foucaultovoj kritici Kantove antropologije zato je istaknuta razlika između zahtjeva prosvjetiteljstva i granica humanizma. Rješenje se tog paradoksa nalazi izvan granica suverenosti i autonomije uma. Kako danas vrednovati Foucaultovu „dijagnostičku kritiku modernosti“? Ako je subjekt, kako je to ustvrdio Deleuze u analizi Foucaultova puta mišljenja, proces subjektiviranja prakse čovjeka u svijetu, tada se sloboda više ne može misliti: (1) kao nastavak prosvjetiteljskoga projekta u kojem priroda postaje kulturom, a suverenost pravom raspolaganja Drugim u ime univerzalnosti ideje uma; (2) kao bezuvjetni napredak društva i kulture u realizaciji tehničkih potencijala racionalnosti. Što preostaje nakon uvida da je moderni subjekt već uvijek pod jarmom dispozitiva moći i to upravo u času njegova najvećeg dosega u vladavini tehno-znanosti? Je li nužno korak do hermeneutike subjekta na kraju Foucaultova puta mišljenja bio i korak do „pada“ u etiku-estetiku egzistencije kao spasa od neumitne propasti neuspjelih političkih rješenja otpora i subverzije danas?

Osnovna je teza izlaganja da se između Foucaultove kritike prosvjetiteljstva i one u radovima Frankfurtske škole nalazi rascjep u pojmu uma. Subjekt koji se konstituira „odozgo“ (racionalnost uma) i subjekt koji se konstituira „odozdo“ (dispozitiv života) završavaju kao sloboda bez moći. Znanje u humanističkim znanostima postaje biopolitička roba na globalnome tržištu informacija, a znanje o granicama egzistencije subjekta u tehničkom svijetu postaje etika brige za sebe. Može li se još uopće na tragu Foucaulta govoriti o „modernome subjektu“, ako je prosvjetiteljstvo samo fascinanta povijest sistematskoga ludila modernosti?

UVOD

Kada bismo željeli dati jednoznačnu odredbu „našega“ doba na način filozofijskoga uvida koji je krasio povijesno mišljenje od Nietzschea do Heideggera, čini se da bismo zapali u nerazrješive poteškoće. Već je unaprijed jasno da više nije samorazumljivo ni što je to „naše“ u smislu prisvajanja vremena od nekog „kolektivnoga subjekta“, još manje što označava bit vremena toga što se događa „sada“, a ono što je uistinu najspornije jest ima li još „filozofijski uvid“ povlaštenost misaonoga pristupa onome što je preostalo od povijesti? Kao da relativizam, potom sumnja u mogućnosti spoznaje zbilje i, napokon, neodređenost tzv. subjekta zbivanja presudno utječe na „sadašnjost“. Vjerojatno je to razlogom zašto se danas u teoriji spoznaje i znanosti obnavljaju ideje o nužnosti shvaćanja da svijet postoji kao objektivan „slučaj“ neovisno o položaju subjekta. Ontologije „realizma“ žele dokinuti svaki oblik metafizike u ruhu društvenoga ili kulturalnoga konstruktivizma.²¹ Sukob između analitičke i kontinentalne filozofije nastavlja se danas novim sredstvima. No ipak, unatoč tom stanju kontingentne entropije svijeta, postoji dostatno razloga da se sve troje – sadašnjost, filozofija i povijest – razmotri u sintetičkome jedinstvu onog singularnoga kao takvoga. A to može biti očito moguće samo s jednim pojmom koji u današnje vrijeme ima preostatak značenja teologije i politike, bez obzira na različite pokušaje da se upravo njime zapodijeva analiza suvremenoga svijeta. Taj novi „ontologijski“ pojam/riječ za suvremenost jest *dogadaj*. Već je Heideggeru bilo bjelodano krajem 1930-ih godina da je razlog uvođenja događaja (Ereignis) u onom što bitno mijenja kako povijest metafizike tako i strukture njezina shvaćanja vremena u sve tri ekstaze (bilosti, prisutnosti i budućnosti).²²

²¹ Vidi o tome: Paul Boghossian, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007.

²² Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1989.

Događaj se događa. A to znači da se time bitno preokreće smisao „bitka“. Nakon događaja više ništa ne može biti „isto“. Pitati o karakteru bića na način tradicionalne metafizike ne čini se više mogućim. Umjesto pitanja „što“ jest biće, sada se pita „kako“ se nešto događa i postaje stanjem u sklopu odnosa.²³ Događaj raskida s kontinuitetom povijesnoga poretka uzroka i posljedica nekog stanja. Kada nastaje „novo“, tada „staro“ nestaje ili se, pak, preoblikuje u novome dajući mu trajnost i stabilnost u promjeni. O događaju se ne može misliti historijski ili historicistički. Isto tako neprimjereno je ići u smjeru natpovijesnosti ili izvanpovijesnosti. U „biti“ događaja nalazi se ono što omogućuje ontologiju povijesnoga svijeta. Riječ je o *slobodi*. S njom nastaje mogućnost da „ima“ bitka i vremena, a ne da „jest“ nešto kao nešto. Dakako, ta sloboda nije tek stvar ljudske volje u smislu neiscrpnih mogućnosti subjekta da čini što ga je volja. Posve suprotno, sloboda ovdje proizlazi iz samoga događaja. Stoga se slobodu ne može otkloniti. Ona se pojavljuje kao dar, prisvoj i kontingencija. Uvjet mogućnosti osamostaljivanja sadašnjosti, filozofije i povijesti glede vremena koje se svodi na bezuvjetnu vladavinu aktualnosti nije, dakle, ništa drugo negoli događaj otvorenosti jedne epohe. A ta epoha nije otpočela tek s nabačajem drukčijega razumijevanja svijeta. Štoviše, njezin početak odnosi se ponajprije na pitanje što čovjek „danas“ jest, što treba činiti i čemu se ima nadati. Pitanja su kantovska. Znanost o čovjeku jest antropologija. Povijest se pak, iz vretena i vrtnje jednog te istoga u antici i srednjem vijeku, ubrzala u modernosti sa svagda novim i pravocrtnim bijegom sadašnjosti u udaljene svjetove singularnosti tehnosfere.²⁴

Jesu li ta pitanja „danas“ izgubila svoju vjerodostojnost? Nipošto! Čini se samo da su još više postala urgentnim u svakom pogledu. Čovjek je za Foucaulta, kako je to istaknuto u spisu *Riječi i stvari*, na kraju povijesnih mogućnosti. Praksa promjene svijeta napustila je mjesto slobode ljudskoga djelovanja. Nastanila se danas u tehnno-znanstvenom disponiranju stvarima. Nada u bolje sutra oscilira, pak, između mesijanskih tlapnji, lažnih utopija i obećanja „novoga života“. Ali sada se to zbiva u formi umjetnoga života i umjetnoga uma (*A-life* i *A-intelligence*). Iz svega je razvidno da postoji nešto samorazumljivo što upravo zbog svoje faktičnosti više nije nipošto samorazumljivo. Točnije rečeno, razlika između pojmova istog i razlike, ontologije i povijesti, nepromjenljivosti i promjene, vječnosti i prolaznosti, nužnosti i slučaja, proizlazi iz dva razumijevanja vremena. Kada se čovjek shvaća iz obzorja apriornoga zasnivanja uma, tada je njegova zadaća postavljena u moralnome kôdu spoznaje vlastitih granica spram Boga ili svjetovnih

²³ Gilles Deleuze, *Difference et Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994.

²⁴ Žarko Paić, *Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb, 2014.

načela vladavine. Savršenstvo uma određuje se u bezuvjetnome pravu subjekta da djeluje svagda tako kako mu naređuje Zakon autonomije slobode. Svrha povijesti uzdiže prirodu na rang skrivene tajne „Velikog Drugoga“. Na rubovima pojave i nadosjetilnoga nalazi se ljudski um u granicama moralnoga Zakona. No kada čovjek postaje netko Drugi, kada se subjekt ne određuje čistim umom, već diskursom znanja i dispozitivom moći u konstelaciji životnih snaga, tada više ništa nije svrhovito i nužno. Sve se događa kontingentno i singularno. A umjesto univerzalnih kategorija uma u igru ulaze partikularnosti i sklopovi jezičnih praksi. Nesvodljivo polje arheologije znanja i genealogije moći rasprostire se unedogled. Kant i njegova antropologija nadomještaju se, dakle, Foucaultovim strategijama povijesti diskursa Zapada. Pitanje o čovjeku u današnjem svijetu postaje pitanje o onom što je, naizgled paradoksalno, bitno isto u razlici za ta dva mislioca koja dijeli dva stoljeća razmaka. To je pitanje o prosvjetiteljstvu. Iz njega proizlazi pitanje o smislu povijesti i mogućnostima spoznaje onog što omogućuje ne samo spoznaju svijeta nego i „bit“ događaja s kojim otpočinje prvo razdoblje u svjetskoj povijesti koje je bilo svjesno vlastita položaja u vremenu.

Tko, međutim, danas govori o prosvjetiteljstvu, već unaprijed za razliku od Kanta i njegova doba ima iza sebe dvostruko iskustvo prošlosti. S jedne su strane fascinantni dosezi znanosti i tehnologije koji su promijenili život čovjeka i otvorili put u svemir, a s druge strane upravo nečuveni prostor neljudskosti u svjetskim ratovima dvadesetog stoljeća, pogromima naroda i raseljenošću sveudilj globusa, masovnome društvu spektakla i porastu tjeskobe, svojevrsnoj represiji-depresiji života u mahnitome kretanju s onu stranu država i društava ukorijenjenih u blizini obitavališta. Pitanje o prosvjetiteljstvu, dakle, nije više danas samorazumljivo nakon kritike Adorna i Horkheimera, te nadasve Foucaulta.

Nakana mi je ovdje izložiti Foucaultovo razumijevanje prosvjetiteljstva i njegovu kritiku modernosti. Humanističke znanosti u sklopu modernoga doba konstituiraju se, prema Foucaultu, uvijek kao sveza moći/znanja. Svi pojmovi tog sklopa odnosa u njegovu djelu zadobivaju značenje deskriptivnih pojmova. Ali baš oni „normiraju“ sadašnjost. U dispozitivu rada, života i jezika zbivaju se disciplina, normalizacija i biopolitika. Može se ustvrditi da ono što povezuje povijest (arheologiju znanja), znanje o događanju u aktualnosti (genealogiju moći) sa subjektom (hermeneutika sebstva) jest događaj slobode modernoga svijeta. Slobodu ne određuje ništa izvanjsko. Budući da je bez temelja, čitav projekt modernosti u znaku je ambivalencije.²⁵

²⁵ Vidi o tome: Maurizio Passerin D'Entreves, *Critique and Enlightenment: Michel Foucault on „Was ist Aufklärung?“*, Manchester University Press, Manchester, 1996.

Napredak uma i slobode nije linearan. U samom se procesu povijesnoga razvitka, diskurzivne formacije znanja pokazuju istodobno novim institucijama nadzora nad slobodom čovjeka.

Paradoks je te kritike u tome što um određuje granice slobodi. Suverenost subjekta i autonomija uma temelji su modernosti uopće. Stoga je paradoksalno istodobno govoriti o subjektu koji se konstituira iz transcendentnoga uma i zahtijevati njegovo prevladavanje. Bez dokidanja vladavine metafizičkoga pojma transcendencije ne može postojati suverena autonomija uma.²⁶ U Foucaultovoj kritici Kantove antropologije zato je istaknuta razlika između zahtjeva prosvjetiteljstva i granica humanizma. Rješenje se tog paradoksa nalazi izvan granica suverenosti i autonomije uma. Kako danas vrednovati Foucaultovu „dijagnostičku kritiku modernosti“?²⁷ Ako je subjekt, kako je to ustvrdio Deleuze u analizi Foucaultova puta mišljenja,²⁸ proces subjektiviranja prakse čovjeka u svijetu, tada se sloboda više ne može misliti:

- kao nastavak prosvjetiteljskoga projekta u kojem priroda postaje kulturom, a suverenost pravom raspolaganja Drugim u ime univerzalnosti ideje uma;
- kao bezuvjetni napredak društva i kulture u realizaciji tehničkih potencijala racionalnosti.

Što preostaje nakon uvida da je moderni subjekt već uvijek pod jarmom dispozitiva moći i to upravo u času njegova najvećega dosega u vladavini tehno-znanosti? Je li nužno korak do hermeneutike subjekta na kraju Foucaultova puta mišljenja bio i korak do „pada“ u etiku-estetiku egzistencije kao spasa od neumitne propasti neuspjelih političkih rješenja otpora i subverzije danas? Glavna je postavka, dakle, da se između Foucaultove kritike prosvjetiteljstva i one u radovima Frankfurtske škole nalazi rascjep u pojmu uma. Subjekt koji se konstituira „odozgo“ (racionalnost uma) i subjekt koji se konstituira „odozdo“ (dispozitiv života) završavaju kao *sloboda bez moći*. Znanje u humanističkim znanostima postaje biopolitička roba na globalnome tržištu informacija, a znanje o granicama egzistencije subjekta u tehničkome svijetu postaje etika „brige za sebe“. Može li se još uopće na tragu Foucaulta govoriti o modernome subjektu ako je prosvjetiteljstvo samo fascinantna povijest sistematskoga ludila moderne?

²⁶ Žarko Paić, „Parrésia vs. Phronesis: Foucault i političko danas“, u: *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013.

²⁷ Paul Rabinow/Nicholas Rose, „Foucault Today“, u: Paul Rabinow i Nicholas Rose (ur.), *The Essential Foucault: Selections from the Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. New Press, New York, 2003., str. vii-xxxv.

²⁸ Gilles Deleuze, *Foucault*, Minit, Pariz, 1986/2004.

1. *Aufklärung* kao program: Dva pristupa i dvije aporije

Foucault se pitanjem o biti prosvjetiteljstva bavio posebno pred kraj života. Neki od objavljenih i neobjavljenih tekstova prije njegove smrti 1984. posvećeni su analizi Kantova teksta „Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?“, koji je izvorno tiskan 1784. godine u *Berlinische Monatschrift*. Mnogi tumači Foucaulta pokazali su da je razračunavanje s pojmom prosvjetiteljstva u tom kasnom razdoblju mišljenja ujedno i promjena smjera njegove „filozofije povijesti“. Američka recepcija Foucaulta pritom se čini odlučnom u stavu da se rani Foucault s utjecajem Nietzschea i Heideggera u oblikovanju pojmova arheologije znanja i genealogije moći iz temelja preusmjerava drukčijem čitanju Kanta. Na taj način svojevrsni kompromis Foucaultove kritike prosvjetiteljstva i zasnivanja hermeneutike subjekta iz etičke perspektive kritike kao problematizacije pojma moći/znanja predstavlja nešto krajnje smiono. Radi se, naime, o povezivanju Kanta i Foucaulta s obzirom na pitanje o smislu čovjeka u doba moderne kritike dogmatizma i despotizma s kojim um određuje strukture disciplinarnoga društva. Takva su tumačenja znakom pomirbe između neispunjenih političkih zahtjeva modernosti i normativne kulture drugosti i razlike post-modernosti. Štoviše, čini se kao da je time veliki sukob između njemačke tradicije univerzalnosti uma s krajem u Habermasovu mišljenju projekta nedovršene modernosti i francuske kritike prosvjetiteljstva s vrhuncem u Foucaultovoj politici istine događaja dovršen bez pobjednika.²⁹

Konsenzus se može uspostaviti samo pod pretpostavkom da ono što čini bit prosvjetiteljstva nije u jezgri projekta modernosti, ili pak da se sam projekt ne svodi na novu epohu u povijesnome slijedu događaja.

²⁹ Vidi o tome: Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *What is Maturity? Habermas and Foucault on „What is Enlightenment“*, u: Paul Rabinow (ur.), *Foucault: A Critical Reader*, Pantheon Books, New York, 1984., str. 109-121. i James Schmidt i Thomas E. Wartenberg, *Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self*, u: Michael Kelly (ur.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1994., str. 283-314.

Drugim riječima, umjesto dviju alternativa koje obilježavaju tumačenja Foucaultova čitanja Kanta i njegove rasprave „Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?“, u današnje vrijeme moguće je otvoriti i „treći put“. Prva je alternativa povratak Kantu. Druga se svodi na povratak Nietzscheu i Heideggeru protiv Kanta. A treća? Ako se radi doista o povratku Kantu, znači li to da je Foucault poput Maxa Webera ili Jürgena Habermasa moć shvatio iz pojma racionalnosti vladavine u modernome društvu? Još radikalnije, postoji li u kasnome Foucaultovu mišljenju neka vrsta obrata od vlastitih stavova rastemeljenja metafizike i prisvajanja etičke dimenzije projekta modernosti? Svi Foucaultovi tekstovi o prosvjetiteljstvu, kako ćemo nastojati pokazati, ne dokazuju to spoznajno konvertitstvo. No nešto je ipak u svemu tome tamno i nejasno. Ovo je pokušaj da se na temelju Foucaultova čitanja Kanta i pitanja o prosvjetiteljstvu otvori glavni problem: je li autonomija uma i bestemeljnost slobode uopće uvjet mogućnosti mišljenja politike istine kao događaja kojim se čovjek može drukčije definirati, a ne čak i u blažoj verziji subjekta ovladavanja sobom? Može li se, naposljetku, subjektivnost subjekta misliti izvan aporije utemeljenja-rastemeljenja povijesti? Granicu Foucaultova mišljenja i svojevrzni „poraz“ politike događaja pred tehno-znanstvenom konstrukcijom svijeta možda valja potražiti upravo u onome čime se sam Foucault intenzivno bavio pred kraj života. Riječ je, dakako, o pitanju uma (*kritike*) i slobode (*revolucije*) u okružju dispozitiva totalne moći vladavine (*gouvernementalité*). Upravo njoj treba pronaći alternativu. U ovladavanju „sobom“ kao već uvijek ustrojenim subjektom moći u mreži društvenih odnosa pokazuju se sve vrline i mane Foucaultove politike istine kao politike događaja. Vladanje sobom predstavlja zadatak prosvjetiteljstva. Ali nije to samo program filozofskoga diskursa modernosti. To je i konačan cilj čitave povijesti metafizike. U svim povijesnim epohama i svim svjetskim civilizacijama vrijedi isto. Pitanje sebstva naposljetku postaje pitanjem smisla slobode u tehno-znanstvenome poretku.

Taj događaj nije ništa mesijansko ni političko u smislu nadolazećega kao u Lévinasa ili Derride.³⁰ Događaj koji otvara pitanje o biti prosvjetiteljstva danas proizlazi iz onog što je sam Foucault na tragu Nietzschea nazvao *biopolitikom*. U okviru predavanja sredinom 1970-ih godina na Collège de France politički liberalizam modernosti odredio je središnjom idejom za razumijevanje napretka zapadnjačkih društava. Dispozitiv života ostao

³⁰ Vidi o tome: Žarko Paić, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, str. 346-392 i 393-432.

je tako uvjetom mogućnosti preobrata u moć nad životom kao proizvodnjom i potrošnjom onog što je preostalo od ljudskoga.³¹ Život kao događaj ne može se misliti bez slobode. U tom pogledu sve se razvija u sklopu odnosa. Mreža društvenih odnosa u neoliberalnome kapitalizmu nadomješta klasične metode ekonomsko-političkih metoda moderne države. Fleksibilnost i fluidnost kapitala pretpostavlja mobilnost društvenih subjekata/aktera u korporativnome ustrojstvu tržišne ekonomije. Vjerojatno je zato Foucaultov odnos spram očekivanja budućnosti iz koje dolazi smisao i spasonosno najmanje obilježen političkim mesijanstvom od svih drugih poststrukturalista. Pitanje o biti prosvjetiteljstva čini se temeljnim pitanjem egzistencije čovjeka danas u tehno-znanstvenome dobu konstrukcije života kao umjetnoga života, a uma kao umjetnoga uma. To je, dakle, razlogom zašto se Foucault bavio Kantom. Usto, njegov je interes bio vezan uz antropologiju izvan pragmatičkoga vida. Zbog toga nisu primjereni cinični komentari da je prije smrti priznao svoje „bezbožne zablude“ o smrti univerzalnosti i čovjeka kao oblika moderne subjektivnosti. Kasni Foucault morao je raščistiti s Kantom i univerzalijama povijesti. No što je naposljetku mogao suprotstaviti programu prosvjetiteljstva kao alternativu?

Foucault se bavio istim Kantovim paradigmatiskim tekstom još sredinom 1970-ih godina, u predavanju u svibnju 1978. pred Société française de Philosophie te u uvodnom predavanju tečaja na Collège de France 1983. Kantov ogleđ kao i njegov stav o Francuskoj revoluciji bili su predmetom refleksije. U oba predavanja može se konstatirati da Foucault nedvosmisleno brani prosvjetiteljstvo. Štoviše, kada govori o modernosti u emfatičkome značenju, umjesto pojma epohe u vremenskome smislu koristi izraz „filozofijski ethos“. Što određuje taj „ethos“ nije više razumljivo iz Foucaultove analize povijesti znanja kao moći/znanja u disciplinarnome društvu. Umjesto naglaska na kontrolnim mehanizmima represije nad tijelom, pa čak i izričitih formulacija o umu kao središtu političko-društvenih formi despotizma unutar mreže institucija kao što su zatvori, klinike, ludnice, škole... žarište interesa sada je premješteno. Um se ne sagledava u obzorju njegove represivnosti. Uostalom, diskurs moći u tehnikama društvene discipline i kontrole nad čovjekom dovodi u pitanje hipotezu o represivnosti. U prvom svesku *Povijesti seksualnosti* iznosi se ta promjena spoznajno-kritičkoga ishodišta.³² Govor o emancipaciji postaje razlogom zašto filozofija poprima bitnu značajku političke filozofije. Nije tek riječ o nužnosti djelovanja otpora spram represije i kontrole ljudskih resursa.

³¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Seuil, Paris, 2004. Vidi o tome: Thomas Lemke, "The Birth of Biopolitics – Michel Foucault Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality". *Economy & Society*, Vol. 30, br. 2/2001, str. 190-207.

³² Michel Foucault, *History of Sexuality: An Introduction*, sv. I, Vintage, London – New York, 1980.

Kada filozofija „danas“ postaje političkom, tada se suočavamo s kritikom filozofije koja umjesto političkih postavlja u središte moralna pitanja u postsekularno doba.³³ Sloboda dolazi na mjesto istraživanja moći. Subjekt prosvjetiteljstva postaje ono što Kant naziva procesom uzdignuća čovjeka do stanja svoje punoljetnosti. Točnije rečeno, autonomija slobode pretpostavlja upravo to da se sloboda ne može misliti bez transcendentalnoga okvira djelovanja uma u svijetu. Evo kako je to Foucault formulirao u uvodnome predavanju 1983. u okviru razmatranja vladanja (*governmentalité*) samim sobom:

Ukratko, u Kantovu se tekstu često pojavljuje pitanje sadašnjosti kao filozofijski događaj kojemu pripada filozof koji o tome govori. E pa, ako filozofiju želimo promatrati kao oblik diskurzivne prakse koja ima vlastitu povijest, s tom igrom između pitanja „Što je to Aufklärung?“ i Kantovog odgovora na njega, čini mi se da filozofiju vidimo – i mislim da ne pretjerujem ako kažem da je to prvi put – kako postaje pojavna površina vlastite diskurzivne aktualnosti, aktualnosti što je ona ispituje kao događaj, kao događaj kojemu mora izreći filozofski smisao, vrijednost, posebnost, i u kojemu mora pronaći ujedno razlog vlastitog postojanja i temelj onoga što kaže. I otuda, vidimo da filozofska praksa ili, radije, filozofija, izgovarajući svoj filozofijski diskurs, ne može izbjeći da ne postavi pitanje svoje pripadnosti toj sadašnjosti. /.../ Aufklärung je jedno razdoblje, razdoblje koje označava samo sebe, razdoblje koje samo iskazuje vlastito geslo, vlastitu zapovijed, i koje kaže što mora učiniti, kako u odnosu na opću povijest misli, uma i znanja, tako i u odnosu na svoju sadašnjost i oblike spoznaje, znanja, neznanja, iluzije, za institucije itd., unutar kojih može prepoznati svoju povijesnu situaciju. Aufklärung je ime, zapovijed, geslo.³⁴

Um i sloboda dva su glavna pojma i programatska gesla prosvjetiteljstva. No ako se, kao što tvrdi Foucault, prosvjetiteljstvom može smatrati (1) nastanak novoga filozofskoga diskursa bez kojeg nije moguće razumjeti moderno doba u zapadnjačkoj povijesti ideja i (2) usmjerenost spram sadašnjosti kao temeljnoj vremenskoj dimenziji modernosti – onda je u izrečenome i nehotice prisutna aporija utemeljenja. Kant je bio svjestan da shvaćanje prosvjetiteljstva pretpostavlja utemeljenje „novoga“ načina filozofijskog razumijevanja povijesti. Ako se povijest nužno mora otpočeti događati kao znanje o događanju samome, tada je raskid s tradicijom neizbježan početak znanstvenoga diskursa o povijesti. Utemeljenje povijesti kao znanja o prošlosti, međutim, označava početak nove epohe. Ona sebe upravo zna kao takvu. Samorefleksija povijesti dolazi otuda što um samome

³³ Vidi o tome: Mark G.E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge, London – New York, 2009.

³⁴ Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982-1983)*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2010., str. 20 i 22. S francuskoga preveo Zlatko Würzberg.

sebi pripisuje legitimno pravo raspolaganja svojim sposobnostima u granicama (moralnoga) Zakona. Bez uma kao početka povijesti moderno doba ne može postati samorefleksijom sadašnjosti. Aporija se utemeljenja sastoji u tome što um prethodi slobodi na dva načina. Prvi je logički, a drugi povijesni apriori. U oba slučaja sloboda kao događaj nastanka čovjeka koji djeluje autonomno određena je „filozofijski“. A to znači da ono logičko prethodi etičkome, ili u drugom obratu da teorijsko razumijevanje svijeta ima primat nad praktičnim djelovanjem. Prosvjetiteljstvo je za Kanta i za Foucaulta ponajprije jedinstven povijesno-diskurzivan događaj. S pomoću njega dolazi do samo-oslobođanja uma od tamne sjene „dobrovoljnoga ropstva“ drugim svrhama i ciljevima. Tako je to opisao Étienne de La Boétie u *Discours de la servitude volontaire* iz 1549. godine. Put iz okova tiranije do kraljevstva slobode popločan je praktičnim činom emancipacije čovjeka od straha od slobode. Već je u tom činu jasno da vrlina hrabrosti pripada mišljenju i praksi slobode.³⁵ No o kakvoj je hrabrosti riječ?

Ako postoji suglasnost da s prosvjetiteljstvom (*Aufklärung*) otpočinje „novo doba“ čovječanstva, još uvijek nije posve jasno što zapravo označava taj uzvišeni pojam. U Foucaultovim predavanjima uz Kantov ogled „Odgovor na pitanje:Što je *Aufklärung*?“, otklanja se mogućnost da Kant u okviru promišljanja aktualnosti govori o modernosti. Prosvjetiteljstvo se ne može otuda svesti na umnu podlogu modernosti, iako se to čini samorazumljivim. Um, doduše, vodi modernost do puta racionaliziranja modernoga društva u tehno-znanostima današnjice. No prosvjetiteljstvo nije samo pobjeda uma nad „prirodom“. Posve suprotno, Foucault u kritici racionalizma već u spisu o *Povijesti ludila u klasično doba* pokazuje da su racionalizam, prosvjetiteljstvo i modernost tri različite povijesno-diskurzivne formacije.³⁶ Naime, ideja prosvjetiteljstva nije uvelike različita od Sokratove filozofije samospoznaje vlastita sebstva. Bez samospoznaje nema uvjeta mogućnosti spoznaje svijeta. Istina o samome sebi kao misaonome subjektu otvara put shvaćanju istine. Događaj istine u grčkoj filozofiji za Foucaulta označava put povijesnoga razvitka vladavine (*gouvernementalité*). Istina se dohvaća tehnologijama ovladavanja sebstvom. Daleko od bilo kakvog solipsizma, ovdje se radi o činu „duhovne revolucije“. Ona otpočinje s rodnim mjestom atenske demokracije i moderne republike. To mjesto krasi procvat slobodne osobe. Subjekt suvereno raspolaže svojim umom bez izvanjske zapovijesti. Usput, već na početku spisa *Što je filozofija?* Gilles Deleuze i Felix Guattari utemeljenje zapadnjačke povijesti izvode iz duha grčke filozofije i mjesta atenske demokracije.³⁷

³⁵ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Mille et une nuit, Paris, 1997.

³⁶ Michel Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1976.

³⁷ Gilles Deleuze i Felix Guattari, *What is Philosophy?*, Columbia University Press, New York, 1994.

Duh (*logos*) i mjesto (*topos*) neraskidivo su povezani. Jedno ne može bez drugoga. Otuda topo-logika prosvjetiteljstva u europskoj moderni nije izričito vezana uz francuski pojam *lumière* ili uz njemački *Aufklärung*. Foucault ipak njemačku riječ smatra presudnom za oblikovanje „ethosa“ modernosti. No nije stvar u riječima. Važno je ono što mišljenje prosvjetiteljstva za Foucaulta čini tako paradigmatičkim da zauzima rang filozofske modernosti u Kantovu mišljenju. Drugi su razlozi povijesne naravi. Umjesto fiksnoga prostora važnije je ono duhovno. Radi se o političkome oblikovanju nastanka nacije-države u Engleskoj i Francuskoj. Podrijetlo toga nalazi se u ideji suverene vladavine kralja ili naroda (monarhije ili republike). Međutim, u predavanjima na Collège de France 1983., Foucault ima u vidu nešto posve drukčije od istine umnoga subjekta. Filozofski diskurs modernosti nastaje iz „ethosa prosvjetiteljstva“. Stoga je izvjesno da filozofija koja se usmjerava sadašnjosti po prvi put u zapadnjačkoj povijesti preuzima na sebe dvostruku zadaću. Ona je istodobno diskurs o modernosti i diskurs *modernosti* same. Tu je razliku posebno promislio Hegel u sustavu apsolutnoga duha.³⁸ Refleksija i samorefleksija, dakako, pretpostavljaju mogućnost uma da u sebi samome vidi nužan prostor slobode (mišljenja) i slobodu mišljenja o svijetu kao takvome. Nastanak prosvjetiteljstva zbog toga predstavlja čin aporije. Razlog leži u tome što misliti „o“ mišljenju koje misli sam svijet u nastajanju označava istodobno događaj koji se zbiva u sferi uma i slobode. Kant je prosvjetiteljstvu podario moć umne refleksije o povijesti polazeći od vlastita vremena. Sadašnjost je otuda postala događaj revolucije staroga svijeta i početak novoga mišljenja.

Aporija utemeljenja proizlazi otuda što transcendentalne kategorije uma pripisuju povijesti njezino pravo značenje. Beskonačnost određuje što je konačnost, kao što vječnost vremenitosti oduzima pravo na stabilnost. Povijest sagleđana iz vidokruga beskonačnosti nužno mora biti ontologijski shvaćena iz ovako ili onako pojmljene ideje Boga i božanskoga. Ali sada se Bog premješta u sferu prirodne ili racionalne teologije. Kategorije razuma određuju božanska svojstva. Godine 1710. Leibniz je skovao pojam teodiceje. Povijest je shvaćena kao prostor božanske intervencije u ljudsku prirodu. Ne smije se zaboraviti da teodiceja predstavlja elegantan pokušaj konačnoga odstranjenja zla iz povijesti. U tom smislu prosvjetiteljstvo se do danas razumije kao *sekularna ili ateistička teodiceja* drugim sredstvima.

Razlika između povijesnoga i mesijanskoga vremena na taj je način poprimila matematičko-fizikalne kategorije konačnosti i beskonačnosti.³⁹

³⁸ Vidi o tome: Ugo Balzaretta, „Hegels Aufklärung und Foucaults „Analytik der Endlichkeit“ als Schwelle zur Moderne“, *Hegel-Jahrbuch*, Vol. 19, br. 1/2013., str. 325-332.

³⁹ Larry M. Jorgensen i Samuel Newlands (ur.), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2014.

Korak do Hegelove definicije kako sve što jest umno jest i zbiljsko – a sve što je zbiljsko jest i umno – učinjen je na taj način što se prosvjetiteljstvo shvaća dvostrukim samooslobađanjem. S jedne strane se radi o umu, a s druge o slobodi. Foucaultova kritika Kantove antropologije (uma) u spisu *Riječi i stvari* zbog toga izričito ukazuje na to da je subjekt modernosti filozofijski dvojniki transcendentalne i empirijske svijesti.⁴⁰ U toj igri utemeljenja ono praktično u svezi etičkoga i političkoga, doduše, jest nesvodljivi događaj.

Ali, bez formalnih načela shematizma uma, takav događaj ne postoji. Štoviše, univerzalnost i nužnost povijesti shvaćene iz neponovljivosti događaja svrhovita djelovanja „ljudske prirode“ unutar prirode same dovodi do toga da Kant u prosvjetiteljstvu vidi svojevrsni „kraj povijesti“. Kada se, naime, podudaraju um i sloboda u umno shvaćenoj slobodi čovjeka unutar kozmopolitskoga poretka svijeta kao regulativne ideje čovječanstva, sve postaje tek pitanje ozbiljenja jedne univerzalne ideje. Drugim riječima, problem s filozofskim diskursom modernosti, kako je to lucidno i ujedno prijeporno istaknuo Habermas u kritici Foucaulta i postmodernosti, jest u tome što on može biti uvijek samo nedovršen u procesu uspostave „horizonta značenja“ javnoga uma. Ali ne može biti zanijukan na istim načelima utemeljenja.⁴¹ Kako aporija utemeljenja može biti razlogom izlaska iz tog začaranoga kruga apriornosti uma pred slobodom i apriornošću slobode pred umom? Foucault je na tragu Nietzschea, te zacijelo i Heideggera, postavio u pitanje povijesnost uma. Kao transcendentalni označitelj Kantove ideje prosvjetiteljstva um stoji iznad povijesti. Razvrgnuće kraljevstva univerzalnih kategorija omogućeno je stoga mišljenjem događaja početka modernosti. Suverenost subjekta pritom postavlja um na novi tron. Ovaj je put riječ o nestanku povijesti kao svrhovitosti prvoga uzroka. Ne treba smetnuti s uma da se prosvjetiteljstvo pojavljuje u doba otkrića modernoga pojma prirode. Prirodne znanosti odigrale su u tom procesu najvažniju ulogu. Već je uobičajeno tvrditi da su prosvjetiteljstvo i racionalizam mogli tek na podlozi Kopernikova revolucionarnoga obrata spoznaje. Znanost o prirodi i subjekt spoznaje mogli su tek onda kada priroda postaje predmetom spoznaje, a čovjek subjektom refleksije. S Diderotom otpočinje antropocentrizam modernoga mišljenja.⁴²

⁴⁰ Michel Foucault, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb, 2002. S francuskoga preveo Srđan Rahelić.

⁴¹ Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne (Dvanaest predavanja)*, Globus, Zagreb, 1988. S njemačkoga preveo Igor Bošnjak.

⁴² Wolfgang Iser, *HOMO MUNDANUS: Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2012.

Bitak se u novome vijeku nužno pojavljuje kao objektnost objekta zato što je njegova bit postala konstrukcija subjekta. Heidegger u svojoj analizi tog obrata uzima primjer vodenice i hidrocentrale na rijeci Rajni. Vodenica pripada izvornome odnosu tubitka i bitka samoga (prirode), a hidrocentrala se može razumjeti samo iz postava tehnike (*Gestell*).⁴³ Za Rousseaua je razlikovanje prirodnoga i kulturnoga čovjeka pitanje društvene konstrukcije zajednice. Tzv. povratak prirodi nije nikad bio fikcijom povratka dobu nevinosti. Naprotiv, umjesto te vulgarne slike koja ne odgovara Rousseauovu zahtjevu za kritikom društvenih nejednakosti modernih poredaka vladavine, stvar je u konstrukciji države. Pomoću političke moći država treba izgraditi novi poredak ljudske slobode u analogiji s grčkim polisom i rimskom republikom.⁴⁴ Suverenost političke zajednice u obliku republikanskoga ustrojstva države pretpostavlja razlikovanje prirode i slobode uma. No ono što se čini preostatom teologijske tradicije u modernosti jest ideja prvoga uzroka i posljednje svrhe dviju priroda: prirode kao takve i ljudske prirode. Od Condorceta do Kanta povijest se shvaća procesom usavršavanja čovjeka kao duhovnoga bića. Sve se to zbiva unutar umno konstruirane zajednice čovječanstva. Napredak otuda postaje vodećom povijesnom slikom, pojmom i političkim programom osvajanja budućnosti. Znanosti i umjetnosti na čelu su nužnoga prodora u univerzalnost čovječanstva. Na planu samoosvješćivanja svaki je korak put do višega stupnja spoznaje.⁴⁵ Umjesto Kantova pojma kauzaliteta Foucault stoga uvodi povijesno-ontologijske pojmove kontingencije i singularnosti. A umjesto ontologije kao metafizike (čistoga) uma, koja određuje granice prakse (etike i politike) i estetskome osjećaju utiskuje pečat uzvišenosti, rastemeljenje povijesti otpočinje djelatnošću arheologije znanja i genealogije moći.⁴⁶ Dva su pristupa ideji prosvjetiteljstva, dvije su aporije. Kantov pristup utemeljenju uma, a koji slobodi određuje pravila igre, čini ishodište filozofskoga diskursa modernosti. Foucaultova pak analiza prosvjetiteljstva samo je drugo ime za pitanje o odnosu slobode i moći s onu stranu apriornoga utemeljenja tog istog filozofskoga diskursa modernosti. Moja je postavka da Foucaultova dijagnostička kritika modernosti nije drugo nego li preokrenuti Kant s Nietzscheovim dodatkom volje za životom.

⁴³ Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", u: *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2009., 11. izd., str. 9-40.

⁴⁴ Vidi o tome: Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Suhrkamp, 1988. i Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

⁴⁵ James Schmidt (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twenty-Century Questions*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1996.

⁴⁶ Vidi o tome: Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Ovdje se stapaju volja za znanjem i volja za moći. Ali preokret, međutim, iziskuje da se iznova postavi pitanje o biti prosvjetiteljstva. Zašto to pitanje uznemiruje upravo „danas“, 230 godina nakon objavljivanja Kantova ogleđa i 30 godina nakon Foucaultove smrti, te kao da postaje presudnim pitanjem za „budućnost“ čovjeka? Prosvjetiteljstvo je istodobno filozofski diskurs modernosti kao vladavine moći/znanja u formi tehno-znanosti i kritika ideologije kao znanja/moći u formi političke strategije neoliberalizma kapitalističke ekonomije. To su konzekvencije Foucaultova pitanja o prosvjetiteljstvu. Pokušajmo sada obrazložiti tu hipotezu o Foucaultu i kraju prosvjetiteljstva u tehno-znanstveno doba. Umjesto kraja ideologije, svjedočimo danas vladavini modernoga liberalizma. Njegova se uloga svodi na izvršitelja posljednjega testamenta prosvjetiteljstva u doba entropije globalnoga poretka. „Ethos modernosti“ pojavljuje se pritom u dubokoj krizi smisla projekta nakon Auschwitz, oligarhijskoga zastrañjenja demokracijâ u doba spektakla i moći totalne kontrole nad slobodom pojedinca u umreženim društvima. Može li se više uopće nakon toga govoriti o napretku čovjeka i nastavku povijesti na trulim temeljima? Nije li nužno promijeniti smjer? Pitanje o prosvjetiteljstvu pitanje je o odnosu uma i slobode. No kako smo to već istaknuli, samo-oslobađanje uma kao čin radikalne slobode čovjeka postaje nešto neljudsko samo, ono što Heidegger naziva postavom (*Gestell*) kao biti tehnike, a Foucault je 1978. za isto upotrijebio pojam dispozitiva moći. Um se, dakle, svodi na tehno-znanstveni napredak, a sloboda gubi svoju kontingenciju i singularnost u novim strategijama disciplinarnoga društva. Moć tehno-znanosti (um) pokorava slobodu neljudskome samome. Nastaje li time u neoliberalnome korporativnome kapitalizmu „novo dobrovoljno ropstvo“ i dolazi li do konačnoga poraza prosvjetiteljstva?

2. Kritika i Revolucija: Ethos modernosti

U navedenim predavanjima o prosvjetiteljstvu Foucault razmatra dva pojma. Kant se s njima sućeljuje u svojoj filozofijskoj analizi. Ovdje treba dodati da Foucault osim ogleđa „Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?“ iz 1784. uzima u obzir i Kantov spis iz 1798. *Spor između fakulteta*. U prvom je izričito riječ o pojmu kritike, a u drugome o pojmu revolucije. Kant se, dakako, osvrće na dosege Francuske revolucije za razumijevanje budućnosti svijeta.⁴⁷ Njegova znamenita odredba prosvjetiteljstva glasi da je riječ o „izlasku iz samoskrivljene maloljetnosti“. U tekstu iz 1784. maloljetnost se određuje nesposobnošću uporabe vlastita razuma.

⁴⁷ Immanuel Kant, „Was ist Aufklärung?“, u: *Werke in zwölf Bänden*, sv. XI, Suhrkamp-Insel, Frankfurt/M., str. 51-61. i Der Streit der Fakultäten.

Bez vodstva Drugoga ne možemo postojati. Despotizam i tiranija počivaju na strahu čovjeka od autonomije vlastita uma. Budući da je maloljetnost samoskrivljena, ta odredba prosvjetiteljstva odgovara kršćanskome nauku o iskonskome grijehu. Samoskrivljenost pretpostavlja tutorstvo Drugoga u sekularnome poretku političke vladavine. Uzroci su tog despotizma i tiranije u strahu od slobode. Razlog treba potražiti u tome što uzrok straha leži u nedostatku hrabrosti da čovjek sam odlučuje o sebi. Budući da je moto prosvjetiteljstva *Sapere aude!*, jasno je da se um povezuje s jednom od presudnih ljudskih vrлина. U borbi s prirodom i nepravdom u društvu, hrabrost ima moć energije ili volje za slobodom. Ne slučajno, Foucault će u predavanjima na Collège de France povezati pitanje vladanja (*gouvernementalité*) s kasnogrčkim pojmom *parrésie*. Hrabrost govorenja istine u lice vladaru bit će riješena zagonetka pojma političkoga u razlici spram politike za suvremeno doba. Političko razumijevanje govora istine na taj način postaje kritikom etičke perspektive. U današnje vrijeme etikom se zakrinkava nepravda i neistina. Jednako se tako depolitizira javni prostor demokracije. *Neoliberalizam i korporativna kapitalistička ekonomija politička pitanja pretvaraju u pravno-moralna*. Kada se to zbiva, tada deliberativna demokracija ima višak ustavnoga prava, a manjak istinske političke slobode. Moć istine suspendira se djelovanjem jedne moćnije moći. Iz nje proizlazi legitimnost političkoga poretka modernoga doba. Riječ je, dakako, o tehnologiji političke moći. Time se povezuje društvo, pojedince i institucije u mreže prividno autonomnih subjekata/aktera na globalnome tržištu.⁴⁸

Četiri su stoga aspekta Kantove temeljne postavke koje su za Foucaulta odlučujuće. To su:

1. da je prosvjetiteljstvo suprotstavljeno stanju maloljetnosti ili tutorstva Drugoga nad subjektom;
2. da je stanje maloljetnosti ujedno nesposobnost uporabe vlastita razuma bez pomoći Drugoga;
3. da se kod Kanta radi o svezi između vladavine i hrabrosti kako bi se vladavini suprotstavila protumoć u ovladavanju umom;
4. da se taj sukob između snaga tiranije i moći autonomije uma odigrava u sferama religije, prava i savjesti.⁴⁹

⁴⁸ Michel Foucault, "Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia", u: *Fearless Speech*, Semiotext(e), New York, 2001. Vidi o tome: Zachary Simpson, "The Truths We Tell Ourselves: Foucault on Parrhesia", *Foucault Studies*, br. 13/2012. svibanj, str. 99-115.

⁴⁹ Michel Foucault, "What is Enlightenment?", u: *The Politics of Truth*, (ur. Sylvère Lotringer i Lysa Hochroth), Semiotext(e), New York, 1997., str. 107-111.

U čitanju Kantova oglada o biti prosvjetiteljstva Foucaulta zanima ponajprije nešto što nastaje s novovjekovnom filozofijom subjekta. Za Kanta ta riječ postaje paradigmatom za svu daljnju filozofiju. Kao što je poznato, pojam kritike povezuje tradicionalnu ontologiju kao metafiziku s nastojanjem da se izgradi nov način mišljenja u kojem *teorija, praksa* i *poiesis* više nisu shvaćeni kao u Platona i Aristotela. Teorija postaje kritikom čistoga uma, praksa etičko-političkom kritikom praktičkoga uma, a *poiesis* estetskom kritikom moći suđenja. Ali riječ i pojam kritike (grč. *kritein* i *krisis*, razdvajanje, razdor i odluka kao presuda) u Kanta je određen transcendentnim horizontom mišljenja. Naravno, to znači da se kritika ne svodi na zbilju u smislu empirijskoga modela mišljenja kao činjenica iskustva. Što bi se dogodilo kada bi činjenice zasjenile apriorno djelovanje umnoga poretka stvari? Kritika bi izgubila filozofijsku razinu utemeljenja čistoga i praktičkoga uma. Mišljenje bi se, naposljetku, srozalo na ono što pripada pukoj aktualnosti kao nečem slijepom i kaotičnome.

Kritika ima ontologijsko-metafizičko podrijetlo u ideji svrshodnosti svjetske povijesti. Zbog toga filozofija kao teorija nužno mora poprimiti praktički (etičko-politički) karakter djelovanja u svijetu. Ono što pak razlikuje transcendentno polje kritike moderne filozofije subjekta (Kant) od historijsko-materijalističke kritike političke ekonomije kao društva modernoga kapitalizma (Marx) jest u tome što prva otpočinje s idejom teleologije povijesti kao prirode i uma, a druga povijesno nastoji prevladati upravo ono što Kant u ogledu iz 1784. postavlja programom – usavršavanje čovjeka s pomoću znanja i hrabrosti suđenja vlastitim razumom. Prva je kritika ona koja proizlazi iz transcendentnoga uma.⁵⁰ Empirijsku zbilju ona određuje s visina budućega razvitka razuma u borbi protiv tiranije i despotizma neznanja. Druga, pak, kritika nastoji biti radikalnom u uspostavi apsolutnoga rada kao tehno-znanstvene produkcije života u carstvu slobode. Stoga je Kantova kritika uvijek konstruktivnom, a Marxova je destruktivna, budući da se naslanja na Hegelovu dijalektiku povijesti.

⁵⁰ Razlikovanje razuma (Verstand) i uma (Vernunft) u sklopu njemačkoga idealizma od Kanta do Hegela odnosi se na spekulativno mišljenje koje napreduje u svojem razmatranju predmeta svijesti. Refleksija o predmetu svijesti kao intencionalnome predmetu pripada djelatnosti razuma. Kada se u tom procesu sama spoznaja predmeta reflektira kao znanje o spoznaji, tada se um spekulativno nalazi u stanju samorefleksije razuma. Jednostavno, razum i um su dvije razine konkretno-apstraktnoga totaliteta mišljenja. Za Foucaulta je to bjelodano već u ranome pojmu 'episteme' u spisu *Riječi i stvari*. Ovdje se govori o modernoj reprezentaciji stvarnosti. Novovjekovno iskustvo prirode kao izvanjskoga svijeta nije, dakle, ništa neposredno. Uvijek je riječ o posredovanju kao činu reprezentacije stvarnosti slikom i pojmom u kojem se pojavljuje djelatnost subjekta, a objektnost objekta rezultat je čina mišljenja u kojem um razumski prirodno određuje njezine granice, a ne obratno. Vidi o tome: Béatrice Han, "Foucault and Heidegger on Kant and Finitude", u: Alan Milcham i Alan Rosenberg (ur.), *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2003., str. 127-162.

Konstrukcija postulira povijest kao svrhu u carstvu ideja, a destrukcija pokazuje realnu povijesnu uvjetovanost samoga poretka ideja. Kritika političke ekonomije u Marxa jest kritika transcendentalne ideje i pojave kapitala. Ideja i zbilja više nisu u proturječju. Umjesto toga, sada je sama zbilja pervertirana svijest. Pojavljuje se u formi ideologije bezuvjetnoga napretka kapitala kao supstancije-subjekta povijesti.⁵¹ Gdje je u tome mjesto Foucaultove kritike? Kako se i zašto njegovo mišljenje može situirati u ovom polju dviju kritika ako su one presudno obilježile ne samo moderno doba od kraja 18. do kraja dvadesetog stoljeća, već se i nadalje danas govori o nužnosti filozofije kao „kritičkoga mišljenja“?

Ponajprije, pojam se kritike za Foucaulta u svezi s Kantom sabire u „vještini dobrovoljne nepokornosti“. Praksa kritike otvara mogućnosti „izlaska iz samoskrivljene maloljetnosti“ upravo zato što povezuje znanje o istini i hrabrost govorenja istine protiv vladara. To je smisao oživljavanja starogrčke riječi *parrésia* u predavanjima na Collège de France o tehnologijama vladanja (*gouvernementalité*). Na kraju predavanja o biti prosvjetiteljstva, u kojem se odnos subjektivnosti i istine izvodi iz genealogije modernoga subjekta, pokazuje se da ono što nazivamo „kritičkim mišljenjem“ podjednako pogađa stanje koje od devetnaestog stoljeća obilježava uspon scijentizma i historicizma. Bliskost Foucaultovih stavova kasnom Husserlu iz *Krize europskih znanosti* doista je neporeciva.⁵² Razlika je ipak u tome što Foucault rastemeljuje bilo kakvu ideju transcendentalnoga subjekta. Na taj se način susret s Kantom na kraju misaonoga života odvija u blizini ishodišta i u udaljenim horizontima. Moć se kao složena konstelacija odnosa zasniva na tehnologijama proizvodnje istine. Ali isto tako važne su one tehnologije koje se u praktičnome svijetu odnose na diskurzivne formacije znanja. Na stanovit način možemo ih imenovati performativnim snagama javnoga razuma. Uvijek je riječ o interakciji institucija i društva u normativnome i deskriptivnome načinu iznošenja javnih stavova. Budući da Foucault pojam države i suverenosti u moderno doba izvodi iz nastanka biopolitičkih kategorija stanovništva i strategija vladavine s podrijetlom u jurisprudenciji, shvatljivo je odakle potječe suprotstavljanje tradicionalnim diobama na političku državu i građansko društvo. Kritika Hegela već se ovdje pojavljuje latentnom. Ako je zapadnjačka kultura utemeljena na prevlasti znanstvenoga mišljenja, što Foucault posebno naglašava u prvome svesku *Povijesti seksualnosti*,⁵³ onda je jasno

⁵¹ Vanja Sutlić, Praksa rada kao znanstvena povijest: *Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*, Globus, Zagreb, 1987. 2. prošireno i popravljeno izd., str. 37-62.

⁵² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, F. Meiner, Hamburg, 2007.

⁵³ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit*, sv. I, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983.

da „kritičko mišljenje“ ne može više biti ono koje iz budućnosti razvitka čistoga uma mjeri sadašnjost i njezine nedaće, a niti pak ono koje postavlja za označitelja „buduće društvo“ s onu stranu političkoga liberalizma i kapitalističke ekonomije modernoga svijeta. Što to uistinu znači?

Foucault je u svojem čitanju Kanta filozofski diskurs modernosti postavio kao svojevrsni poziv, zahtjev, geslo prosvjetiteljstva. Stoga kritika ne može biti utopijskim mjestom univerzalnoga uma svjetske povijesti u njezinome hodu spram vječnosti (Kant), a niti utopijskim preokretom povijesti u smjeru tehno-znanstvene osnove rada za carstvo slobode na kraju povijesti (Marx). Kozmopolitski um u republikanskome stanju javne slobode i ideja društva jednakosti u komunizmu, doduše, imaju zajedničko tlo u ideji napretka modernoga svijeta. No ono što Foucault smatra svojom zadaćom kritike jest „povratak sadašnjosti“ svim sredstvima. Utoliko kritika o kojoj je riječ ima tri razine djelovanja. Može se reći da one odgovaraju razvitku Foucaultova puta mišljenja.

Prva je razina vezana uz *arheologiju znanja*. Temeljna postavka o analitici konačnosti smješta se u središte toga shvaćanja. Antropologija postaje osnovom kritike filozofije svijesti, a rad, život i jezik (ekonomija, biologija i lingvistika) počelima modernih znanosti. S pomoću njih se uspostavlja moć proizvodnje diskursa „istine“. Druga je razina vezana uz *genealogiju moći*. Temeljna postavka odnosi se na dispozitiv života u biopolitičkoj produkciji i reprodukciji objekata modernoga kapitalizma. Život se proizvodi na isti način kao što se stvara višak vrijednosti u kapitalističkoj ekonomiji. Pojam koji Foucault uvodi postaje danas vladajućim. Riječ je o biomoći. Klasične kategorije modernoga subjekta unutar teritorijalno određene suverenosti nacije-države nisu više mjerodavnima. Biomoć regulira biopolitička produkcija života u konstelacijama moći neoliberalnoga kapitalizma. Umjesto vertikalno određenoga transcendentalnoga subjekta, sada se nalazimo u doba vladavine mreža odnosa. U složenim konfiguracijama samodiscipline i totalne kontrole društvenih odnosa zbiva se reguliranje moći sustava i okoline. Pitanje vladavine (*gouvernementalité*) pokazuje da se povijesno oblikovala kultura zapadnjačkih društava u kojoj se tijelo označava sklopom moći/znanja. Načini njegove egzistencije odgovaraju pak razvitku institucija discipline i kontrole (bolnice, ludnice, zatvori, tvornice, škole). Treća, završna razina, odnosi se na uspostavu tehnologije *modernoga subjekta*. S pomoću njega se od grčko-rimske antike preko srednjega vijeka do modernoga doba zapadnjački čovjek uzdigao do ideje autonomije sebstva. Transgresijom moralnih normi i etičko-političkih zabrana uspostavlja se prostor njegova djelovanja. Hermeneutika sebstva postaje estetika egzistencije s jasnim etičkim zadatkom samospoznaje života. Dakako, osebujnost je te kritike u tome što pojam umijeća ili vrline života kao

estetske egzistencije otvara mogućnost promjene etičke perspektive samoga života. Kritika na toj završnoj razini postaje svojevrsna sveza kasne stoe i suvremene politike istine. Tri kritike ili tri razine mišljenja koje Foucault naziva „kritičkom filozofijom“ uistinu su izvedene u analogiji s tri Kantove kritike ontologije kao metafizike: (1) čistoga uma, (2) praktičnoga uma i (3) moći suđenja. Kritika znanja ili kritika episteme ili diskursa odgovara teorijskoj kritici humanističkih znanosti; kritika moći ili kritika dispozitiva odgovara praktičnoj kritici diskurzivnoga poretka u društvenim institucijama života kao biopolitičke produkcije; kritika subjekta ili kritika znanja/moći povijesti Zapada odgovara kritici scijentizma i humanizma u kojima se subjekt upisuje kao kontingencija i događaj slobode i pokornosti. Foucault zato govori o filozofiji kao „kritičkoj teoriji sadašnjosti“, a kritika postaje problematizacijom sadašnjosti u formi „ontologije povijesnoga događanja“.

Kant se pritom pojavljuje kao regulativna točka. Razlog leži u tome što sadašnjost kao aktualnost vremena proglašava „filozofskim ethosom“. Prosvjetiteljstvo je otuda događaj filozofijske kritike duha vremena i najava njegove radikalne promjene. Za Kanta um propisuje uvjete mogućnosti slobode. Foucault, međutim, pokazuje da subjekt brige za sebe kao autonomija slobode nužno postaje heteronomno područje istine. Kada istina postaje političkim događajem, na djelu je oživotvorenje praktične moći slobode.⁵⁴ Na tragu Heideggerova pojma postava (*Gestell*), Foucault pokazuje da tehnologija nije tek uspostava tehničke konstrukcije svijeta. To je ponajprije događaj kontrole društvenih praksi. „Kritička filozofija“ stoga više ne razmatra uvjete mogućnosti znanja o predmetnosti predmeta. Nasuprot tome, njezina je zadaća otvoriti mogućnosti promjene subjekta iz promjene same tehnologije. Subjekt se pomoću tehnologije diskurzivnih praksi konstituira jedinstvenim događajem svjetske povijesti. Kada „sadašnjost“ postaje bitnom dimenzijom vremena, tada je kritika koja iznosi na vidjelo sve probleme i ideologijske iluzije globalnoga poretka postala dijagnostičkom kritikom modernosti.⁵⁵ Prije daljnje analize vrijedi se složiti s lucidnom prosudbom Judith Butler. Ona u jednom tekstu tvrdi da Foucault neobičnom lakoćom ispušta iz vida ono što sami mislioci prosvjetiteljstva govore o zadaći kritike dogmatizma uma.⁵⁶ Ali možda uistinu valja poći od onoga što uznemirava zdravorazumsku razinu

⁵⁴ Michel Foucault, „Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique“ [1981], u: Daniel Defert i François Ewald (ur.), *Dits et Écrits 1954-1988*, sv. IV., Éditions Gallimard, Pariz, str. 134-161.

⁵⁵ Michel Foucault, „Subjectivity and Truth“, u: *The Politics of Truth*, str. 178-179. Vidi o tome: Richard J. Bernstein, Foucault: „Critique as a Philosophical Ethos“, u: Axel Honeth i Jürgen Habermas (ur.), *Zwischenbetrachtungen, im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1989., str. 395-425.

⁵⁶ Judith Butler, *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/de>

rasprave, jer bez uvida u glavni smjer Foucaultova mišljenja ne možemo doprijeti do posljednje zadaće tog začudnoga razračunavanja s Kantom i priznanja njegova uvođenja filozofije u događaj aktualnoga vremena. Pitanje prosvjetiteljstva stoga se razlaže kao pitanje kritike dogmatizma tradicionalnoga mišljenja i njegova opravdanja „dobrovoljnoga ropstva“ čovjeka, te kao pitanje revolucije same zbilje s kojom svijet postaje poprištem univerzalne drame svjetske povijesti. Dva su pristupa i dvije aporije koje treba pritom razmotriti – Kantov(a) i Foucaultov(a). No problem je u tome što Foucault prosvjetiteljstvo misli u preokretanju Kantova pojma *Aufklärung*. Pođimo, dakle, od preokretanja. Možemo li preokret razumjeti nastavkom Nietzscheove hipoteze o prevrednovanju metafizike uopće? Čini se da bi to bilo mogućim rješenjem aporije rastemeljenja univerzalnih pojmova uma i slobode.

Što je, dakle, za Foucaulta taj prijeporni pojam *Aufklärung*? Vidjeli smo već da postoje dvije odredbe njegove uporabe u nastanku filozofskoga diskursa modernosti. Prva jest da je riječ o programu i geslu, a to valja shvatiti afirmativnim početkom novoga doba. Pojam napretka sada postaje istoznačnim za odredbu biti povijesti kao svjetske povijesti univerzalne slobode. No slobodu treba pokrenuti i dati joj metafizičko opravdanje. Ono dolazi iz pojma autonomije uma. Druga odredba pojma *Aufklärung* za Foucaulta više nije ništa teorijsko-praktično, ništa što dolazi samo iz sfere uma. Ono što je sada odlučujuće proizlazi iz začudne sveze etike i estetike. Politika istine koja se poziva na načela *Aufklärunga* mora biti izvedena iz promjene života kao takvoga. No život ne vodi anonimni pojedinac, već je uvijek riječ o autonomnom subjektu slobode. „Ethos“ prosvjetiteljstva prvi put u povijesti u liku kolektivnoga subjekta postavlja to „Mi“ u središte povijesnoga napretka. No ovdje ne govorimo o pojedincu ni o kolektivu. Radi se o sklopu odnosa moći/znanja. Tako se uspostavlja *ethos* jedne epohe koja samosvjesno sadašnjost vidi prostorom-vremenom vlastita ozbiljenja „ciljeva“ i „svrha“ napretka. Ako su sve univerzalne ideje iznevjerene konstrukcijom ne-umnoga realiteta, onda se prvim zadatkom rekonstrukcije pojma *Aufklärung* postavlja pitanje o načinu kojim prosvjetiteljstvo može biti programom, geslom i *ethosom* modernosti bez univerzalnih pojmova uma i slobode. Je li to što čini i hoće Foucault uopće moguće? Ne zaustavlja li se njegova kritika prosvjetiteljstva zapravo samo na kritici uma kao znanja/moći, a čitav novi *ethos* subjekta te kritike postaje otporom i subverzijom samoga života kao tijela nakon što se ideja revolucije na ishodu modernosti izjalovila u različitim totalitarnim političkim poretcima komunizma i autoritarnih diktatura? Ne smijemo smetnuti s uma da se Foucault vraća Kantu u tijeku i nakon predavanja o nastanku biopolitike sredinom 1970-ih godina.

Pri kraju se Kantova ogleda „Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?“ nalaze iznimno zanimljive misli. Kaže se da je „u naše doba gotovo sve postalo paradoksalno“, budući da je veći stupanj građanske slobode pridonio slobodi mišljenja naroda, no ipak su i nadalje na djelu nužna ograničenja u tome. Ono što je tome suprotno, a to je manji stupanj građanskih sloboda, stvara prostor za veću slobodu mišljenja. Ako se to protumači „danas“ kao svojevrsan zakon otpora i subverzije vladajućem poretku liberalne demokracije, tada bi zaključak mogao glasiti da je sloboda mišljenja djelotvorna u nedemokratskim i nerepublikanskim porecima. Kritika se pojavljuje, međutim, kao dijagnostička sila preokreta mogućnosti promjene društvenih odnosa. Samo tamo gdje postoji politička kultura slobodnoga građanina, cvate kritička misao. Kantov republikanizam i upućivanje na paradokse odnosa uma i slobode za Foucaulta postaje trenutkom odvajanja u drugome smjeru. Riječ je o razlici između kritičkoga stava (suđenja) i kritike kao praktične promjene zatečenoga stanja. U tom drugom značenju kritika poprima značenje vrline. Kritika ne može otuda biti jedinstvena djelatnost moći suđenja jer je njezino područje u kojem se kreće heteronomno. Autonomija uma s kojim otpočinje modernost u ideji slobodnoga subjekta uistinu je paradoksalna ideja zato što, kako sam Kant kaže na kraju ogleda o prosvjetiteljstvu, sloboda mišljenja cvate tamo gdje su ograničenja umu veća od prostora iskazivanja građanskih sloboda. Kao da se um umrtvljuje u republikanskome poretku, točnije kao da ulazi u stanje letargije i ne-volje za promjenom. U društvima spektakla danas, nezadovoljstvo oligarhijskim politikama postdemokracije stvara plodno tlo za izostanak kritičke građanske svijesti u izbornome procesu. Politička apatija proširila se u velikim razmjerima duž liberalnih poredaka demokracije.⁵⁷ Autonomija subjekta odvija se, dakle, u heteronomnome području društvenih, političkih i kulturnih interesa pojedinaca. Zajednički nazivnik uma ne može otuda biti izveden iz empirijskoga svijeta sukoba. Što preostaje jest aporija utemeljenja s onu stranu „prirode“. Ali uz dodatak da se um u tom transcendentnome stanju apriorno konstituira u značenju svrhovitoga djelovanja. Iz toga slijedi regulacija primarnih sukoba ljudi u prirodnome stanju. Umjesto duhovne prirode posredovanja, što je navlas-tito javnome (raz)umu, Foucault sada preokreće Kantovu logiku izvođenja, upućujući na paradoksalnost „našega doba“.⁵⁸ Nije li ipak ono najparadoksalnije u tome što se „povratak prirodi“ odigrao ne u Rousseaua, Diderota, enciklopedista ili čak i Kanta. Prosvjetiteljstvo je otkrilo prirodu da bi je

⁵⁷ Vidi o tome: Žarko Paić, „Politika bez ideologije? Sablasti postdemokracije“, u: *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, str. 20-62.

⁵⁸ Michel Foucault, *The Politics of Truth*, str. 24-25.

konstruiralo kao ideal, kult modernosti i sublimno Drugo naspram industrijske svakodnevice zapadnjačkih društava. Ali čitavo političko mišljenje dvadesetog stoljeća – od Carla Schmitta, Hannah Arendt do Jacquesa Derride i Michela Foucaulta – može se nazvati postfundacionalizmom „druge prirode“.⁵⁹ Pojmovi poput prijatelja-neprijatelja, *parrésie*, kontingencije, dispozitiva i slično svojevrsni su znak pobune tijela protiv uma, želje za slobodom bez druge vrste „maloljetnosti“ ili tutorstva, one pobune koja dolazi iz filozofijskog, odnosno metafizičkoga Zakona povijesti sa svim posljedicama od normiranja života do jezika zapovijesti, od snage utemeljenja do unaprijed postavljene svrhe politike. Nije slučajno da se ta pobuna protiv kraljevskoga puta filozofije kao metafizike svrhe odvija pod motom povratka tijelu u elementarnoj slobodi ljudskoga života.

Ako se kritikom definira „vještina dobrovoljne nepokornosti“ kao protuteža De la Boétievoj odredbi „dobrovoljnoga ropstva“, tada se sve tri razine kritike (znanja, moći i subjekta) usmjeravaju spram politike istine kao politike događaja. Nepokornost ne proizlazi ni iz čega drugoga negoli iz bestemeljnosti slobode. Vrlina hrabrosti odnosi se kao negacija nepravde, neistine i neslobode poretka u kojem diskurzivne formacije znanja djeluju kao dispozitivi moći već uvijek društveno ustrojenoga života. Drugim riječima, kritika na sebe preuzima zadatak mišljenja-djelovanja, teorije-prakse.⁶⁰ Ali to više nije moguće bez totalne promjene samoga života. Utoliko je Foucaultova kritika prosvjetiteljstva kao filozofskoga diskursa modernosti preokrenuti smjer Kantove kritike ljudske maloljetnosti i gubitka volje ili želje za slobodom u republikanskome poretku političke vladavine. Ono što se ovdje pojavljuje kao problem jest to što um sada gubi svoje transcendentalne sheme djelovanja, a sloboda uvjete mogućnosti racionalne kontrole društvenih događaja. Umjesto pojmova transcendentije i shematizma, svojevrsne stroge dedukcije teorije u praksi, na djelu je logika kontingentne slobode i singularnosti događaja samoga. Um se nadomješta heteronomnim kritičkim mišljenjem o znanju/moći subjekta kao diskurzivno određene strukture djelovanja, a sloboda umjesto paradoksalne sudbine buđenja i umrtvljivanja u okružju građanskih sloboda poprima karakter ontologije povijesnoga događaja. Moć uvijek izaziva protumoć u obliku otpora. Stoga je bjelodano da pitanje kritike uma kao pitanje prosvjetiteljstva „danas“ ima svoje značenje samo u odnosu spram pitanja o vladanju sobom i drugima (*gouvernementalité*).

⁵⁹ Oliver Marchart, *Die politische Differenz Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau and Agamben*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2010.

⁶⁰ Vidi o tome: Lawrence D. Kritzman, “Foucault and the Politics of Experience”, u: Lawrence D. Kritzman (ur.), *Michel FOUCAULT: Politics – Philosophy – Culture (Interviews and Other Writings 1977-1984)*, Routledge, London – New York, 1988., str. ix-xxv.

Vladanje kao tehnologija moći nije više izvanjsko načinu kojim se uspostavio subjekt u moderno doba. Štoviše, subjekt vladavine odgovara kritičkome načinu uporabe uma u tehničke svrhe vladanja Drugim. Krajnje radikalno, Foucault je u Kantovoj antropologiji kao znanosti pragmatičke uporabe uma u svrhu prosvijećene slobode vidio nešto fatalno. Um se, naime, pretvara u moć/znanje slobode oslobađanjem mogućnosti novih tehnologija vladanja. Jasno je samo po sebi da su to posljedice prosvjetiteljstva, njezini latentni oblici djelovanja u budućnosti. Tehnologija uma jest moć slobode djelovanja. Sve se to zbiva prema načelima racionalnoga upravljanja društvom i kontrolom društvenih subjekata/aktera u proizvodnji samoga života. Kada prosvjetiteljstvo završava u biopolitici vladanja Drugime na temelju „vještine dobrovoljne nepokornosti“, kritika nije više stvar moći suđenja u estetskome smislu. Ona postaje etičko-politički odgovor na stvaranje moći/znanja kao ideologije neoliberalne korporativne vladavine u kasnome kapitalizmu. Sve se dinamički postavlja u odnose, a kritika, umjesto utopijskoga mjesta budućnosti kao normativne sfere vrijednosti, ulazi u problematiziranje sadašnjosti. To je razlog zašto Foucault ničeanski i hajdegerijanski odbija logiku svrsishodne povijesti svijeta kao univerzalne sudbine zapadnjačke civilizacije. Zato umjesto tog „skrivenoga plana“ govori o događaju diskontinuiteta, reza, pukotine, čistoj kontingenciji povijesti. Heterotopije su odgovor na utopijsko mjesto Kantove kritike i njegove normativne neodređenosti spram složene zbilje sadašnjosti.⁶¹

3. Politika događaja: Subjekt kao „Briga za Sebe“

Doba prosvjetiteljstva nije isto što i racionalizam i modernost. Za Foucaultovo mišljenje, koje u razlici spram Frankfurtske kritičke teorije filozofiju ne vidi kao „društvenu teoriju“ u smislu negativne dijalektike, kao što je to bilo za Adorna, nego kao dijagnostičku kritiku sadašnjosti s obzirom na analizu tehnologija društvene moći/znanja, racionalizam je uspostava scijentizma u dispozitivu moći života, dok se odredba modernosti pokazuje mnogo složenijom konfiguracijom. Prosvjetiteljstvo je „filozofski ethos“ modernosti. Racionalizam pak pripada načinu kojim se uspostavlja tehnologija izgradnje subjekta putem institucija discipliniranja tijela. Um pokorava slobodu prisiljavajući ju da služi neljudskim svrhama zbog ideje kontrole života. Stoga je za Foucaulta osamnaesto stoljeće odlučujuće za budućnost ideje Europe i Zapada. Nemoguće je posve razgraničiti racionalizam, prosvjetiteljstvo i modernost. To je utoliko neplodan pothvat jer

⁶¹ Vidi kontekstualno o tome: Paul Patton, “Foucault and Normative Political Philosophy: Liberal and Neo-Liberal Governmentality and Public Reason”, u: Timothy O’Leary i Christopher Falzon (ur.), *Foucault and Philosophy*, Blackwell, London – New York, 2010., str. 204-221.

znanstveni duh kalkulacije, filozofski *ethos* i dinamičnost novoga u pohvali sadašnjosti čine složen sklop odnosa razlike i drugosti. Foucaultova kritika modernosti stoga ne pripada antiracionalističkome protuprosvjetiteljstvu. Nigdje u njega nema ni primisli o povratku nekom fantomskome duhu kulture poput Herderova „duha nacije“. Nije to nikakav esencijalistički partikularizam koji ideji kozmopolitske zajednice čovječanstva kao napretka u svijesti o slobodi (uma) suprotstavlja nacionalno-kulturalne posebnosti. Sadašnja slika fragmentacije Europe i zagovora čvrste nacije-države protiv globalizma i svjetske povijesti u znaku nestanka suverenosti ne odgovara nikakvome postmodernome kulturalizmu događaja. Nitko se otuda ne bi mogao pozivati na Foucaultovu epistemologiju politike za svoje posebne svrhe. Doba prosvjetiteljstva za Foucaulta označava izričito „formativni stadij za moderni humanitet“. ⁶² Kao što je i Marx uzdizao duh kapitalizma i liberalizma na vrh ideje napretka u odnosu na feudalni provincijalizam ograničenosti kretanja rada, tako i Foucault sljedeće fenomene smatra civilizacijskim dostignućima Europe i Zapada:

1. stvaranje buržoaskoga svijeta bogatstva i građanskih sloboda;
2. politički liberalizam;
3. zasnivanje modernih znanosti s korelativnim tehnikama;
4. organizacija društva na načelima racionalnosti i pragmatičnosti interesa;
5. uspostava povijesno-filozofijskoga djela u kojem moć, istina i subjekt sudjeluju u oblikovanju nove svijesti o sadašnjosti u povijesnome razvitku slobode

Sveza između filozofijske refleksije modernosti i prosvjetiteljstva proizlazi za Foucaulta iz onoga što je drukčije od Kantova pojma kritike. To je problematizacija prisutnosti/sadašnjosti. Vidjeli smo već da se odredba filozofije sada pojavljuje u svojevrsnoj blizini s Foucaultovim glavnim protivnikom kao, uostalom, i glavnim protivnikom čitavog francuskoga postrukturalizma. Dakako, riječ je o Hegelu. Ali njegovu definiciju filozofije kao svojega vremena sabranoga u mislima ne nadilazi Foucaultova problematizacija aktualnosti. Filozofija je sada postala diskursom „o“ modernosti i diskursom modernosti. Takav dvostruki intencionalni status filozofije mijenja i značenje kritike. Više to nije normativnost mišljenja s pojmom vrijednosti koji se nalazi u vremenskoj dimenziji budućnosti kao utopije. Umjesto toga susrećemo se s deskriptivnom ulogom filozofije kao diskursa toga „sada“ i „ovdje“. Iz same biti modernosti uopće dolazi do promjene u biti filozofije. Razlika između diskursa „o“ modernosti i diskursa modernosti pokazuje samorefleksivnu strukturu mišljenja.

Kada nastaje prosvjetiteljstvo, u razlici spram tradicije može se govoriti o epohalno novome odnosu mišljenja spram vlastita vremena. Misija filozofije u doba prosvjetiteljstva postaje upravo ono što Kant uzima za moto: *Sapere Aude!* Ako je ta promjena statusa filozofije na djelu, ulazimo u posve drukčije vrijeme koje obilježava subjektnost subjekta. No kako je moguće govoriti o subjektu „danas“ nakon njegove definitivne smrti u trojstvu rada, života i jezika (ekonomije, biologije i ligvistike), kako je to Foucault postavio još početkom 1960-ih godina u svom zacijelo najznačajnijem filozofijskome djelu *Riječi i stvari?*:

Tijekom čitavog 19. stoljeća kraj filozofije i obećanje skore buduće kulture bez sumnje su predstavljali jednu te istu stvar kao i misao o dovršenosti i pojava čovjeka u znanju. Danas činjenica da filozofija postoji i da se upravo bliži kraju i činjenica da se možda u njoj, ali još više izvan nje i protiv nje u književnosti kao i u formalnoj refleksiji postavlja pitanje jezika bez sumnje dokazuju da čovjek upravo nestaje. /.../ Čovjek je otkriće za koje arheologija naše misli lako utvrđuje recentni datum. A možda i skori kraj.⁶³

Subjekt i pitanje prosvjetiteljstva u Foucaulta na kraju misaonoga života postaje preokrenuti Kantov transcendentalni um u stanju ovladavanja onime što je preostalo od tehnologije sebstva. To što je preostalo nije ništa drugo negoli događaj filozofskog diskursa modernosti. Riječ je o *revoluciji*. S njom se dovršava proces prosvjetiteljstva u sferi mišljenja, etičko-političke uspostave moći/znanja i politike istine. Foucault taj događaj prepoznaje u jedinstvu diskursa (znanja) i dispozitiva (moći). Oboje je moguće samo pod uvjetom nečega što se ne može apriorno, a to znači logički-povijesno zasnovati filozofijski iz ontologije koja razlikuje prvi uzrok i posljednju svrhu. Umjesto onto-teologijskoga ustrojstva metafizike, unutar čijeg se iskustva može postaviti i pitanje o prosvjetiteljstvu, sada je sve na tome da se otvore mogućnosti drukčije i druge ontologije događaja. Ishodište se pronalazi u problematiziranju strukture i diskursa onoga što se događa u sadašnjosti. U tom smislu Foucault najavljuje digitalno doba. Sada virtualizacija događaja oblikuje strukture stvarnosti. Čiste singularnosti i kontingencije dolaze na mjesto reproduktivne prirode nužnosti istoga. To jednostavno znači da se vrijeme više ne pojavljuje kao problem života u kasnomodernim društvima. Aktualnost bez povijesnoga vremena ima pred sobom samo pitanje prisutnosti kao sadašnjosti. Pravi je problem stoga prostorno odvijanje singularnosti događaja. Taj topologijski obrat vidljiv je već u tome što heterotopije zamjenjuju utopije, a problematiziranje kritiku. Što je još preostalo od veličajne ontologije s kojom je

⁶³ Michel Foucault, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb, 2002., str. 411, 413. S francuskoga preveo Srđan Rahelić

Kant prosvjetiteljstvo shvatio izlaskom iz okovanosti mišljenja prirodom i tradicijom sputavanja subjekta? Foucault rastemeljuje njezine glavne kategorije i pojmove. Povijesnost odlučuje o njihovome novome značenju ili, pak, nestanku iz misaonoga obzorja. Moć sadašnjosti u kojoj filozofija postaje diskursom „o“ modernosti i diskursom modernosti preuzima sve što je preostalo od univerzalnosti i teleologijske sheme povijesti. Ponajprije se to odnosi na relativiziranje i kontekstualiziranje promjena koje su zahvatile humanističke znanosti (um) i dispozitive moći (slobodu) nakon Francuske revolucije. „Ontologija prisutnosti-sadašnjosti“ u svojem kritičkome vidokrugu neutralizira svu dosadašnju ontologiju. Na taj se način pitanje prosvjetiteljstva ne pokazuje samo u svjetlu izgradnje-razgradnje novoga društva i kulture modernosti. Postoji još nešto iznimno.

U raspravi „Što je *Aufklärung*?“ Foucault dolazi do zaključka da je tijekom povijesti zapadnjačkoga mišljenja do Kanta bilo tri pokušaja refleksije sadašnjosti. U prvome, Platon u *Državniku* sadašnjost misli kao doba svijeta obilježeno navlastitim značajkama konačnosti epohe svijeta; u drugome se sadašnjost ispituje zbog razotkrića znakova nadolazećega događaja kao što je to u Augustinovoj *Državi Božjoj*; u trećem pokušaju u Vicovoj *Novoj znanosti* sadašnjost se razmatra kao točka prijelaza spram novoga svijeta. Ukratko, Platonova misao o sadašnjosti odgovara grčkome shvaćanju konačnosti svijeta izvan kraljevstva ideja. Srednjovjekovni, kršćanski način mišljenja kod sv. Augustina još je uvijek samo preokrenuti platonizam jer se sadašnjost shvaća pripremom za budućnost onostranoga života kao duhovnoga savršenstva. Tek je treće rješenje, ono Giambattista Vicoa u paradigmatskoj knjizi novoga razumijevanja povijesti izričito vezano uz ideju vječne promjene stanja. Ta „tranzicijska“ teorija sadašnjosti uvodi u novo shvaćanje modernosti. Veličina je Kanta, prema Foucaultu, u tome što modernost ne misli iz ideje konstantne promjene bitka. Korak izvan te matrice u Kanta otpočinje kada se filozofija i djelo filozofa razmatraju u odnosu na uvjete spoznaje bitka, odnosno uvjete nastanka znanja o predmetu. To je ujedno nastanak novoga diskursa i refleksije o povijesti. Ali to je i specifična analiza sadašnjosti. S njom se otpočinje pisati povijest. Foucault u već navedenom pojmu *ethosa* modernosti dolazi do toga da Kantovu ideju prosvjetiteljstva određuje imenom, geslom i programom. Sve je to ono što najavljuje diskurs modernosti i što razlikuje prosvjetiteljstvo kao projekt od modernosti kao izvedbe. Da bismo pokazali tu epistemologijsku razliku – koja ima i svoje dalekosežne implikacije za Foucaultovu kritiku modernosti, te na koncu života za čin preokretanja Kanta u prevrednovanju kako prosvjetiteljstva tako i pojma modernosti – potrebno je preciznije iznijeti u čemu je razlika između projekta i izvedbe (performativa).

Mnogi će tumači reći da u raspravi i predavanjima o pitanju prosvjetiteljstva Foucault odjednom čini krajnje začudan i neobjašnjiv zaokret u argumentaciji. Naime, u objašnjenju pojma kritike u odnosu na revoluciju nalazi se jedno mjesto koje privlači posebnu pozornost. Razlika pojma *Aufklärung* i kritike proizlazi iz onoga što Foucault naziva saznanjem (*connaissance*), a radi se o povijesnoj artikulaciji znanja u doba nastanka modernih znanosti. Objektivizam, pozitivizam i tehnicizam današnjih tehno-znanosti potječu od razdoblja kada je utemeljen moderni svijet znanstvenoga pogona. Izgrađen je na istim načelima kao i tehnička organizacija industrijskoga rada. *Aufklärung* se otuda shvaća projektom nove situacije mišljenja. Znanstveno znanje o sadašnjosti njegov je glavni zamašnjak. Drugim riječima, u samoj je biti prosvjetiteljstva neizrečena ateleologijska postavka o mogućnostima usavršavanja ljudske prirode u smjeru neljudskoga. Znanosti iskorjenjuju ono zlo u čovjeku ukoliko istražuju prirodu njegove težnje za znanjem i vladavinom u odnosu na prirodu kao takvu. Teleologijski se moment ne može nikako isključiti osim tako da se u samome procesu rastemeljenja metafizike – a što Foucault čini na tragovima Nietzschea i Heideggera – ugradi nešto što može biti nadomjestak božanskoga kao ideje u povijesti ili pak neutraliziranje Boga s pomoću ideje samostvaralačkoga stroja napretka. U Foucaulta riječ je o dvostrukoj igri preokretanja i prevrednovanja. Prvo se preokreće teologijski i racionalistički pojam prirode, a potom se prevrednuje metafizički pojam cilja i svrhe povijesti. U oba slučaja riječ je o odnosu u konstelaciji snaga znanja (uma) i moći (slobode). Posredovanje između tog preokrenutoga kantovstva moguće je izvesti jedino uvođenjem ključnoga pojma francuskoga poststrukturalizma koji je destilirana iz Heideggerova glavnoga pojma druge faze mišljenja. Riječ je o pojmu *događaja* (*événement*).⁶⁴

U istraživanju pojmova legitimacije povijesnih načina uspostave znanja o događaju povijest dobiva ono što hermeneutika od Diltheya naziva smislom. No Foucault uvjerljivo pokazuje da prosvjetiteljstvo nije moguće sagledati samo u artikulaciji novoga znanja o čovjeku i njegovoj povijesti. Odlučujuća postaje moć s kojom se znanstveno znanje preoblikuje u način ili umijeće vladanja (*gouvernementalité*) samoga subjekta. Vidjeli smo da subjekt za Foucaulta nije individualni subjekt kao za psihoanalizu, niti pak kolektivni subjekt kao za različite sociološke teorije koje su na tragu fenomenologije krenule u istraživanje intersubjektivnoga jastva u društvenim odnosima. Umjesto klasičnoga pitanja Kantove transcendentalne

⁶⁴ Vidi o tome: Michael A. Peters, *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism: Between Theory and Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 2001., Oliver Marchart, nav. djelo i Stephan Moebius i Andreas Reckwitz (ur.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2008.

filozofije o legitimnosti uvjeta mogućnosti spoznaje moći same – a znamo da taj pojam dolazi iz pravnih znanosti te da ga u drugoj generaciji Frankfurtske kritičke teorije nastavlja Habermas – obrat se sastoji u tome da na njegovo mjesto zasjeda neprevedivi pojam *eventualizacije* ili događajnosti (*éventualisation*).⁶⁵ Logika nadomjeska u promjeni označitelja svodi se, dakle, na sljedeće: legitimnost pretpostavlja pitanje što jest znanje, svijest, teorija o predmetu spoznaje, dok se događajnost događaja u svojoj kontingentnosti i singularnosti može razumjeti postavljanjem pitanja kako se događaj uopće događa. *Quodittas* (štostvo) se nadomještava *quidditasom* (takovošću). Svaki je događaj u svojoj događajnosti jedinstven i neponovljiv. Umjesto autonomije subjekta kao nositelja ideje svjesnoga i apriornoga označitelja povijesnoga kretanja u beskonačnost, susrećemo se s heteronomijom događaja. Samo povijesno zbivanje postaje neizvjesnost i nemogućnost predviđanja situacije bez poznavanja kako djeluje sklop znanja-moći i moći-znanja u datoj konstelaciji snaga.

Povijesno zbivanje određeno je događajnošću događaja. Stoga je, kao i u Marxa, povijest ponajprije pitanje odnosa između tehnologije (proizvodnih moći) i subjekta (društvenih odnosa). Kada se to ima u vidu, razvidno je da novi pojmovi zamjenjuju stare, ali ne tako da sve ostaje isto. Radikalnom promjenom ontologijskoga statusa mijenja se način mišljenja. Moć, biopolitika i praksa dovode do toga da se sam život u svojoj singularnosti i kontingenciji nastoji kontrolirati različitim povijesno oblikovanim tehnologijama sebstva, od grčko-rimske etike kao egzistencije do kršćanskoga pastoralnoga vodstva i zapovijedi. Umjesto discipline i poslušnosti sada se u samo središte postavlja nova tehnologija vladanja koja postaje vrlinom ili „umijećem dobrovoljne nepokornosti“. Prosvjetiteljstvo kao kult razuma nužno mora kritičku praksu dovesti do nove tehnologije ovladavanja prirodom. No uz prirodnost same prirode kao objekta prirodnih znanosti, još je važnije nadzirati ljudsku prirodu u njezinoj nepredvidljivoj kontingenciji slobode koja nigdje ne može imati vlastiti temelj. S prosvjetiteljstvom otpočinje projekt modernosti. No Foucault će razdvojiti prosvjetiteljstvo od modernosti, ali ne kao razliku ideje i prakse, već u značenju ontologijske razlike kritike i revolucije u Kanta, a u drugome obratu bit će to temeljna razlika između projekta uma i izvedbe (performativa) slobode. Za razliku od kauzalno-teleologijskoga modela prosvjetiteljstva u Kanta – jer uvijek je riječ o onome što Foucault naziva „kauzalnim vrijednostima“ iz kojih proizlaze i ekonomski determinizam povijesti (Marx) ili neizbježnost i nužnost psihološke strukture čovjeka u modernome društvu (Freud) – bavljenje poviješću kao događajnošću događaja zahtijeva prom-

jenu spoznajnoga ishodišta. Uvođenje pojmova čistih singularnosti dokida univerzalne kategorije, a slučaj koji se suprotstavlja nužnosti upućuje na *mrežu singularnosti*. Iz toga proizlaze sljedeće pojmovne artikulacije: (a) različiti tipovi odnosa, (b) različite forme nužnosti i (c) heterogenost. Naravno, odbaciti načelo kauzalnosti i teleologije u potpunosti bilo bi ravno diletantizmu, jer suvremena teorija znanosti, s obzirom na dosege fizike, biologije i kemije, upućuje na teorije determinističkoga kaosa i složenosti (*complexity theory*).⁶⁶ Stoga je umjesno govoriti o Foucaultovoj upotrebi onoga što nije tek kvazi-transcendentalnost iskustva, ali jest nešto drugo: *singularna pozitivnost*, gdje svaka stvar ima svoj vlastiti uzrok. Utoliko u doba heterogenosti i heteronomije, priroda funkcionira u svojoj složenosti kao emergencija moći, a Foucaultova kritika univerzalija smjera naposljetku kritici čitave filozofije povijesti sa stajališta autonomije samoga događaja istine, politike i subjekta.

Kako onda valja poredati razine ili misaone tendencije u Foucaultovu razvitku do konačne faze hermeneutike subjekta? Na temelju dosadašnjih analiza moguće je postupiti ovako. Analogija s Kantovom transcendentalnom (kritičkom) filozofijom uma, Nietzscheovom kritikom historicizma i Marxovom kritikom političke ekonomije života može se sažeti u ovome trojstvu:

1. arheologija znanja = diskurzivna formacija povijesti;
2. genealogija moći = dispozitiv života kao umijeća vladanja sobom i Drugima;
3. strategija politike istine = događaj života kao politike tijela (biopolitika i biomoć).

Moć i znanje tvore biokibernetiku moći unutar disciplinarnoga modernoga društva. Kako bi takvo društvo uopće moglo djelovati potrebne su primjerene tehnike, odnosno tehnologije i ideologija koja se ne zasniva na proizvodnji tzv. lažne svijesti, nego na konstrukciji legitimne moći. No ta se moć više ne artikulira izvan ili iznad svijesti i znanja načelno slobodnoga pojedinca na kapitalističkome tržištu. Umjesto Panopticona, s kojim se nadziru pojedinci kolektivno ustrojeni u masu unutar institucije, nova situacija usponom neoliberalizma u ekonomiji i politici, kao i nastankom novih tehnologija informacija, omogućila je promjenu u tehnologiji nadzora ljudskoga tijela. Dakako, sve je to prijelaz u analizi odnosa moći, tehnologije i znanosti u novim društvima koje je Deleuze na tragu Foucaultove hipoteze nazvao *društvima kontrole*.⁶⁷

⁶⁶ Mark Olssen, Foucault as Complexity Theorist: Overcoming the problems of classical philosophical analysis, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 40, br. 1, veljača 2008., str. 96-117.

⁶⁷ Gilles Deleuze, „Postscript on the Societies of Control“, *October*, Vol. 59 (zima 1992.), str. 3-7.

Kada, dakle, govorimo o razlikovanju prosvjetiteljstva kao filozofskoga projekta i modernosti kao programa izvedbe, tada je potrebno preokrenuti poredak kategorija. Singularnost događaja označava prekid s logikom apirornosti uma. Drugim riječima, Foucault ne smatra da je prosvjetiteljstvo u razlici spram modernosti nova epoha ili era, vremensko razdoblje. Njegova teorija modernosti polazi od povijesne kontingencije i diskontinuiteta. A to pretpostavlja drukčije razumijevanje sklopa odnosa znanja, moći i istine subjekta. Prosvjetiteljstvo je uistinu u svojem radikalnome stvaranju pretpostavki za vladavinu uma u povijesti otvorilo mogućnosti da se modernost uspostavi kao mreža konfiguracija racionalizma i tehno-znanstvene logike proizvodnje života u svim sferama. Ali između prosvjetiteljstva i modernosti ne postoji čvrsti kauzalno-teleološki model djelovanja. Nedvojbeno, postoji ono što povezuje ta dva pojma, a riječ je o novome *ethosu*. Ipak, kao što *ethos* prosvjetiteljstva krase nepokornost spram autoriteta tradicije i vladavina subjekta s ishodištem u autonomiji uma, tako i *ethos* modernosti presudno određuje analitika konačnosti.

Za Foucaulta je stoga modernost ono što Baudelaire kao prekretni umjetnik kraja devetnaestog stoljeća upisuje u tkivo jedne psihogeografije zapadnjačke kulture. To je svijest o diskontinuitetu vremena, raskid s tradicijom, osjećaj novosti, vrtoglavica prolaznosti, život u trenutku. Biti moderan za Baudelairea, a isto vrijedi i za Arthura Rimbauda, znači slijepo ne prihvaćati vječito kretanje. Namjesto toga, važno je imati stav o tome da vječnost nije onkraj sadašnjosti. Ona se smješta u aktualnosti zbivanja. Sjetimo se da Hegelov *nunc stans*, koji treba razlikovati od tzv. „loše beskonačnosti“, više ne dolazi iz visina filozofije. Umjesto kraljevstva uma, sam je život u industrijsko doba postao čisti dinamizam, totalna mobilnost i vječna sadašnjost. Modernost se otuda pretvara u novi „heroizam“, jer biti moderan znači naposljetku biti ekscentričan, aktivan, novi i bezuvjetno posvećen vlastitome tijelu kao umjetničkome djelu. U tom pogledu se modernost, kako je ocrtao Foucault, izjednačava s pojmom *transfiguracije svijeta*.⁶⁸ U čitanju Baudelaireova ogleđa „Slikar modernoga života“ Foucault iskazuje pohvalu poetsko-imaginacijskome razmještanju subjekta izvan središta autonomne svijesti. Utjelovljenje istine modernoga čovjeka ne nalazi se nigdje izvan toga svijeta. Njegove su tajne tu, a ne negdje s onu stranu stvarnosti. U toj začudnoj svezi *transgresije* života i transfiguracije svijeta – a pojam je preuzet od Georgesa Bataillea i Pierrea Klossowskoga – čini se da Foucault pojmu modernosti podaruje estetski doživljaj i osjećaj. I u tome je, premda se to čini paradoksalnim, na tragu Kanta iz *Kritike moći suđenja*.

Budući da se prosvjetiteljstvo pojavljuje projektom onoga što dolazi iz budućnosti, ali se događa u sadašnjosti kao moć/znanje nove proizvodnje formi života, očito je da projekt pretpostavlja ozbiljenje vlastite ideje u vremenu estetski shvaćene modernosti. Kantu je imaginacija predstavljala mogućnost proširenja moći suđenja izvan granica čistoga i praktičkoga uma. Model modernoga čovjeka za Foucaulta zbog toga ne može biti anonimni radnik ili subjekt vladavine kapitalistički organiziranoga društva u liku buržuja. Binarne opreke poretka više ne određuju biopolitiku kasnoga kapitalizma. Nije to ni masa što se uspinje na pozornicu početkom dvadesetog stoljeća u znaku tiranije jednakosti slobode i uma, kada se visoka kultura demokratizira u industrijskome pogonu svakodnevice. Naprotiv, subjekt modernosti u svojoj totalnoj izvedbi (performativu) vrijednosti s onu stranu etičko-političkih granica normalnosti jest umjetnik. Po tome je Foucaultova kritika modernosti u znaku aporije i paradoksa. Kako se može govoriti o pozitivizmu, tehnicizmu i diskurzivnim tehnikama masovne propagande u moderno doba, ako je estetska modernost ona koja nadilazi sve postojeće granice „dobroga ukusa“ i društvene prihvatljivosti u okovima viktorijanskoga morala građanske klase?

ZAKLJUČAK

Ako ne postoji neka univerzalna ljudska priroda koju treba osloboditi od opsjednutosti zlih sila, čini se da je zadaća filozofije kao diskursa modernosti svedena na praksu kritike same aktualnosti. No ako nema, nadalje, nikakve postulirane svrhe ni cilja u nedoglednoj budućnosti, ako su utopije u svojem obećanju svijetle budućnosti spasa izgubile smisao i vjerodostojnost u dvadesetom stoljeću ne samo zbog političkih promašaja u izgradnji slobodnoga društva, preostaje univerzalnost slobode premjestiti u posljednju zonu eksperimenta *nepokorivosti života*. Sloboda sada umu određuje njegove granice, a ne kao što je to bilo u Kantovu odgovoru na pitanje o prosvjetiteljstvu. Već je u tome bjelodano preokretanje kao prevrednovanje mišljenja koje otpočinje s pitanjem o univerzalnoj ljudskoj povijesti. Za Kanta je, naime, prosvjetiteljstvo aktualno doba samorazumijevanja čovjeka iz duha (prirodnih) znanosti. Utoliko je prosvjetiteljstvo odgovor na pitanje što čovjek jest, što može znati, što treba činiti i čemu se ima nadati. Foucault se, međutim, u svojoj kritici kao problematiziranju aktualnosti na ishodu modernosti više ne može orijentirati u takvoj matrici mišljenja. Iza prosvjetiteljske težnje za napretkom povijesti stoje ruševine. Gotovo smo u kušnji da uputimo na Benjaminovu interpretaciju slike Paula Kleea *Angelus Novus* u njegovoj 9. *Povijesno-filozofijskoj tezi*, u kojoj govori o napretku kao katastrofi te o nemogućnosti povratka na ishodište.⁶⁹ Stoga valja promijeniti smjer mišljenja. Prosvjetiteljstvo više ne može biti jednoznačan pozitivan odgovor na pitanje o budućnosti subjekta u kozmopolitskome poretku svijeta kao jedinstvenoga horizonta ljudske kreativnosti. Ono jedino može biti pitanje o kontingentnoj „prirodi“ događaja same slobode u svijetu totalne moći/znanja. Tehnologija uvjetuje granice slobodi, a ne obratno. Kada je tome tako, za Foucaulta se kritika pokazuje genealogijskom po formi, a arheologijskom po metodi.

⁶⁹ Walter Benjamin, *Novi Anđeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008. S njemačkoga prevela i izabrala Snješka Knežević, str. 117-118.

Povratak Kantu nipošto ne može više biti shvaćen u smislu toga da je Foucault na kraju u promišljanju vladavine subjekta samim sobom i Drugima doživio samokritiku vlastite filozofije. Rekli smo već da je stvar u preokretanju označitelja. Sloboda dolazi na mjesto uma, a moć tehnologije kao događaja određuje granice politici istine. Skeptički i pomalo rezignirani stav radikalnoga otpora i subverzije u djelovanju koje Foucault pripisuje borbi za ljudska prava kao posebna prava (žena, homoseksualaca, rasnih i etničkih manjina u suvremenom svijetu) ne umanjuje važnost borbe za ono istinsko političko protiv izopačenja smisla politike u korporativnome svijetu neoliberalne vladavine (*gouvernementalité*) kapitalističkoga načina proizvodnje. Ipak, preokretanje metafizičkoga načina mišljenja još uvijek nije radikalni obrat prosvjetiteljstva. Kant je još 1784. zapisao da je posrijedi hrabrost uporabe vlastitoga razuma protiv tiranije i dogmatizma neljudske političke moći. No pitanje o prosvjetiteljstvu „danas“ ne može biti samo preokretanje Kanta radi povratka njegovu misaonome nasljeđu. Mora se dogoditi i čin prevrednovanja onoga što jest „smisao“ prosvjetiteljstva uopće, a što Foucault i protiv samoga Kanta postavlja u središte rasprave. Pitanje se svodi na događaj revolucije mišljenja (uma) i na događaj obrata svijeta (slobode) s onu stranu moći/znanja kojim tehnološko i neoliberalna biopolitika „danas“ nadilaze sve ono ljudsko i svojstveno metafizičkome određenju čovjeku. Olako zaboravljamo da je za Kanta i prosvjetiteljstvo odgovor na pitanje o povijesnome napretku čovjeka bio u razvitku znanosti i slobode korištenja uma u autonomne svrhe suđenja o dobrome, istinitome i lijepome. Sve to više ne može biti zadaća Foucaultove kritike modernosti. Naprosto više ne može biti samorazumljivo što je to čovjek. Jednako tako, nikakva nam antropologija u ovome ili onome pragmatičkome vidu više ne daje smjer mišljenja o tehnologiji stvaranja „novoga života“. Biopolitika postaje pravo pitanje o smislu i granicama prosvjetiteljstva. Na jednom mjestu predavanja o tome što jest naša sadašnjost, Foucault nedvosmisleno kaže:

No, u modernoj i suvremenoj filozofiji postoji i jedan drugi tip pitanja, jedan drugi oblik kritičkog ispitivanja: onaj čije rađanje vidimo upravo u pitanju *Aufklärung* ili u tekstu o Revoluciji. Ta druga kritička tradicija ne postavlja pitanje uvjeta u kojima je moguća istinita spoznaja, to je tradicija koja postavlja pitanje: Što je to aktualnost? Koje je aktualno polje naših iskustava? Koje je aktualno polje mogućih iskustava? Ovdje nije riječ o analitici istine, riječ je o onome što bismo mogli nazvati ontologijom sadašnjosti, ontologijom aktualnosti, ontologijom modernosti, ontologijom nas samih.⁷⁰

⁷⁰ Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982-1983)*, str. 28.

Naša sadašnjost nije u znaku prosvjetiteljstva. Ona je realizirani tehnoracionalizam sistematskoga ludila modernosti koje umjesto pitanja o čovjeku i njegovim mogućnostima, onoga što Foucault naziva „ontologijom nas samih“, zatvara poglavlje o kontingenciji i slobodi čovjeka. Njegova se „svrha“ i „cilj“ ne nalaze u onome što nadolazi, nego u premještanju u tehnosferu. A time postaje jedino važno imati znanje/moć za transfiguraciju svijeta u formi biopolitičkoga objekta/stvari. Problem je u tome što moć kao povijesno određena konstelacija odnosa postaje ono neljudsko samo bez svojega sublimnoga Drugoga – konstelacija *Stvari* same. Što je naposljetku ta čudovišno nesvodljiva *Stvar* sama? Ništa drugo nego taj subjekt prosvjetiteljstva s kojim briga za sebe postaje posljednji testament jedne antropologije koja više ne može dokazati po čemu je pragmatičko služenje slučaju bolje od žrtvovanja za budućnost ljudske vrste! Da, problem je u tome što je Foucault na tragu Heideggera odavno izrekao onu bitnu misao čitavoga prevrednovanja metafizike, a ta je da je čovjek na kraju svojih povijesnih mogućnosti. Rad, život i jezik u tehnoznanstvenoj konstrukciji objekta dovodi subjekt do vlastita prevrednovanja. To je subjekt bez vlastita sublimnoga objekta, bez vlastita svijeta, bez onoga što mu je povijesno bila zadaća. Pitanje prosvjetiteljstva jest pitanje o umu i slobodi kao događaju revolucije sadašnjega svijeta zbog toga što je aktualnost ili modernost ovoga svijeta njegova posljednja granica (*hora*). Problem je modernosti u tome što je njegovo vrijeme totalna mobilizacija rada, života i jezika čistoga događaja promjene u stabilnosti. U samome srcu tog kruga nalazi se bezdan ništavila. Foucault je povratkom Kantu i hermeneutici subjekta samo još više pokazao da svako preokretanje i prevrednovanje uma i slobode mora raščistiti s pitanjem o uvjetima mogućnosti povijesti nakon njezine tehničke konstelacije čovjeka u radu, životu i jeziku. Što preostaje od povijesti u doba tehničke realizacije „politike istine“? Zacijelo to da taj nesvodljivi ostatak prosvjetiteljstva zaslužuje promišljanje o moći koja će slobodi zajamčiti otvoreni prostor drukčije vladavine uma u ovo doba entropije i kaosa. Nije mnogo, ali više ne treba očekivati.

**FOUCAULT,
MOĆ I KAZNA:
TIPOLOŠKA SKICA ZA
FUKOOVSKU
ANALITIKU
KAŽNJAVANJA***

doc. dr. sc. Krešimir Petković
Sveučilište u Zagrebu
Fakultet političkih znanosti

Prilog se bavi istraživanjem veze moći i kažnjavanja kod Michela Foucaulta. Nakon što se definiraju pojmovi moći i kažnjavanja, specificira se pristup odnosno čitanje Foucaulta, za potrebe ove sheme, kao autora koji može poslužiti generiranju hipoteza za društvene znanosti, nasuprot psihoanalizi Foucaulta ili njegovoj ničeanskoj filozofiji. U središnjem se dijelu rada vrste moći kod Foucaulta povezuju s oblicima kažnjavanja: suverena moć s kažnjavanjem tijela, disciplinarna moć s njegovim dresiranjem i nadzorom, biopolitika s tanatopolitikom populacije, oblici sakralne i sekularne gubernamentalnosti s egzomologezom/pokorom i responzibilizacijom te delezovski postskript o društvu kontrole s isključivanjem. Potonji je dio naknadno iskazanih metodologijskih naputaka: o suvremenosti Foucaultove sheme, o potrebi da se o moći i kažnjavanju misli ujedno široko i empirijski te o potrebi da je se ne dogmatizira i da se ne zatvore normativne i političke perspektive o kažnjavanju. Zaključak kao protutežu povezuje poslovicu na jidišu i Heideggera: moć i kažnjavanje prvo treba razumjeti da bi ih se mijenjalo. Foucault nam i dalje pomaže u tome.

* Sljedeći se prilog izdvaja po tomu što su izvori te cjelokupan popis korištene literature izvedeni prema tzv. „harvardskom“ principu navođenja. Kako nismo – shodno prirodi autorskog pristupa – odlučili usklađivati taj način navođenja s preostala dva priloga, u njemu ostaje stanovita grafička disproporcija u odnosu na njih. Ipak, držimo da je i na taj način istaknuto posebno politološko metodološko polazište, za razliku od tradicionalnijeg filozofijskog pristupa ostale dvojice autora (op. uredništva).

UVOD

Foucaultovo bavljenje kažnjavanjem dobro je poznato. Poznat je i njegov aktivizam u Skupini za informacije o zatvorima (*GIP*), kao i koke-tiranje s političkim trenutkom francuskoga maoizma. Poznat je jezik rata kojim je pozivao na borbu protiv institucija. Njegov se teorijski interes za kažnjavanje gradio ranih 1970-ih i kulminirao u *Nadzoru i kazni*, jednoj od njegovih impresivnih studija, objavljenoj 1975. U samim počecima njegove profesure na prestižnom Collège de France, serija predavanja *Volja za znanjem* povezala je epistemološku problematiku s agonističkim pravosudnim procedurama u funkciji kazne. Iz Nietzscheove perspektive, posrijedi je mnemotehnika, a iz Foucaultove pokušaj da se donekle empirijski prati Nietzschea, skicirajući povijest zapadne duše koju je rečeni Nijemac, nasuprot engleskim psiholozima, zahvatio svojim prodornim genealogijskim tumačenjima.

Međutim, ima nešto u tome da je davao u detalju. Istina, kao kod Gadamera, pažljivog čitatelja Platona, izranja u razgovoru mimo volje i diskursa pojedinih sudionika. Ili se pak ključni problemi pojave mimo uspavlivanja dugih monografija, u kratkim formulama, iznuđenim odgovorima i prigodnim esejima, življenjem diskursu predavanja te perifernim i zaboravljenim fragmentima. Toga kod Foucaulta ne manjka. Površno i gotovo analfabetsko poznavanje Foucaulta još je jedno opće mjesto koje ima svoju funkciju na akademskom tržištu, a možda i širu, metafizičku, barem ako se prihvate teodiceje lajbnicovskog tipa. To se može razumjeti, ali što se ovoga priloga tiče, to takve priloge ne opravdava: on će se stoga besramno referirati i na slabije osvijetljene dijelove Foucaultova opusa.

Struktura priloga je sljedeća. Obrazlaže pristup problemu koji nije samoevidentan, profilirajući ga pomoću kratkog suprotstavljanja alternativnim pristupima. Prikazuje tipove moći koji se mogu egzegetski ekstrahirati iz Foucaultovih knjiga, predavanja i istupa, povezujući ih s modalitetima

kažnjavanja. Toj kvaziuzročnoj shemi na relaciji moć-kažnjavanje, sasvim fukoovski, prilaže načela metodologijskog opreza. Prostor i prilika ne dozvoljavaju mi više od pregnantnog stila koji na površini pribjegava poetskom izričaju i zgusnutoj anegdotalnosti, dok za bogatiju elaboraciju u drugom kontekstu upućujem na jedinicu literature koja bi barem u nekom obliku u skorije vrijeme trebala ugledati svjetlo dana.

Pojmovni okvir: Moć i kažnjavanje

Lord Acton u devetnaestom je stoljeću skovao normativnu devizu o tome kako moć kvari. Ona se do danas prigodno citira: apsolutna moć kvari apsolutno, a veliki su ljudi „gotovo uvijek“ loši ljudi. Slično je govorio i Niebuhr, a na svoj način i Kissinger, tvrdeći da moć privlači i opija, kao ultimativni afrodizijak. Normativne su maksime poučne, kao i psihologijske elaboracije sivih eminencija već definicijski prljave realpolitike međunarodnih odnosa, no pitanje je ovog priloga kako, kroz fukoovsku analitičku prizmu, shematski povezati moć – jedan od tradicionalno najvažnijih i „najvećih“ politoloških pojmova – s kažnjavanjem?

Prije no što se pozabavim Foucaultom, propedeutički poželjno razjašnjavanje temeljnih pojmova zaslužuje tako nekoliko critica. Što je uopće kazna, a što moć, pa da kvari i opija? Izazovan i širok pojam kazne – na stranu mazohizam i samokažnjavanje, dok će o povijesnim pokorama poput fukoovske egzomologeze, u sivoj zoni između privatnog i javnog, biti riječi – može se formalizirati uz pomoć nekoliko elemenata: protuvoljno nanošenje nekog zla ili neugode u sferi života i tijela, ekonomije ili slobode, koje obično, ali ne uvijek, snažnija instanca nanosi slabijoj, uz više ili manje uspješnu pretenziju na političku legitimnost i najčešće neku vrstu implicitnog ili eksplicitnog penologijskog racionaliziranja procedure, uz goli moralizam *just deserts* retribucije ili ideologijsku viziju o zaslužnima i krivima. Potonja se procedura naime primjenjuje na one koji su prekršili određene norme koje definiraju ponašanje kao kažnjivo ili, tim gore za njih, naprosto pripadaju kategoriji koju treba kazniti prije svakog (zlo) djela pojedinca ili skupine. O temeljnom pojmu kaznene politike koji nas prati od početaka civilizacije – koliko mi je poznato, nema društva koje na neki način ne kažnjava prijestupe, a kazniti nekoga najteža je stvar na svijetu, upozoravao je Foucault u svojim manje poznatim očitovanjima (Foucault 2000a, 464; Foucault 2001a) – neću dalje trošiti riječi niti zadržavati čitatelja referencama, jer je svrha priloga govoriti o Foucaultu, a ne ponuditi pojmovnu raspravu o kazni. Bit će dovoljno primijetiti da za potrebe ovog teksta uvažavam, u granicama mogućnosti općega pojmovnog

mišljenja koje nas u zapadnoj civilizaciji, a valjda i šire, oblikuje barem od Grčke naovamo (Frejdenberg 1986, 103-114), nominalističku primjedbu Ruschea i Kirchheimera kako kazna kao takva ne postoji (Rusche i Kirchheimer 2003, 5). Foucault je nastavljajući tog nominalizma, koji u svojim genealogijama razmatra precizne modalitete kažnjavanja u povijesnom kontekstu. Pitanje je mogu li se svi tipovi moći koje je Foucault ponudio i koje ću sam konstruirati povezati s veoma širokim pojmom kazne što sam ga naveo, no pokušat ću, misaonog eksperimenta radi, to učiniti.

Što se pak pojma moći tiče, također vrijedi primjedba još jednog političkog teoretičara vezanog uz Frankfurtski institut u američkom egzilu: teško je pa i nemoguće reći bilo što novoga o temi kojom se na svoj način bavi valjda svaka rasprava političke znanosti u najširem smislu riječi, napomenuo je Neumann u eseju uključenom u *Demokratsku i autoritarnu državu*. Za naše potrebe, počevši od Weberova kamena temeljca, riječ je o mogućnosti da se nametne nečija volja u društvenom odnosu unatoč otporu i suprotnom interesu onih koji su u tom odnosu podređeni. Snažnije sociološki orijentirani pristupi teoretizirali su o osnovicama moći – moć je, kako je primijetio Weber, „sociološki amorfná“, odnosno može počivati na različitim izvorima – pa i razvili cijelu povijest moći s obzirom na njezine modalitete i njihove kombinacije, kao kod Michaela Manna koji razlikuje vojnu, ekonomsku, političku i ideološku komponentu moći, dok su se politolozi poput Dahla bavili empirijskim analizama lokalnih procesa odlučivanja da bi došli do zaključka koji povezuje ideologiju pluralizma s udžbeničkom sociološkom opservacijom kako je moć ravnomjerno raspoređena u društvu, a koalicije se raspoređuju ovisno o temi odlučivanja. Prigovori su upozorili na drugo lice moći, strukturiranje dnevnog reda i neodlučivanje o važnim temama, a priča o trećem licu moći, formiranju samih preferencija kao području operacija moći, u raspravi je naišla na prigovor da je riječ o epistemološki dvojbenom i politički nekorektnom patroniziranju (kako si uzeti za pravo određivati što su nečije stvarne preferencije) (Hay 1997).

Fukoovski se okvir – obično u stereotipno reproduciranom meniju iz prvog sveska *Povijesti seksualnosti* koji nudi analitiku disciplinarnu moći kao kapilarne pojave što nam dolazi odozdo, fluidne i povezane s taktički polivalentnim diskursima, ukrašene s ukratko razrađenom i ubrzo napuštenom koncepcijom biomoći populacijâ – nadovezuje na tu naraciju, pojavljujući se negdje pri kraju priče o licima moći u diskursu anglosaksonske zainteresirane akademske ljevice, ali i pomalo skeptične kad je riječ o Foucaultu, najčešće s manjkom razumijevanja za ono što on doista nudi. Moć u svom četvrtom licu jest posvuda jer dolazi odasvud, i tako

dalje. Još uvijek začinjena jezikom rata koji kao viši rodni pojam nudi strategiju koja kodira odnose sila u društvu kao rat ili kao moć, no već okrenuta pojmovnom dvojcu moć-otpor (umjesto starijeg rat-neprijatelj), analitika moći ponuđena je u posljednjoj Foucaultovoj knjizi iz 1970-ih, ujedno i posljednjoj prije dvije objavljene 1980-ih gotovo u smrtni čas, iz izmijenjenog projekta koji je tom istom knjigom započeo (Foucault 1976). Ideja ovog priloga jest da je moć – kod kasnijeg Foucaulta (1980-e) u pravilu temeljno epistemološki stilizirana kao „igra“, a ne kao „rat“ (rane 1970-e), mjesto slobode i otpora, koji nije potpuno zatvoren silom – pokazati kako Foucault nudi znatno bogatiju tipologiju moći od zasljepljujuće pamfletske analitike iz sredine 1970-ih. Tako, vidjet ćemo, imamo obećavajuću nominalističku kombinaciju za istraživanje: odnosa moći koji su kontingentni i poprimaju bitno različite oblike te procedura kažnjavanja za koje vrijedi slično. Moć obuhvaća i silu suverena i diskurs psihijatrije, a kazna je i javno odsijecanje uha i globa, te disciplinarni tretman odvikavanja od alkohola i slanje u kaznenu koloniju. Drugo, kako ću pokušati pokazati, ili barem heuristički skicirati, ovisi o prvome. Moć kod Foucaulta oblikuje kažnjavanje (drugim riječima: bez specifičnih odnosa moći ne bismo imali prakse kažnjavanja kakve imamo). Dio priče je i ekonomija, kao i drugi slojevi kulturalne dinamike i ljudskog života u zajednici koji se mogu izlučiti u društvenoznanstvenoj analizi, i ne samo u njoj, ali u ovim ih okvirima stavljam u metodologijske zgrade (drugim riječima: izvan specifične ekonomije, ne bi bilo određenih kazni, ali to me u ovim okvirima ne zanima kao predmet analitičke pažnje). Skroman podnaslov govori pak o shemi koja se mora empirijski ispitivati, što je uostalom bio Foucaultov pristup, unatoč svim prigovorima njegovoj retorici i disciplinarnim prigovorima koji su upućeni pojedinim studijama. Paul Veyne je to ispravno učio: Foucault je bio jedan od velikih skeptika dvadesetog stoljeća. No upravo zbog nesporazuma koje i dalje neumorno izaziva, smatram potrebnim u nekoliko riječi obrazložiti pristup Foucaultu u okvirima ovog teksta.

Kako pristupiti Foucaultu? Od psihoanalitičkog slučaja preko posljednjeg filozofa do nevoljkog sociologa moći i kazne

Filozof s maskom, posljednji filozof ili filozof koji to nije, „nemogući objekt“ prema riječima jednoga mudrog teoretičara etnografije, Muzil iz autofikcije Hervéa Guiberta, prijatelj koji mu nije spasio život i koji je impresivnu kućnu oružarnicu bičeva i maski kombinirao s mračnim krstarenjima noćnim životom grada, a mazohizam deklarirao ne kao žudnju, nego kao epistemologiju sebstva, potragu filozofa za istinom.

To je jedno od Foucaultovih lica. Ili možda dva. Foucaultovo bavljenje kažnjavanjem u toj se perspektivi može shvatiti kao nešto na razmeđu privatne patografije i dosljednog pothvata posljednjeg filozofa. Mnogi nisu razumjeli da je kontroverzna biografija Jamesa Millera, unatoč nimalo laskavom tonu, ipak o posljednjemu, a ne isključivo o prvom (Miller 1994; 2012). Kao i u slučaju Pierre Rivièrea, obrađenoga od Foucaulta i njegovih seminarista i maestralno tretiranog u Alliovom filmu iz 1970-ih – jedan budalaš, napomenuo je kolerično Foucault u jednom prigodnom intervjuu, vidio je Pierre Rivièrea kao povijesni primjer lakanovski shvaćene paranoje – imamo čovjeka koji je i sâm po svemu sudeći traumatizirani slučaj, kojemu se prema vlastitim priznanjima biografija isprepliće s predavanjima i djelima. Dok su psihijatri i suverenova milost početkom devetnaestog stoljeća lišili mladog Pierrea javnih saturnalija za koje je pripremio odijelo prije nego što je pobjegao u šumu, Foucault je o njima u dvadesetom stoljeću napisao nostalgičnu knjigu, o ritualima moći i kazne prošlosti kada je tijelo bilo meta kažnjavanja, a društvo bilo bliže avanturističkim banditima od općeg panoptizma i sveprisutne discipline. Kazna je ovdje psihoanalitička, psihijatrijska ili psihološka kategorija – „tri P“, opet prema zločestom Foucaultu koji ih povremeno nije entuzijastičan razlikovati – povezana s karakterom, ranim kontingencijama života, ili pak filozofijski poticaj. Kazna je privatni demon. A ako je to previše, u svakom slučaju nije sociološka ili politološka varijabla.

Nastavno na to, ali ambicioznije – a upravo tako je deklariran *Nadzor i kazna* – Foucaultovo povijesno trasiranje promjena kažnjavanja genealogija je zapadne duše. Svi koji su studirali Nietzschea, napose *Genealogiju morala*, razumiju o čemu je riječ. Sličan tip filozofijske intuicije, povijesnoga *ressentimenta* i borbene normativnosti trebalo je pojačati genealogijskom analizom: taktičkom, politički suvremenom, usmjerenom na dispozi-tive umjesto samih diskursa, a opet sivom i strpljivo dokumentirajućom. *Nadzor i kazna* je *Genealogija morala* pisana kroz kvazi-historiografsku prizmu povijesti kažnjavanja. U njezinoj je pozadini Nietzscheov fokus na tijelo (*Leib*) i implicitna teorija djelovanja (Mišćević 1988, 231-247) koja odbacuje subjekt i objekt, te „crnu kutiju“ autonomije, zamjenjujući je povijesno uspostavljenim sustavom vanjskih dominacija. Nisu oči prozori duše, kako to pjesme znaju kazati, nego je, prvo, tijelo prebivalište duše, mjesto erotske utopije za Foucaulta iz 1960-ih koji čita *Le corps utopique*, ali i mjesto kroćenja i oblikovanja gdje se stvari obrću, a tijelo, mjesto za bol i za ljubav, postaje umrtvljenim zarobljenikom disciplinirane duše. Toj se ničeanskoj povijesti duše dakako može pridodati hajdegerijanski motiv filozofije iz švarcvaldske kolibe: tehnologija nije neutralna, ona vodi zabo-

ravu bitka, a recimo za Stieglera, svojevremeno inkarciranog frankofonog filozofa, stvari su jasne: tehnika, tehnologija, tehničnost – upravo u njima/njoj je ontologija evolucijskog procesa (Stiegler 2011). Zaoštreno, ona je novi oblik života, a subjekt, za Foucaulta iz 1970-ih, također prilično dramatski, jest funkcija moći. Opet riječima Zaratustre: živimo u gradu uskih prsa i stisnutih duša. Ni to, dakako ili barem *prima facie*, nije empirijska hipoteza.

Umjesto toga, pokušat ću kao politolog sasvim konzervativno i žablje pozitivistički pokazati da se Foucaultom može koristiti upravo na potonji način, kao autorom empirijski upotrebljivih hipoteza. I sve to mimo njegovog zanovijetanja u potrazi za distinkcijom i metodologijskih autorefleksija. Moć se ne piše s velikim „M“, inzistirao je, kao i na tome da ne razvija teoriju moći, napominjući da ga anglosociolozi poglupljuju; gotovo gramšijevsko-mrgudski, taj analitičar moći uspio je poviknuti i sljedeće rortijevske riječi: „Mrzim moć, mrzim ideju moći“ (Foucault et al. 2012, 106). Pridodajmo tome njegovu metodologijsku napomenu kako je razlika između Webera i njega što idealni tipovi nasuprot diskursima nisu kao takvi prisutni na razini svijesti povijesnih aktera, dakle ljudi u društvu: inzistirao je kako govori o izravnim programima poput Benthamova panoptikona, projektima čiji je idealizam eventualno onaj njihove nepotpune realizacije, a ne analitičke apstrakcije (Foucault 1991). Pa ipak Foucaultovi tipovi moći i tipovi kazne jesu i idealni tipovi, ne samo izravni diskursi, nego analitičke apstrakcije i sredstvo formiranja hipoteza poput one o odnosu protestantske etike i kapitalizma. No ni to nije bjelodano. Zaključit ću ovaj dio s par prigodnih polemički intoniranih ilustracija.

Upavši donekle naprasno (Pinker 2002, 2007, 2011) u područje nasilja i kažnjavanja, s u osnovi korisnim prinosom koji neumjereno veliča Eliasa kao svježije otkriće, harvardski psiholog i „kognitivni znanstvenik“ Steven Pinker – koji o Foucaultu, kako par usputnih i posrednih referenci u knjizi „o boljim anđelima naše prirode“ svjedoči, ako su uostalom njegove, a ne od armije upregnutih asistenata, to ne mijenja na stvari, nema previše pojma – u on-line rubrici posvećenoj često postavljenim pitanjima naziva Foucaultovu knjigu tendencioznom i slabo argumentiranom. Iz određene perspektive empirijske društvene znanosti ona može izgledati tako i može je se veoma pogrešno razumjeti. Znakovito, Pinker sam ne izvodi argumentaciju protiv Foucaulta, nego se tek poziva na Merquiorovu studiju, briljantno napisano antifukoovsko djelo brazilskog diplomata i suvremenog polihistora objavljeno još 1980-ih (Merquior 1985). Protiv Foucaulta s Nietzscheom: citat iz *Ljudskoga, odviše ljudskoga* normativno

govori o visokoj kulturi koja se više ponosi malim pomacima nego grandioznim promašajima sumnjivih ekscentrika koji donose užitek (prednost „malih nepretencioznih istina“ do kojih se došlo strogom metodom), implicitno Foucaulta svrstavajući u potonje.

Međutim, ponuđeni argumenti protiv Foucaultove kartografije karceralnog društva, iako zanimljivi i korisni, u konačnici su promašeni ili gotovo sitnodušni unatoč lepršavosti stila i erudiciji autora. Udaraju na retoriku oštine reza između dvaju načina kažnjavanja koja je ionako kompenzirana skromnijim formulacijama sumnje i kasnijim elaboracijama. „Kaotično“ i u značajnoj mjeri agrarno društvo devetnaestog stoljeća možda nije ostvareni disciplinarni san, ali Foucault to ni ne tvrdi, dok funkcionalizam u objašnjenju (razvoj disciplina) i strukturalistički kontrasti (tijelo kralja i osuđenika) po sebi ne moraju biti ništa loše. Ništa što Merquior nudi, pa ni referenca na Spierenburgovu kritiku izvedenu iz Eliasa (Spierenburg 1984), ne pokapa *Nadzor i kaznu*, niti joj ozbiljno škodi, posebno ne kada je se uzme kao riznicu za generiranje suvremenih kontekstualno prilagođenih hipoteza, a oblike moći shvati, kao što ovdje činim, kao supostojeće varijable. Pozicija povezivanja moći i kažnjavanja nije uzdrmana, a uostalom ni bitan dio Foucaultove povijesne analize.

Druga opcija, umjesto *en gros* tendenciozna otpisivanja, ograničeno je, pomalo „kiselo“ prihvaćanje Foucaulta i njegovo smještanje u specifičnu ladicu. Ono što je on govorio možda stoji, ali riječ je o *longue durée* promjenama, nečemu beskrajno udaljenom od suvremenog trenutka moći i kažnjavanja. Foucault nam govori o povijesti. Ništa nije manje fukoovsko od te kratkovidne pozicije, koja nema smisla upravo ako se odbaci fetišizam autora. Foucault ne analizira samo povijest, a čak i kaže da to ne čini za one kojima na njihovu nesreću sama argumentacija nije dovoljno jasna. Nema doba suverenosti, discipline i sigurnosti, objašnjava primjerice na početku predavanja *Sigurnost, teritorij, stanovništvo*, o čemu ću kasnije reći nešto više. Ovdje je dovoljno zabilježiti da je riječ o tipovima moći i kažnjavanja koji supostoje u sadašnjosti. Uostalom, imamo Agambena i suvremenost da nam potvrde da suverena moć nije arhivirana. Takvo skućeno shvaćanje iz različitih razloga, koje ovdje nema potrebe elaborirati, nažalost nije strano jednom dijelu epistemičkih zajednica koje se bave istraživanjem kažnjavanja. Na kraju, Foucaulta se prihvaća načelno. On bi i mogao nešto reći o suvremenosti, ali se govori kako je neka vrsta *passé* autora. Razlika je u tome što se njegova argumentacija ne odbacuje a priori, nego se tvrdi da empirijski gledano ne funkcionira kada se istražuju određene pojave iz svijeta kažnjavanja. Štoviše, slično kao što je on pisao o Marxu ili Sartreu, kao o epistemološkim ribama devetnaestog stoljeća koje teško love zrak u

dvadesetom, dogodilo se njemu. Ako su i gospoda karme na djelu kada je riječ o tretmanu koji osoba prima za svoja beščasća, to ništa ne govori o argumentu *ad rem*, a on glasi da se nove kaznene konfiguracije trebaju tumačiti iz drugih velikih teorijskih okvira.

Kao što je spomenuti Spierenburg odbacio Foucaultove argumente o teatrima okrutnosti i političkoj opasnosti tih rituala – tako lijepo prikazanih u domaćoj filmskoj inscenaciji *Seljačke bune* s Kulmerovim plastičnim kostimima i Brankom Lustigom u ulozi krvnika u crvenom odijelu, koja je projicirana iste godine kada je objavljen *Nadzor i kazna* – tako i neke promjene u kažnjavanju, poput putativnog povratka retributivnih emocija i inklinacija strožem kažnjavanju, treba tumačiti procesom decivilizacije. Ako i nemamo ništa protiv njega, u povijesti ili načelno, Foucault je, ukratko, *passé*. Ne prolazi test suvremenosti.

Svrha idućih dvaju dijelova rada jest pokazati upravo suprotno, povezujući naznačeni teorijski neksus moć-kažnjavanje s heurističkim primjerima, metodologijskim načelima i referencama na suvremenost koja i dalje korespondira s Foucaultovim jezikom. Naravno da se iz tog okvira ne može i ne treba objasniti sve, ali on i dalje ima smisla kada se promatra mnogo toga u vezi sa strukturiranim „političkim nasiljem“ i kažnjavanjem danas. Sjetimo se za početak nominalističkog povezivanja moći i kažnjavanja još razmjerno zrele teorijske deklaracije iz *Mreža moći*: mehanizmi moći su tehnike korištene u različitim okružjima (Foucault 2001b). To je okvir unutar kojega se može smjestiti kažnjavanje, pojava, kako ćemo vidjeti, veoma bliska moći, pomalo u zoni indistinkcije. Upravo je tome posvećen središnji dio rada: mehanizme kažnjavanja postavljam kao zavisne varijable, ako treba koristiti otrcane ili možda preuzetne formule (kontrafaktički: da nema takvih odnosa moći, kažnjavanje bi bilo drukčije ili eventualno isto, ali na drugim temeljima), u odnosu na nezavisnu varijablu – moć, ulog politike i aristotelovski rečeno ljudskih stvari. Slijedi, dakle, razrada te perspektive na osnovi onoga što se o moći i kažnjavanju može iščitati iz Foucaulta u metonimijskom značenju fahidiotski čitanog *Opus Foucaulticum* kojega u tom smislu, nakon mnogo godina bavljenja njime, donekle pristojno kontroliram (premda se i danas znadem iznenaditi). Foucaultu, ilustracije radi, ali i jednog dubljeg teorijskog motiva, pridajem i kratki Deleuzeov povijesni postskript. Teorijske su ilustracije potkrijepljene različitim primjerima: povijesnim, suvremenim, ali i fikcijskim, ne u smislu laži nego u smislu različitih korisnih upotreba poput historiografije u drugom ruhu, amplifikacije stvarnoga ili poticaja za mišljenje o stvarnome, ali i u smislu, muzilovski rečeno, smisla za moguće (*Möglichkeitssinn*). Figura je ona mon-tenjevaska iz *Eseja*, u skladu s deklariranim žanrom skepticizma: anegdota

koja potvrđuje ili opovrgava, ilustrirajući široke i zakučaste mogućnosti povijesti. U početnoj skici ne pretendiram naravno na sustavnost, jednako teorijsku i empirijsku, no to ne znači da sam u krivu.

Dio koji slijedi nakon toga ipak, sasvim društvenoznanstveno, posvećujem metodologijskom oprezu i nekim dodatnim pojašnjenjima, a zaključak preglednoj rekapitulaciji i obratima kontroverznih učitelja mišljenja, kako bih završno legitimirao smisao heurističke sheme što ju nudim, a koja analizu pretpostavlja revoluciji.

Fukoovski okvir: moć i kažnjavanje kao nominalizam sila

Suverenost se kao i mnogi drugi pojmovi s dugom poviješću transformira. Riječi ostaju, pojmovi se mijenjaju: sila naoružanog kralja iza „suverenosti“ možda nije sasvim nestala, dapače, ali se stanjila i čini se manje važnom u suvremenom političkom upravljanju ljudima. Foucault nam na određen način pomaže da razumijemo pojam bolje od onih koji su ga normativno definirali, pa bili to i demonolozi poput Bodina koji su školnički civilizirali središnju javnu vlast, udarivši teorijski temelj modernom projektu države, ili pak drugi, nešto svježiji i popularniji klasici političke teorije. A da o pojmu igara kontrole i priznanja, ukoliko je sveden na devizu međunarodnog javnog prava, dakle doista spljošten u jurističko uz nešto politike međunarodnih odnosa, ne govorimo: premda je javno pravo važno i normativno gledajući „metafora koja nam život znači“, da parafraziram domaće poetske prijevode djela kognitivnih lingvista, ono nije ono što nas ovdje primarno zanima, barem ne do samog zaključka. Štoviše, Foucault nam pomaže da shvatimo pojam prije Schmitta, *enfant terrible* moderne političke teorije, ako ga se može tako blago tumačiti s obzirom na suvremene kataloge vještica i vračeva, pa i prije Kantorowicza, nešto manje kontroverznoga nacionalromantika medijevalistike, čiju je studiju o dvama kraljevima (Kantorowicz 1997) Foucault spominjao da ukaže na paralelnu problematiku tijela osuđenika. Foucaultova predavanja s početka 1970-ih, posebno ona o kaznenim teorijama i institucijama, a zatim i o kaznenom društvu, oblikovala su prvi dio *Nadzora i kazne* koji se bavi javnim mučenjem, stavljajući ga uz bok drugim povijesnim ritualima ponovnog uspostavljanja moći od strane suverena. Riječ je o političkoj vezi suverenosti i kažnjavanja – suverenosti u specifičnom povijesnopolitičkom smislu njezine političke sociologije koji, opet, ima rezonanciju u suvremenoj suverenosti i mimo Agambenova transepohalnog problematiziranja biopolitike.

Detaljan opis mučenja neuspjela kraljoubojice Damiensa koji je bocnuo Luja XV perorezom, kojim Foucault započinje *Nadzor i kaznu* (Foucault 1975), jedan je od poznatijih uvoda u studije u području društvenih i humanističkih znanosti: riječ je o kompilaciji autentinih arhivskih materijala, presude i izvješća iz sredine osamnaestog stoljeća koji se čitatelju u dvadesetom i dvadeset prvom stoljeću čine grotesknima i obično ostavljaju snažan utisak detaljnim opisom koji kulminira raščetvorenjem i paljenjem. Od živućeg tijela, pepeo razasut po kraljevstvu. Skandalozni kontrast s drugim tipom kazne za drugi tip prijestupa manje od stoljeća kasnije – upravljanje vremenom u mladenaćkom popravilištu nasuprot liturgiji komadanja tijela – vraća nas u prošlost kažnjavanja, ali čini se i aktualnim jer je mučenje opstalo, povučeno s trgova u sobe za isljeđivanje informacija ili puke paravojne tamnice. Ekstremni slučaj ilustrira opću logiku djelovanja suverene moći: napada na tijelo kralja, koji prema političkoj teologiji suverenosti u izvornom smislu, ima dva tijela, stvarno i virtualno, napad je na sam poredak, na samo srce suverenosti. Taj neprijateljski čin prema političkom tijelu zahtijeva mljevenje tijela onoga koji se drznuo obnoviti rat sa suverenom. Suverena moć naoružana je moć, njezina je pravda naoružana pravda, a njezino pravo izražava se metonimijom mača: mač koji kažnjava krivce isti je onaj koji udara na neprijatelja. Uz pomoć brojnih podataka iz pravosudnih procesa prošlih vremena što ih nude *Kaznene teorije i institucije* i *Nadzor i kazna* ocrta se kazneni profil feudalne moći, akumulirane u monarhiji. Umjesto rascjepkanosti i podjele vlasti, impersonalnih liberalnih načela koja odgovaraju na Actonove strahove, imamo moć koja nije izdiferencirana. Moć koja vrši političku i vojnu funkciju. Foucaultov je suveren pravi gospodar života i smrti koji vlastite zakone, kao i odluke sudova kojima je povjerio, ali ne i predao ovlasti, može pogaziti miloću. Suveren je ukratko zemaljski bog.

Ako to zvuči kao povijesno arhivirana materija, zamislimo izvanredno stanje i posebne ovlasti što ih politički vrh dobiva, mimo podjele vlasti i mirnodopskih procedura odlučivanja. Zamislimo ratno stanje ili pak kvazi-feudalnu vojnu i paravojnu hijerarhiju koja u sukobu upravlja životom i smrću. Zamislimo rat protiv terora s logikom prijatelja i neprijatelja. Zamislimo ratove u kojima se realiziraju egzekucije van pravosuđa, shvaćene kao prijeka pravda, protupravna, ali politički legitimirana kazna. Zamislimo kazne javnog sramoćenja, recimo vezivanjem za stupove, mučenje u zatvorima od strane agenata poretka koje ne dobiva pravosudne epilog. Ne moramo zamišljati jer se to i dalje događa. Protupravnim himerama upravlja drevna politička logika. S jedne strane, dakle, imamo mehanizam moći koji se više ili manje formalno reaktivira u specifičnim kontekstima, poput

političke polarizacije i oružanog sukoba, opstajući u ustavnim nišama liberalne demokracije i mimo izvanrednih okolnosti (predsjedničko pomilovanje); sirovi demokratski legitimitet nije mu nimalo stran, jer suverenost prelazi na narodno tijelo koje također kažnjava. S druge strane nemamo ambiciju reforme krivca, antropologijske tehnike koje se bave počiniteljem, a ne djelom, korekciju i povratak u društvo, nego logiku retribucije nad neprijateljem poretka za djelo koje mu predstavlja izazov. Kazna kao više ili manje uređena politizirana osveta od instance koja je ostvarila „pravo“ vlasništva nad sukobom.

Drugi tip veze moći i kažnjavanja nešto je delikatniji jer, ukratko, kazniti sada znači – vježbati. Naime, kada se kaznenost koristi doslovce kao „analizant“ moći, što je Foucaultova zamisao, i to s naznačenih zaoštreno nominalističkih pozicija, granica između dvaju pojmova, moći i kazne, katkad prijeti urušavanjem. Recimo ipak, kako bi spasili ovu misaonu vježbu, da su moć i kazna kod Foucaulta veoma blizu, ali nisu istovjetni: kao što je kazna jedan od načina očitovanja moći poput drugih rituala političkog teatra, ulaska suverena u pokoreni grad i ostalih javnih protokola demonstracije moći, tako ni discipline ne poprimaju nužno kazneni oblik, kao ni drugi oblici moći. Kazna je jedna, ali ne i jedina tehnologija moći kod Foucaulta, o kojem god tipu moći da se radi.

No što je uopće disciplinarna moć o kojoj je ovdje riječ, kako joj analitički pristupiti i kako je do nje došlo? Kada je, ubrzo po objavljivanju *Nadzora i kazne*, još mogao projicirati višetomnu modernu povijest seksualnosti, koja potiče na diskurs i usađivanja perverzija povezuje s analitikom moći, Foucault je poručivao kako „u političkoj misli i analizi treba odrubiti glavu kralju“ (Foucault 1976). Machiavelli, tada još pozitivna referenca, a ne slijepac za metode governmentálnosti, služi mu kao figura dobre političke znanosti, ali manje „politički“ shvaćen (dakle, kao kod Gramscija), a više „analitički“ shvaćen, dakle kao epistemolog politike kao sustava sila koji se kod Foucaulta kodiraju kao rat ili kao politika – prije governmentálnosti o kojoj će, kao tipu moći, još biti riječi. Revolucija je srušila suverena, pravo je nastavilo kao diskurzivni fantom (kod Foucaulta bi, mimo eventualnih predrasuda, prošla i sintagma „ideološki“ fantom: dapače) koji zakriva kapilarni rad moći. To je moć o kojoj smo govorili: mikromoć povezana s nizom odnosa sila povezanih s diskursima i upravljanjem tijelima u društvu u sklopu „ognjišta moći“. Machiavelli je bio u pravu, samo je tražio moć na krivim mjestima; točnije, njegovu pouku danas trebamo izmjestiti iz dvora i tvrđave u disciplinarno društvo.

Moć kao i kažnjavanje tako treba tražiti „na najnižim razinama“. Povijesno, kao i inače u Foucaultovim genealogijama i ranijim arheologijama koje

imaju fluidne granice, ali se ponajviše bave Francuskom, Foucault pokazuje nastanak te moći u jedinoj pravoj monarhiji (a to je po Chateaubriandu Francuska). Oblikuje se na „sramnim izvorima“, na nizu disciplina koje mijenjaju naš život: upravljanje prostorom, vremenom, kretanjem i položajem tijela na raznim mjestima jest mjesto funkcioniranja moderne moći. Vidimo slične motive gradnje i slične rutinske procedure u školama, kasarnama, bolnicama, pa i lukama. Niz naizgled politički beznačajnih izuma i procesa, Foucaultovim riječima, zadobiva obris opće metode. Od malih arhitektonskih dosjetki pa do grandioznih planova poput Benthamova entuzijastična i često primjenjivana panoptikona, posebno u oblikovanju umobolnica i zatvora (dovoljno je pogledati povijesni bečki Narrenturm ili kubanski Presidio Modelo). Kako Foucault napominje, panoptikon nije oniričko zdanje, nego dijagram savršeno funkcionirajuće moći. U ilustrativnoj genealogiji panoptičke funkcije, on je spoj dvaju načela, isključivanja povezanog s gubom i cjepkanja, odnosno discipline u užem smislu, povezane s modelom okuženoga grada. Potpuni nadzor, stalni pogled – stvaran ili moguć, manje je važno – povezan je s arhitekturom koja izlaže tijela pogledu s idejom da se disciplina internalizira. Tijela su poslušna, iako nikoga nema u nadzornome tornju. To je san discipline.

Disciplina nije jedina igra u gradu, niti je realizacijski „čista“: temu važnu za ovaj osvrt razvit ću kasnije. Ovdje je dovoljno napomenuti da suverena moć nije nestala i da se kombinira s disciplinom u različitim mikropolitničkim konstelacijama i širim povijesnim asemblažama moći i kazne. Možda to dobro pokazuje Kubrickov film, napravljen prema Thackerayevom romanu: klasicistički *Barry Lyndon* (1975) pokazuje nam fukoovsku vojsku koja disciplinirano maršira u metke za vrijeme Sedmogodišnjega rata. Ali služba u pruskoj vojsci u kojoj se protagonist nađe – njegov je život uostalom obilježen kaznama, od pompoznošć šibanja pa do horizontalnih ordalijskih praksi dvoboja – podrazumijeva kaznene procedure poput mlaćenja, sakaćenja i egzekucija. Međutim, ovdje se postavlja pitanje: koje su specifične metode kažnjavanja što obilježavaju disciplinarnu moć koja obuhvaća niz taktika i tehnika lukave dresure na koju smo se već odavno navikli? Podnaslov *Nadzora i kazne* ne ostavlja dvojbu: rađanje zatvora. Kako Foucault objašnjava svoju *prison book* američkim studentima na Berkeleyu 1980-ih, nije zatvor porodio disciplinu, nego je upravo obrnuto: ona je nastala u disciplinarnom društvu, a zatvor ju je preuzeo i usavršio. On nije izvor, nego njezin katalizator, politički koristan mjesto skrivenih racionalnosti kaznene politike, mimo utopijskih sanjâ o gradu kažnjavanja i javnoj kaznenoj politici revolucije. Tamnica je, paradigmatički i donekle idealno gledajući, pretvorena u disciplinarni stroj: krvnike zamjenjuju

nizovi specijalista, socijalni radnici i pedagozi, psiholozi, psihijatri, različiti evaluatori i korekcijski programi po ovom ili onom načelu usmjereni na osobu počinitelja, poput onoga *task not time* progresivne penologije devetnaestog stoljeća. Stalni ispiti i provjere, norme koje individualiziraju i proizvode, umjesto zakona koji zabranjuje i kažnjava: politički nabijenom metaforom. Foucault je tvrdio da živimo u inkvizitornoj civilizaciji stalnog ispitivanja i evaluacije. Kazna te moći u čistom obliku jest pojačana disciplina, stalni nadzor i beskonačan ispit.

Disciplinarna moć čini tijela pokornima i efikasnim, a njezine kazne raspoređene su institucijama kao tehnologije nadzora, oblikovanja, vježbe i reforme. To može biti zatvor ili popravni dom, škola ili umobolnica: ta mjesta iz specifične Foucaultove vizure nisu toliko različita. Od *Seljačke bune* ili Kurosawinih povijesnih spektakala japanskog feudalizma, došli smo do Formanova *Leta iznad kukavičjeg gnijezda* (također iz 1975!): neki su u instituciji možda dobrovoljno, a neki u zaoštrenoj figuri, ali s empirijskom povijesnom osnovom završe s lobotomijom, što je uostalom još jedna izazovna hibridna forma za fukoovski okvir i njegovu tezu o supostojanju, premještanju i kombinacijama moći i kažnjavanja, izrečenu primjerice u vezi s Alžirskim ratom, o funkcionalnom pomaku mučenja koje nije nestalo u našem društvu (nekoć je mučio krvnik, a danas prema potrebi vojska ili policija). Sve s najplemenitijim namjerama: ako već ne Beccarijin klasicistički nacrt sigurnog i efikasnog kažnjavanja, onda svakako kasnija Hugoova sentenca o tome kako je na čovjeku da se osveti, na Bogu da kazni, dok bi društvo trebalo „ispravljati da bi poboljšalo”. Da je taj oblik kažnjavanja suvremen, da i dalje paradigmatički postavlja okvire kaznene politike, definirajući njezine strategije i opće tehnologije, kao i to da prakse nezainteresirane zatvorske birokracije u implementaciji od njega često odstupaju, ne treba posebno dokazivati. Korekcijski programi, zaštitne mjere i posebne obveze, „penologija“ koja već imenom grozi konzervativce poput C. S. Lewisa, užasute obrascima normalnosti skovanim u nekom bečkom laboratoriju; rehabilitacija, reintegracija, recidivizam i opet, kaznionice; probacija kao izvoz disciplina van zatvora u društvo, domovi kao štedljivi pritvori/zatvori i elektronske narukvice... Kaznena je politika u perspektivi tih dviju moći, suverene i disciplinarne, i dalje hibrid kaznene retribucije i korekcijske rehabilitacije.

Ako je jedan aspekt šire shvaćene biopolitike opisana anatomopolitika tijela, drugi je biomoć ili biopolitika upravljanja populacijom. Kod Foucaulta, u usmenom diskursu njegovih predavanja, pojmovi biomoći i biopolitike, koje neki razlikuju, koriste se sinonimno kao „nova teh-

nologija moći“, što slijedim i ovdje. Ono čime kulminira serija predavanja *Treba braniti društvo* i što nalazi svoje mjesto u *Povijesti seksualnosti* nudi još jednu Foucaultovu tipološku skicu. Koje onda konture pojma imamo, gledano sa strane moći u trećem povezivanju moći i kažnjavanja? Općenita i privlačna ideja da modernu epohu definira investiranje ili ulazak politike u sam život čovjeka kao vrste povezuje se s nekoliko elemenata: usmjerenost na populaciju umjesto na pojedinca te djelovanje u miljeu odnosno okolišu s obzirom na agregatne statističke pokazatelje. Iako se politika nadmoći najmanje još od Aristotela zanima za brojke i veličine politeje, ne ponajmanje u vezi s funkcioniranjem institucija i veličinom vojske, pitanja nataliteta i mortaliteta, kontrola epidemija, stopa kriminala i ostala pitanja javnih politika poput socijalne sigurnosti čine specifično moderan predmet politike. Ona su interes biomoći kojoj je cilj natjerati nekoga da živi, umjesto povijesnog prava na smrt kojim se bavila suverena moć mašući mačem rata i kazne. Krvnika na stratištu zamijenilo je javno zdravstvo, obveza cijepljenja i obveza vezivanja pojasa u automobilu. Politiku zanimaju pitanja poput regulacije umjetne oplodnje ili regulacije pušenja. Biopolitika kao pojam odnosi se, dakle, na ukupnost mehanizama kojima ljudska vrsta svojim općim svojstvima ulazi u politiku; kao „opća strategija moći“ ona se u analitičkoj primjeni pokazuje neobično širokim pojmom pomalo nejasnih kontura, obuhvaćajući raznorodne pojave od poljoprivrednih subvencija pa do vaginoplastike (za potonje v. Rodrigues 2012). Njegovo bistrenje u vezi s bezmalo bezbrojnim istraživačkim primjenama nisu zadaća ovog priloga. Ona svejedno nije lagana: kako – mimo eventualne filozofske dosjetke da je život kazna ili banalne kafanske primjedbe da je muka – izvesti kažnjavanje iz tjeranja na život? Sjetimo se predavanja o obrani društva: povijesni *ressentiments* protiv lažne općenitosti hobsovskih konstrukcija države kulminira u rasnim ratovima moderne, dakle u ono malo neobično poticajnog diskursa što ga je Foucault ponudio u vezi s analizom totalitarizma, pojma koji mu je u osnovi bio stran. Tamo se nalazi i odgovor o načinu na koji kažnjava biomoć, odnosno biopolitika.

Kazna biopolitike je tanatopolitika. Kazna totalitarizma jest istrjebljenje populacije. Totalitarizam je možda još manje Foucaultov pojam od ideologije. Međutim, u izvođenju kažnjavanja iz biopolitike u specifičnom je smislu nužan, a ni Foucault sam ne bježi od njegova presudnog elementa ako pratimo kulminaciju Arendtine analize. Ukratko, ideologija kao gorivo totalitarizma, sredstvo vođenja i mobilizacije, eshatologije prave povijesti, izmjene jezika i utjecaj na subjekte odozgo, mimo Foucaulta, jest *deus ex machina* koji biopolitiku pretvara u tanatopolitiku. Poticanje poželjne populacije na reprodukciju povezano je sa suzbijanjem nepoželjne.

Za potrebe ovoga teorijskog okvira riječ je o široko shvaćenom rasizmu kao ideologijskom oruđu koje povlači liniju između poželjne i nepoželjne populacije. Bit tanatopolitike jest da se potonja kao eugenički otpisana, bezvrijedna i štetna kazni gotovo kao raja u Mažuranićevim stihovima, „kriva ‘e što je živa“. Sasvim liberalno, to obuhvaća različite totalitarizme, pri čemu je kod Foucaulta nacizam kombinacija krvi i discipline, nešto slično kao što je Sade uvijek uhvaćen između epistemâ i poredaka moći, klasicizma i moderne, krvi i seksa. Od biopolitičkog studija organskih cjelina koji je zagovarao Kjéllen kao autor pojma početkom dvadesetog stoljeća, dolazimo do diskursa i politike Trećeg Reicha koji su oblikovali “prvu radikalno biopolitičku državu” (v. Agamben 1998, 83-85), do geopolitike velikih prostora kao životnih prostora za novi biološki posvećeni narod; od diskursa rasne higijene dolazimo do plinskih komora i logorske industrije anihilacije izoliranih tijela. S druge strane totalitarne ljestvice, imamo biopolitiku staljinizma “žive ideje i mrtva tijela” (Prozorov 2009), Solženjicina umjesto Prima Levija koji je, u paradoksalnoj formulaciji Elieja Wiesela, umro u Auschwitzu 40 godina kasnije. Prije Auschwitzta, Eichmannove bečke godine i poznata fantazma Madagaskara: modaliteti mogu varirati, a suvremena etnička čišćenja, preseljenja i genocide nije nemoguće opisati rječnikom koji proizlazi iz tih razmatranja. Umjesto osvetničkog kažnjavanja pojedinaca ili „filantropskog“ discipliniranja njihovih tijela, kao kaznu biopolitike imamo destrukciju populacije, povijesno vezanu uz različite totalitarne projekte.

Foucault napušta pojam biopolitike razmjerno brzo. Spominje ga s određenom rezervom po povratku sa slobodne godine, na početku predavanja *Sigurnost, teritorij, stanovništvo* (1976-77), a pojam nastavlja živjeti u naslovu poznatih predavanja o liberalizmu, *Rađanje biopolitike* (1977-78), ali, osim uz značajnije interpretacijske manevre, ne i u njihovu sadržaju. Biopolitiku mijenja governmentalnost. Pretvorivši jednu Barthesovu dosjetku u vezi s čitanjem dnevnog tiska i primjerom mita državne efikasnosti u tehnički pojam za analizu upravljanja, Foucault drukčije konceptualizira moć, uvevši novi paralelni tip moći podoban za našu shemu. Mit ne laže nego iskrivljuje, pisao je Barthes, no governmentalnost Foucault shvaća gotovo smrtno ozbiljno, kao vladanje vladanjem (*conduite de conduits*) koje se pojavljuje u drevnijoj varijanti pastoralne moći kao moći vođenja stada, *omnes et singulatim*, cijele populacije i svakoga pojedinačno, kao moći vođenja duše, odnosno kao liberalna governmentalnost koja polazi od političke ekonomije i tržišta kao mehanizma istine. U oba slučaja, ispunjava se potreba za centrom stvorena anarhizmom analitike moći koja dekapitira kralja. Biopolitika je preuzela obezglavlenu anatomopolitiku

tijela i skrivene taktičke racionalnosti bez strategije, pa smo dobili javne politike. Malo drevnije, dobili smo duhovni autoritet za mnoštvo subjekata, instancu koji vodi populaciju ne kontrolom teritorija nego vođenjem duša. Zapadni je suveren cezar, pisao je Foucault, a pastor Krist. A tome valja dodati njegovu primjedbu kako je zapadni subjekt formiran kršćanskim pastoralnim tehnikama – što je tema koja se uostalom i nešto tamnijim tonovima nameće u *Povijesti seksualnosti* gdje u bitnom nema epistemološkog i političkog reza između ispovijedi i psihoanalize.

Pojam preko upravljanja živima donosi most prema analizi tehnika sebe, antičke seksualne etike, životâ filozofa, parezije i, najvažnije, aleturgije koja se bavi oblicima stvaranja istine. On nas riječju vodi hermeneutici subjekta. Nezahvalno ga je prevoditi: *gouvernementalité*, vladanje i mentalitet zajedno, governmentality, a u pokušajima kroatizacije upravljalaštvo ili vladalaštvo; raspravu o semantici, stilu, formalnoj grotesknosti tih riječi, koja je uostalom prisutna već u francuskom „barbarizmu“, ostavit ću po strani. Sadržaj je međutim jasan u općim konturama, kao i to da se razlikuje od *gouvernement* kao „klasične“ vlade/vladanja/upravljanja, pojma nominalno prisutnog u kasnijim predavanjima o pareziji i hrabrosti istine Sokrata i kinika. Ono što je pravi izazov za ovu shemu, koja polazi od koegzistencije poredaka moći i kažnjavanja, jest kako izvesti pojam kazne iz vođenja duše? I to iz obje verzije pojma: religijske i sekularne? Najprije se moramo prisjetiti općenitog postulata: gdje je moć, tu je i otpor, a njezina realizacija kojom moć ujedno riskira, možemo dodati, jest kazna. Zatim se, u drugom koraku, možemo prisjetiti da subjekt za Foucaulta nije unaprijed zadan: jedna od naizgled čudnih primjedbi, kada je još bio uronjen u diskurs rata barem kao analitičke hipoteze za tumačenje društvenih odnosa, kaže da nema zadanih subjekata poput klasa i da se možda svatko bori i sam protiv sebe. Otpor se stoga teoretski može smjestiti i u podpojedince (*les sous-individus*). *Pourquoi pas*, pita Foucault izgledno zapjenjenog Jacquesa-Alaina Millera u intervjuu za *Ornicar* (Foucault 2001f, 311).

Figurativno rečeno, pastoralna moć vođena je specifičnom teleologijom Mojsija i Mesije. Svrha joj je spas naroda od ropstva ili smisao nalazi u metapovijesnom događaju koji donosi vječno spasenje (treba slijediti Krista da se spasimo). Ukoliko inkviziciju smjestimo u povijest kamo ponajviše i pripada, čini se da su kazne povezane s tim tipom moći u najboljem slučaju onosvjetovne, metafizičke, povezane s vjerom u raj i pakao, a ne opipljivim pojavama društvene znanosti. Uostalom, u skladu s podjelom domena upravljanja, to je jedno od tumačenja one kako caru treba dati carevo, a

Bogu Božje (Mt 22:21). Sjetimo se međutim klasika čikaške sociološke škole W. I. Thomasa i njegove pouke o stvarnosti posljedica u društvenom svijetu povezanih s uvjerenjima: Ako ljudi u nešto vjeruju, posljedice će biti stvarne, kao u moralnoj panici ili bankarskoj krizi. Duhovne kazne imaju ovdje dakle opipljiv sociološki oblik. Povijesno vidimo egzomologezu u sivoj zoni između kazne i pokore: ne riječima, nego gestom, pojedinac pokazuje svoje duboko kajanje da bi se mogao vratiti zajednici vjernika. Subjekt treba aktivno sudjelovati u vlastitoj kazni. To je slično jednoj od pamtljivijih masovnih scena iz popularne serije utemeljene na klasiku nikad prevedene „fantazije“ kvazimedijevalnih tamnica i zmajeva: kraljica Cersei Lannister iz *Igre prijestolja*, od vjerskih fanatika utamničena, podšišana kao kolaboracionistice nakon Drugoga svjetskog rata, u hodu sramote kalama *Kraljeva Grudobrana/Pristana* maršira gola, nominalno iz uvjerenja da pokaže svoje kajanje za grijeh. To je kazna pastoralne moći. Malo suvremenije, riječ je o intimnom ritualu u kojemu pojedinac propituje sebe, bori se i mijenja se u agonističkoj proizvodnji istine. Uvjerenje idealno ima stvarne posljedice. Razmotrimo jedan diskurzivni primjer iz suvremenoga katoličanstva nešto detaljnije, kako ne bi sve ostalo na ipak povijesno utemeljenoj vinjeti koja je ogoljenu dublericu Lene Headey prošetala dubrovačkim ulicama.

Krist ima ovosvjetovne namjesnike, barem u povijesnoj matici koja je otresala brojne hereze i za velik broj ljudi zadržala svjetovno posredništvo duhovne vlasti. Mimo pravoslavlja, katara, loma s protestantima, brojnih denominacija i koječega drugog, katolici i dalje slušaju papinske poruke, pokoravajući se vrhovnom pontifikalnom autoritetu Katoličke crkve. Uoči otvaranja Velikog tjedna prije koju godinu, na Cvjetnicu koja uvodi u kršćanski blagdan koji se obično naziva najvažnijim, popularni papa Franjo u nadahnutoj je propovijedi upitao vjernike bi li oni izdali Krista poput Jude ili bi mu pomogli kao pateće žene i Šimun Cirenac? Visoka pastoralna moć interpelira vjernike na dan kada je Krist pokorio Jeruzalem – ne na konju u oklopu, nego jašući na magaretu dok su po njemu bacali maslinove grančice. U navodu što slijedi, diskurs homilijom dirnutog novinara istaknut je kurzivom, dok su isječci iz papine interpelacije prezentirani običnim fontom. U nešto duljem isječku vrijedi citirati obje komunikacijske instance, emitenta i recipijenta poruke, upućujući na sublimni odnos koji nas ovdje zanima:

*Franjo je izgovarao homiliju bez napisanog teksta. Govorio je iz srca i pitao uz koga je naše srce. Bio je ozbiljan. Izgledao je umorno, ali to nije bio. Ta su pitanja i njega pogodila, a koliko su pogodila prisutne moglo se čuti po tišini koja se nadvila nad vatikanskim trgom. (...) Tko sam ja? Tko sam ja pred svojim Gospodinom? Tko sam ja pred Isusom koji slavno ulazi u Jeruzalem? (...) Jesam li poput Jude koji se pretvara da ljubi te poljupcem izdaje Učitelja kako bi ga predao, izdao? Jesam li ja izdajnik? Jesam li poput onih vođa što su na brzinu sazvali sud i potražili lažne svjedoke: jesam li ja poput njih? I, kad činim sve to, ako to činim, mislim li da spašavam narod? Jesam li poput Pilata pa kad vidim da je situacija teška, perem ruke i ne znam preuzeti vlastitu odgovornost te dopuštam da se ljude osudi – ili ja osuđujem? Jesam li poput one mase koja nije pravo znala nalazi li se na vjerskome okupljanju, na sudu ili u cirkusu, te izabire Barabu? Njima je svejedno: bilo je zabavnije poniziti Isusa. Jesam li poput vojnika koji su udarali Gospodina, pljuvali po njemu, vrijeđali ga i zabavljali se ponižavajući Gospodina? Jesam li poput Cirenca koji se vraćao s posla umoran, no imao je dobru volju pomoći Gospodinu da nosi križ? (...) *Bergogliove riječi udaraju kao malj. Jer ono što se događa tijekom Velikog tjedna događa se i danas svakodnevno. Muka Isusova nije scenarij iz Evandjelja za neki film. Ona je slika današnjeg čovjeka. Ne treba biti vjernikom da bi se to shvatilo. Pitanjima izrečenima kao u drami Franjo je pokazao svu dramatičnost ljudske i svjetske situacije. Ta homilija bila je snažnija od uvijek potrebnih, ali uobičajenih poruka i poziva na pomirenje, odustajanje od oružja, zbrinjavanje gladnih i siromašnih...* (Tomašević 2014).*

Uz malo sociološke imaginacije – kao i u slučaju drastične pornografije kazne koju zjurado gleda androgini đavao bez obrva u Gibsonovoj *Pasiji*, koju hrvatski vjernici i laici gotovo svake godine mogu gledati na javnoj ili nekoj od privatnih televizija – možemo u toj propovijedi izrečenoj na Trgu svetog Petra u Rimu 2014. vidjeti moderan poziv na aleturgiju grešnika kao grešnika, poziv na pokoru i promjenu sebe. Nakon interpelacije, ukoliko je uspješna, slijedi samonametnuta kazna u jezuitskom stilu iscrpljivanja duha do krajnjih granica, umjesto običajne blagdanske trpeze. Naravno, primjer vezan uz kršćanstvo ilustrativne je, a ne univerzalne naravi. Uz sve bitne varijacije velikih i malih religija, slična se isposništva i duhovni „maljevi“ mogu zamisliti i u drugim religijskim tradicijama. Kazna koju prizvana duša nameće samoj sebi.

S druge strane, umjesto etatizacije društva, analitički i politički Foucault vidi governmentalizaciju države. Prema poznatoj anegdoti, jedan *com-mercant* kaže notornome merkantilističkom ministru Colbertu: pustite nas da radimo, *Laissez-nous faire*. Ako puštamo ljude da rade i trguju, a tržište, u jednoj varijanti governmentalnosti, zamislimo kao mehanizam istine koji upravlja ljudima, kako iz toga izvesti kaznu? Na kraju krajeva, disciplina poput Sadea, „narednika seksa“, normira svaki detalj, a governmentalnost pušta subjekte da rade svoj posao (Foucault 2004, 47).

Ako shvatimo vladanje vladanjem kao uvođenje dispozitiva sigurnosti (*dispositif de sécurité*), riječ je, čini mi se, o izvođenju kaznenosti kakva je sadržana u pojmu responzibilizacije. Liberalizam idealno pretvara pojedince u odgovorne subjekte. Ta politička ideja, ključna poput (elastične) otpornosti ili *resilience* za diskurs Oprah Showa, konstituira sekularnu savjest ekonomskog upravljanja sobom. Sankcija je posljedica istine tržišnog mehanizma, odnosno darvinistički pad od blagodati. Promijeni se i postiži ili zaostani i izgubi u utakmici s drugim subjektima. Proizvedi, zaradi ili nestani, poručuje taj sekularizirani protestantizam. Lombrozovski *homo penalis* postaje *homo economicus*, a Gary Becker, dobitnik Nobelove nagrade za ekonomiju početkom 1990-ih, za svoje teoretiziranje o ljudskom kapitalu unutar uspješno širećega ekonomskog metodologijskog imperija, shvaća da mu se isplati ilegalno parkirati jer vjerojatno neće biti uhvaćen. Takvi proračuni čine kaznenu politiku ekonomijom zajedno s njezinim subjektima koji odgovorno preuzimaju rizik na tržištu zločina i kazne. Nešto manje apstraktno, riječ je o empirijskim studijama praksi responzibilizacije unutar kaznenog sustava, responzibilizaciji u praksi kaznenih ustanova suvremenosti. Kao što kontroverzni anonimni alkoholičari imaju sreće da se na njih analitički primijeni pojam governmentalnosti, upravljanja upravljanjem uz pomoć vodstva i pomoći drugih – pri čemu se možda stvaraju i nove ovisnosti, samoprocjene i procjene – kaznene se vlasti čine pastoralnima poput voditelja djece. One nisu stražari koji discipliniraju transgresije izvanjski, nego vladari mrkve kojom čine samointeresne subjekte odgovornima. Pritom se, dakako, pojavljuje paradoks nagradâ i kazni: nagrade i bodovi za dobro ponašanje u upravljanju subjektima postaju kazne njihovom uskratim, deprivacije kao sredstvo kontrole neželjenog ponašanja (Gradin Franzén 2014, 8, 85). U općoj ekonomiji kaznene politike i u njezinim unutarinstitucionalnim tehnologijama, rođen je (neo)liberalni kazneni subjekt.

Dakle, da na kraju ovog dijela sažmemo tu tipološku shemu: apstrahirani iz povijesnih okružja, tipovi moći vode određenom tipu kažnjavanja. Suverena se moć osvećuje tijelima, reaktivira rat u kojemu u pravilu pobjeđuje.

Ona kažnjava retributivno. Disciplinarna moć kontrolira duše čineći nas krotkima diskursima i tehnologijama poput arhitekture. Ona dresira, nadzire i korigira, kontrolira i sputava. Ona je kombinacija diskursa i pogleda s ambicijom internalizacije discipline. Ona je filozofski san osamnaestog stoljeća o čovjeku-stroju koji je još aktualan. Biopolitika, možda i neuspješno nasuprot pukoj tradiciji agrarnih običaja i patrijarhalne obitelji, tjera na život, upliće se u obilježja vrste. Na temelju statistike ona intervenira u okoliš patrolama i sigurnošću, dispozitivom koji se kasnije vezuje uz governmentalnost. Njezin ideološki softver, etnonacionalni, klasni ili drugi, razdvaja populacije i oblikuje tanatopolitiku prema isključenima. Još jednom guba i kuga. S tim da se gubavce ne mora izolirati nego istrijebiti ili u svakom pogledu spriječiti da zatruju eugenički posvećenu populaciju. Pastoralna moć interpelira duše, obraća im se propovijedima i traži od njih ispovijedi. Kazne su interpelacije savjesti dok governmentalnost kao sekularna moć vladanja vladanjem poručuje da je kazna u posljedici ili u ekonomiji responsabiliziranog sebstva. Uz sve nedostatke i pretjeranosti, čini se da smo iz povijesnih studija dobili pomalo nategnutu, ali upotrebljivu tipološku heurističku skicu. No treba napraviti još nekoliko stvari prije kratkog zaključka: dodatno podcrtati njezinu aktualnost koja se povezuje s pluriverzumom moći i kažnjavanja, te ukazati pritom na široku konceptualizaciju moći i kažnjavanja; otvoriti je također za novo nasuprot kristalizirajućem dogmatizmu, kao i za normativna promišljanja.

Načela primjene: metodologijski *postclaimer*

Bio bih sretan da se ono do čega sam došao kreativno upotrijebi u istraživanjima, kao oruđe koje se može mijenjati prema istraživačkoj potrebi, još je jedna od parafraza Foucaulta u žanru njegove kurtoazne skromnosti koja se izmjenjivala s agresivnijim licima, koja su vidjeli šlampavi konvertiti poput Garaudyja ili druželjubivi hermeneuti poput Ricoeura. Foucaultova je analitika *gedžet*, rekli bi suvremenim anglojezikom tehnologijskog pomodarstva, koji uvozimo zajedno s mobitelima, a svakako ne dogmatski fetiš ili sakralni tekst namijenjen doslovnoj upotrebi. To je barem ideja ovog priloga, shvatiti Foucaulta veberijanski: kao mislioca čija su detaljna povijesna istraživanja i originalne perspektive i danas poticajan generator hipoteza u društvenim znanostima (ako ne i genealogija sa suvremenom političkom svrhom ili ambiciozna kritička ontologija nas samih koja polazi od Kanta). Koje nam naputke za uporabu i načela opreza ta perspektiva nameće u vezi s prethodno skiciranom shemom?

Prvo, Foucault napominje, koristeći se „vrlo djetinjastim primjerom“, kako kaznena politika suvremenosti uključuje više tipova moći i kažnjavanja: velika istrjebljenja mračne strane biopolitike na stranu, kao događaje većeg raspona, ali i rjeđe incidencije; u pravilu paralelno imamo zakone koji zabranjuju i kažnjavaju, disciplinarne tehnike antropološkog tipa usmjerene na počinitelja, odnosno moralizacije, korekcije i obveze u penitencijarnom i radu, te na kraju preventivu i upravljanje pojavom s obzirom na stopu zločina, policijski rad koji prati statistike i pokreće akcije, edukacijske kampanje i slično (Foucault 2007, 4-5). U istraživanju kažnjavanja iz fukoovske konceptualizacije moći moramo gledati heterogeno, paziti na taktičke kombinacije i hibride. Uzmimo kao primjer američku kaznenu politiku koja, nimalo neobično, ima globalni doseg u skladu s donekle istinitim stereotipnim *imidžem* globalnog policajca. Osama bin Laden nije uhićen i suđen, nego likvidiran u akciji komandosa, spaljen i bačen u more, nešto kao suvremeni Damians koji je avionima udario na ljude i zgrade centra moći. Posrijedi su događaji koje je popratio film *Zero Dark Thirty*, prikazujući mučenje kao donekle dvojbenu tehniku u smislu pragmatičnosti, svakako manje naklono od njezina apologeta Alana Dershowitza, koji je zagovarao legalizaciju mučenja što spašava živote nevinih. Mučenje nije samo procedura formalnog i neformalnog kaznenog procesa nego, kao i likvidacija neprijatelja, kazna suverene moći na tijelu, i dalje prisutna i prakticirana u mnogim američkim državama poput Kalifornije ili Teksasa. Dalje tako vidimo komparativno veoma strogo kazneno zakonodavstvo, ali i probaciju i disciplinarne režime, grandiozne zatvore koji dospijevaju u emisije o arhitekturi o modernim čudima kao kolosi panoptizma i discipline. Dodajmo tome vjerska i sekularna vladanja vladanjem, zavjete ponovno rođenih i tehnike upravljanja rizikom responsabilizirane penalne i kvazipenalne populacije (*probation* i *parole* dobro su poznate američke riječi). I dakako, začinimo to s biopolitikom logora: Guantánamo prihvaća neprijatelje, posvećene ljude koji su oskrvnuli Junonin hram pa su prepušteni na milost suverenu, van blagodati onoga što se zove *due process of law*, jednako tjerani na hranjenje cjevčicama, tjerani na život, ali i mučeni ili naprosto mlačeni od strane patriotskih vojnika u prolazu, sve na ekspozituri američkog političkog tla na otoku umirućega Castra, u sklopu čudnog režima koji se vuče još od Španjolsko-američkog rata.

Nije dakako samo američka kaznena politika složena na taj način. Djelovanje suverene moći i dalje je veoma prošireno u modernoj epohi, kako je lijepo prikazao film Gilla Pontecorva o Alžirskom ratu u kolonijalnim operacijama na izdahu, kojemu se ove godine navršava pola stoljeća. Aussaressesov intervju o mučenju u Alžiru – koje je, preferirajući ipak ubojstva,

prihvatio kao nešto što se privatno može ne voljeti, ali je dio političke logike trenutka – također je otkrivajući. Bez kajanja i naknadnog posipanja pepelom, stari je subjekt suverene moći diskurzivno oživio staru vezu moći i kažnjavanja: moglo se vidjeti prekaljenog subjekta s povezom (koji oko ipak nije izgubio u borbi, nego uslijed operacije sive mreže), kontroverznog gotovo poput umirovljenoga generala Koradea u hrvatskome kontekstu (o gubitku ruke kojega su također kružile kontroverze i mitske predaje), *par excellence* domaćeg primjera subjekta rata koji se poput Ramba izgubio u mirnodopskom razdoblju prije konačnog tanatičkog plesa stihijskog samoautoriziranog kažnjavanja „dužnikâ“ i prijenosa problema na mlađu generaciju (sin maloga deranžiranog suverena zbog učestalih nasilnih incidenata redovit je klijent pravosuđa). Što se tiče nešto aktualnijih globalnih odjeka, Gadafijeva smrt u linču ponudila je slikovit udar *ad hoc* narodnog suverena na tijelo diktatora, a rat u Ukrajini oživio je prakse vezivanja za stupove (slike carinskog službenika u Čopu obišle su svjetske medije), posramljivanja vezanih subjekata u svijetu u kojemu već odavno paralelno cvatu virtualni stupovi srama, tzv. *virtual pillories*, kao kazne sramote za novu internetsku generaciju (Ronson 2015). Poanta te kratke i šarolike baraže primjera jest da je suverena moć i dalje živa. Francuska je, uostalom, dok ovo pišem, kako je rekao njezin predsjednik, u ratu, a mjere izvanrednog stanja i dalje traju dok se iščekuje nogometno prvenstvo i strepi od novih terorističkih napada.

Drugo, odnosi moći su posvuda, kako je Foucault pisao. Ako je to i „pankratističko“ pretjerivanje, nipošto ne valja tražiti politiku i s njom povezane odnose moći samo tamo gdje je nominalno deklarirana. Dapače, upravo tamo gdje je se negira, često je ima najviše: u privatnoj sferi, u sudskim presudama i u djelovanju birokracije ulične razine (Lipsky 2010), koja zajedno s „korisnicima“ suproizvodi javna dobra (i zla). Pitanje moći i kazne jest pitanje vlasnika nad sukobom, od rimskog oca obitelji, preko Pierrea Rivièrea pa do državne birokracije i različitih tehničara moći koji administriraju suvremeno kazneno i prekršajno zakonodavstvo, a koje se u modelskome upravljanju kroz zločin (Simon 2007) ima ambiciju probiti u sve odnose u društvu, pretvarajući subjekte iz građana u počinitelje i žrtve, dakle klijente sveprisutne kaznene politike. Čak se i genocid, tanatopolitika biopolitičkog suverena, razvija i s vremenom uključuje implementaciju, kapilarne procese i mikropolitiku moći, male Sofijine izbore na terenu, izvršitelje, žrtve i promatrače koji donose odluke. O moći i kazni treba u svakom slučaju misliti šire od ustava, kaznenog zakona i kaznionice, a Foucault u tom pogledu i dalje ostaje dobar učitelj.

Povezano s tim, o moći i kažnjavanju ne treba misliti ni statično. Treće je načelo stoga otvorenost ponuđenog okvira za novo. Jednako kao što neki shvaćaju Foucaultov *Nadzor i kaznu* skućeno, kao arhiviranu *longue durée* naraciju, bilo bi pogrešno uzeti u osnovi nominalističku tipologiju kao statičku shemu. Ako mi čitatelj dozvoli frazu, njezina je dublja poanta dijalektička. To znači da je se bez milosti treba razoriti u suočenju s novim. To je sasvim delezovski. Moć je užitak koji stvara, produktivna instanca već i po Foucaultu. U pozadini je, čini mi se, filozofijski spinozizam, no to je velika tema. Da ponovimo mantru, Foucault ne gleda na moć kao na institucije vlasti, nomotehniku ili dogmatiziranu klasnu borbu.

No on ne gleda moć ni kao sliku djelovanja kapilarne moći: u pozadini je šire shvaćanje specifične strategijske situacije u nekom društvu. Moć je skup sila, za Foucaulta ne *le pouvoir* nego *les puissances*. A ta, vrlo metaforički rećeno, „fizika moći“ promjenjiva je i imanentna diskursima. Foucaultova provizorna načela analitike moći uz to govore o kontinuiranim varijacijama u odnosima moći, o uvjetovanjima strategija i taktika te taktičkoj polivalenciji diskursa. Kao što su kod Gramscija i povijesni vojnici organski intelektualci feudalizma, tako i suverena moć ovisi o nekoj vrsti racionalizacije i tehnologijama aplikacije. Goli teror gotovo da više i nije pitanje moći, nego političkoteorijska fantazma i totalitarna noćna mora koja se, ukoliko se u nekim trenucima i ostvari, brzo nasuće kao ludilo nesposobno za upravljanje ljudima na iole dulji rok.

Poslužit ću se jednom kombinacijom teorijske spekulacije i fikcije da ilustriram tu poantu o novome. Ima li bolje kombinacije od Deleuzea i novog *Robocopa*? Groteska je ipak analitički plodna, a opravdava je nepoznat teren budućnosti. Deleuze u svojem postkriptu disciplinarnom društvu piše kako su zatvorena društva koja poznamo iz neorealističkih klasika, društva robovanja po tvornicama i zatvorima, barem okcidentalna prošlost. Prestali smo biti disciplinarno društvo. Deleuze još u prošleme stoljeću formulaićno piše kako ćovjek više nije zatvorenik, nego dužnik. Pogled stražara u panoptičkim strukturama zamijenile su lozinke, dozvoljeni ulasci i izlasci društva informacija. Metaforički rećeno, umjesto krtičnjaka imamo složene namotaje zmiје (Deleuze 1992). Postfordistićka društva bila bi *društva kontrole*. Kratka Deleuzeova analiza – mimo pokojeg šarmantnog anakronizma poput primjedbe o tome kako je surfanje zamijenilo stare sportove – još je uvijek aktualna i izazovna. Kao nova perspektiva o moći i njenim tehnologijama, ona otvara izazov za teorije kažnjavanja. Kako kažnjava delezovsko društvo kontrole? Možemo zajedno sa Snowdenom, špijuniranjem metapodataka i radom tajnih službi, kontemplirati nad novim panoptizmom informacijskog društva spojenog na (a)socijalne nove

tehnologije koje služe vođenju kulturalnih ratova na društvenim mrežama putem dosjetki, interpelirajući subjekte koji se, čačkajući danonoćno po glupim telefonima, samovoljno orvelovski produciraju kao plijen kažnjavajućoj moći? Namjesto klasičnije platonističko-gadamerovske dijalektike, ljudi se podaju stalnom nadzoru koji nije (lakanovska) paranoja, nego realizirana tehnička mogućnost. Bilo bi ipak jalovo uzdahnuti kako je ta nerijetka kolumnistička dijagnoza kazna po sebi. Pogledajmo umjesto toga uradak novog klasika nasilja i kažnjavanja u fikciji, brazilskoga redatelja Padilhe koji je uz film o autobusu 174 snimio i dva nastavka o specijalnoj policijskoj jedinici BOPE, što se bori protiv nasilnoga narkokriminala u kontekstu sustavne korupcije (u tom kontekstu zanimljivo suprotstavljajući ljevičarske studente potrošače narkotika s idealističkim policajcem u tumačenju Foucaultove *Vigiar e Punir*: posrijedi je složen diskurzivni materijal koji ovdje nemam mjesta interpretirati).

Robocop za naše potrebe nije nimalo djetinjast film koji treba omeđiti na puerilne estetske rasprave o novom ruhu superpolicajca ili „specijalnim efektima“. Kao što je Verhoevenov original odražavao paniku i politiku kažnjavanja Reaganove ere u kokainskom i korumpiranom Detroitu 1980-ih, nova verzija nudi operaciju očuvanja mira, zloglasni *peacekeeping mission* smješten iz današnje perspektive kontrafaktički u Iran, gdje se administrira Operacija Sloboda Teheran (*Operation Freedom Teheran*). Operaciju prate programi u stilu *Fox News* (u filmu: *The Novak Element*), prateći robotske dronove koji su zamijenili anakroniju *risking lives to pacify these people*. Robote na terenu napadaju bombaši samoubojice. Veliki robot ubija dječaka koji je stiskao kuhinjski nož. Fikcija – i ni po čemu nova kritika američkog neoimperijalizma koji je, za razliku od vijetnamskog razdoblja, manje sklon riskirati život „američkih dečki“ – sadržava za nas intrigantnu figuru kažnjavanja na marginama društva kontrole. Subverzije kroz nove nomadske rute (Papadopoulos et al. 2008) te distinkciju biopolitike kao politike domicilne populacije i zoepolitike (Schinkel 2010) kao politike prema migraciji i sličnim svetim ljudima kao figura prati mehanički administrirana kazna na terenu. Umjesto policajca, suca i zatvorskog/probacijskog službenika, nastupa naoružani programirani dron koji sudi i kažnjava, recimo kao šerif ili japanski samuraj autoriziran od daimyoa da na licu mjesta kazni transgresiju katanom. Barem za one koji nisu pokorno upravljani dugom u globalnom kapitalizmu.

Snovi o fikciji postaju anakronizam, na to su osuđene spekulativne stilizacije tog tipa, koje ne spašava ni ironija zaoštrenih šundovskih formulacija podesnijih za roto papir, ali valja još jednom zabilježiti opću poantu

za koju se nadam da ostaje neokrznutom: misliti na nov način i misliti bez želje za krovnim označiteljem u dinamici moći i kažnjavanja. Hibridni oblici moći i kažnjavanja su kao zidovi na američko-meksičkoj granici: kada pažljivije pogledamo situaciju, uz zid suverene moći, vidimo disciplinarne tehnike nadzora i kontrole te biopolitičku cirkulaciju migracijskog života, suradnju i napetosti među tim oblicima suverenog isključivanja i disciplinarnog uključivanja. Treba imati i oko za „moći unutar moći“, za male suverene i agente mučenja koji niču u zatvorima, za kolektivne kazne i spontane stanfordske eksperimente koji nastaju u okvirima paradigme discipline. Ruska je Mordovija u tom smislu osvijetljena pismima lijepje Nadežde Tolokonjikove, a ako je to predaleko, pogledajmo jednu beznačajnu, ali indikativnu domaću anegdotu u vezi s pomalo antikviranom skupinom nasilnih šibenskih delinkvenata koji su se pretenciozno, dakle pomalo u duhu grada gdje sam rođen, nazvali Mirmidoncima. Jedan je na sud iz zatvora priveden silom, u malom teatru sputavanja tijela (Urukalo 2014), gotovo u stilu suverene moći, a veću incidenciju kriminala u gradskoj jezgri nastojali su kontrolirati dispozitivi sigurnosti: u odgovoru na lokalne neofeudalne izazove moći bande, u lokalnoj križaljci moći i kažnjavanja pojačane su policijske patrole, čime je pojava dovedena u okvire normalnoga (govorim ilustrativno, bez pretenzije na precizno empirijsko trasiranje slučaja). Spomenute pak komparativne iteracije Realija nude intrigantne poveznice demokracije i mučenja kao starog oblika kazne koji funkcionira u sjeni epohe liberalne demokracije (Rejali 2009), a što se tiče nacionalne politike poraća i pristupanja Hrvatske EU-u te procesa moći koji su utjecali na kaznenu politiku u tom kontekstu, nemam izbora nego – unatoč svim rezervama koje protok vremena upućuje studiji, te u nedostatku nečije tuđe fukoovske ili bilo kakve politološke ili sociološke studije o tematici – uputiti na još jednu parafrazu Dostojevskog koja govori o „državi i zločinu“ (Petković 2013). Nije naime funkcija ovog priloga prikazivati globalne komparativne radove ili nacionalne studije slučaja koje daju za pravo ponuđenom okviru.

A nije mu svrha ni ozbiljno ulaziti u veliku raspravu o normativnim osnovama (King 2009) koja odavna progona Foucaulta, no o tome valjda ipak treba reći nekoliko riječi. Slično kao i Nietzsche ili Strauss zagrebani ispod površine, kao uostalom i svi autori koji se bave ljudskim stvarima, Foucault – cinični analitičar moći koji se Chomskoga dojmio kao potpuno amoralan, kontrirajući diskursu jusnaturalističke pravednosti spinozističkim jezikom moći – jest autor koji ima normativno lice pa i više njih. Stavimo u zgradu beligerenciju nakon 1968. kao danak modi vremena, analogno šampanjskom socijalizmu neloše uhljebljenih profesora revolu-

cionara, ali i sve ono što je mimo banalnosti osobne političke ekonomije Habermas nemilosrdno vidio kod Bataillea i predšasnika koji su se sliči u tu figuru autora kojom se toliko bavimo (Habermas 1988). Potraga za telosom povijesti kod Foucaulta, koliko ga poznajem, također nema previše smisla. U tom slučaju, ostaje nam normativni projekt kasnoga Foucaulta koji nam pokazuje naznake „liberalnih utopija“ (Beaulieu 2010), governmentálnost kao rizikofobiju u dinamičkoj ravnoteži s parezijom demokracije kao rizikofilijom, hrabrošću istine i epikurejskim mirom estetike sebstva.

Iz te perspektive i dalje vidimo da je kazniti teško, ako ne i najteže, pa bi nas ta normativnost možda nanijela prema governmentálnosti kažnjavanja slično kao što su budisti, barem prema nekim izvorima, pokoju sutru i zen priču na stranu, skloniji reformiranju od represije. S druge strane, za nas važnije, analitika mišljenja o moći i kazni „izvana“ daje dobar odgovor na pitanje što bi bilo da Foucault nije pisao (Harcourt 2008). Bili bismo ipak nešto manje mudri ili analitički bogati bez te perspektive. Ona ne mora biti poziv taktičarima političkog da čuju urlik bitke (*grondement de la bataille*) s kraja naprasno prekinutog *Nadzora i kazne*. U tome se svemu ne mora nužno kriti niti negativna dijalektika prava na ne-identitet Foucaultu bliskih frankfurtovaca, koja daje glas potlačenima otkrivajući političke križaljke moći i kazne ispod univerzalističkih naracija: umjesto univerzalnog marša uma, vidjet ćemo političku ekskluziju, marginalizaciju kroz univerzalizam kao političku operaciju, kako jasno iskazuje Foucaultov „izgubljeni intervju“, no morat ćemo pritom i pripaziti, pomalo (meni draže deridinski nego) deridaovski, da ne pokušavamo nemoguće svojim davanjem glasa koje vodi u istu klopku kooptacije koja se nastoji izbjeći. Možemo se, umjesto daljnje problematizacije, zaustaviti na spartanskoj formulaciji da genealogije moći i kažnjavanja otvaraju perspektive i daju političke glasove, ali za ovaj je okvir, koji nudi društvenoznanstvene hipoteze, bilo dovoljno da pokuša ocrtati heurističke veze između tehnologija moći i kažnjavanja koje barem istraživački obećavaju. On je ponajprije tek posredno epistemološko sredstvo politike, dok borbu demona, sokratovsku ili veberovsku, svatko ionako mora razriješiti sam za sebe. U svakom slučaju, ne treba ubiti glasnika s lošim vijestima, a posebno ne s informacijom u društvu u kojemu je, ako slijedimo Deleuzea, ona tako važna. Foucault ih nosi, o moći i kažnjavanju, kao i dalje nezaobilazan glas u raspravi.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Malo o pravu, moći, tumačenju i revoluciji...: *A Mineg Breh t a Din*

Agamben je uskliknuo nešto što se često previđa. Noseća deviza za tumačenje njegovih elaboracija o moći koja vodi građanski rat mogla bi biti ona s početka *Izvanrednog stanja*: *Quare siletis juristae in munere vestro?* Ako pravnici šute o onome što je važno i što ih se tiče, dade se zaključiti da moderno društvo ne shvaća ozbiljno pravo. Pitanje je, dakako, je li ga ijedno ozbiljno shvaćalo, uključujući Rimljane koji su ga u značajnoj mjeri formalizirali u obliku u kojemu ga poznajemo. Ipak, suvremena diskrepancija između hiperkristalizacije zakona i pravilnika, udara prava na sva područja života i, s druge strane, hiperaktivnosti odredbi izvanrednog stanja koje pravo izbjegavaju – upadna je. Pravo je važno. Ako ga odbacimo, kao Agamben u jednom od svojih lica, možemo zasad pobjeći tek u gnozu nejasnih slika „nadolazeće zajednice“ mimo muke (ljudskih) prava. Dok pravnici manje šute nego što opravdavaju politizaciju prava, filolozi mogu i dalje zasipati akademskom erudicijom. Foucaultova pak relativizacija prava nudi puno više društvenom znanstveniku od ranoagambenovske gnoze ili pak Benjaminove šekine, paruzijastičke pravde u zajednici i eshatološke vizije pomiješane s melankoličnim revolucionarstvom (usp. Jennings 2011, 35; Lesch 2014, 218). Ona nudi vezu moći i kažnjavanja kao splet sila, specifičnu metaforu koja nam možda olakšava da vidimo što uopće pravo može, a što ne može.

Premda su neki odavno to sugerirali, dojma sam, dakle, da ne treba zaboraviti Foucaulta, a to nije samo zato jer sam se u njega gotovo nepovratno zapleo. Moć i kazna su prilično uporni i složeni, a Foucault je imao puno toga za reći o jednom i drugom. Vjerujem da će nas još neko vrijeme obje pojave pratiti i da će o objema imati smisla govoriti, pa i na fukoovski način.

Stara poslovice na jidišu, navedena u zaključnom podnaslovu, kaže kako *potreba razbija zakon*. Manje doslovno: *nužda ukida pravo*. Ta je mudrost šmitijanska: norme podrazumijevaju normalno stanje; izvanredno stanje podrazumijeva političke odluke. Iz perspektive pojedinca tradicionalno hobsijanski zabrinutog za sigurnost, izvanredna stanja prirodno pravno dokidaju legalizam poretka. Agamben je veliki teoretičar te poslovice kao političke dijagnoze suvremenosti. Ljepota filologije koja povremeno zapadne u intelektualni snobizam, nešto što kod Foucaulta nije prisutno, međutim često ne nudi toliko potrebne precizne uvide o moći mimo općeg skandala izvanrednog stanja. Nedostaje joj analitika silâ što ju nudi Foucault. On nam omogućuje da shvatimo kaznu iz perspektive moći shvaćene kao sile dajući nam precizne epistemološke naočale. Da se na kraju ipak malo vratimo Nietzscheu: moć uostalom ima svoju istinu, proizvodi je i racionalizira u svojim procedurama kažnjavanja koje sam skicirao. Samopotvrđujuće aleturgije moći ostale su ovdje u naznakama, no to je još jedna velika tema kojoj se Foucault okrenuo istražujući među ostalim i funkcije istine u (kaznenom) pravosuđu, a koju ćemo ovdje ostaviti tek kroz reference na ta istraživanja (usp. Foucault 2000b, 2012b).

Ideja ovog priloga bila je nešto skromnije naznačiti nekoliko pristupa Foucaultu i pokušati mu pristupiti kao autoru riznice hipoteza za društvene znanosti (o čijem epistemološkom statusu 1960-ih na kraju krajeva nije iznosio nimalo optimistične prognoze). Iz toga za naše umjerene potrebe izranja tipologija moći koja povezuje tipove moći s modalitetima kažnjavanja, kako smo naznačili, s određenom ontologijom subjekta u pozadini, a možemo na kraju, s obzirom na ipak zahvaćenu normativnu dimenziju rasprave, pridodati dvije perspektive diskursa: legitimaciju i objašnjenje (v. tablicu 1). Pokušao sam istaknuti kako Foucault nije samo teoretičar povijesne promjene struktura dugog trajanja moći i kazne, nego da nam nudi upotrebljiv okvir koji nas i danas uči misliti o tim pojavama. Naznačio sam metodologijska načela za njegovu upotrebu: njegovu suvremenost u kombinaciji (hibridnoj križaljci) tipova moći i kažnjavanja, širinu tih pojmova koja ukazuje na potrebu dovoljno široke potrage za moći i kaznom u društvu i politici, potrebu da se okvir ne dogmatizira i da se otvori za novo polazeći od same analitike moći, a na kraju sam naznačio i važnost otvorenosti za ono normativno. Ta nam shema, da imenujem još uvijek aktualnu crnu zvijer današnjeg svjetskog poretka, omogućuje primjerice da, slijedeći Dawesa, razumijemo različite „zle ljude“ (Dawes 2014a; 2014b) koji vole kažnjavati na drukčiji način od nas. Kazne Islamske Države u toj perspektivi nisu samo kazne ideologijske religijske mašine džihadističkog selafizma, nego kazne kvazifeudalne mašine moći.

Prateći šerijatski hudud, koji kao sve drugo podliježe interpretaciji, kao i ostale diskurzivne kaznenopolitičke razdjele, vidimo cijeli arsenal osebnih praksi kažnjavanja mimo bilo kojeg tradicionalno kanoniziranog fikha: djeca egzekutori, normiranje kazni za seksualne robinje, javne dekapitacije i bacanja sa zgrada. Sve to pritom nije nešto što se od šire javnosti skriva u kaosu logora kao drugom licu nacističke biopolitike koja, kako stilski efektno prikazuje *Šaulov sin*, tijela svodi na komade (*Stücke*), nego nešto što je javno proklamirano s ponosom saturnalija koje su organizirali povijesni suvereni. Jednako tako, Guantánamo je mašina moći, drukčija dakako od Auschwitzta, ali podliježe istim pravilima pojmovnog mišljenja koja smo uvodno prihvatili umjesto mimeze i poezije. Guantánamo je logor za hibridne forme kažnjavanja. Drugo, okvir nam omogućuje da se normativno postavimo, odnosno osudimo neke prakse iz perspektive igara moći i slobode, premda ta operacija izmiče mojim ili bilo čijim konačnim kompetencijama. Uostalom, čini se da je mnoge rečena Islamska Država kao mašina mača i kazne uzbudila i interpelirala u borbu, govoreći valjda nešto i o problemima zapadnog svijeta. Želim stoga zaključiti skeptičnije.

Moć i kazna velike su teme. Foucault nam omogućuje da ih barem lakše savladamo bez dogmatskih pretenzija, ili o njima razmislimo na još uvijek svjež i nedovoljno poznat način. Možda od Foucaulta kao skeptika nema velikog revolucionara. Možda je prije „mladi konzervativac“. Možda nam ta shema na kraju ne pomaže da stvorimo novo, da ukinemo kažnjavanje ili ga vidimo čisto u njegovoj vječnoj biti. Bez sumnje je tako. No podsjetio bih na samom kraju na Heideggerovu interpretaciju Marxove XI. teze o Feuerbachu. Naravno, filozofi su različito tumačili svijet, no treba ga promijeniti. Nakon što s, promuklošću dostojnom staroga Branda iz *Kuma*, pročita Marxovu poznatu tezu, Heidegger dodaje kako ga moramo prvo protumačiti da bi ga mijenjali, odnosno kako poznata produljena rečenica ne izriče vlastitu pretpostavku. Marx je ipak prvo bio filozof, a zatim revolucionar. Slijepa revolucija može promijeniti sve tek da bi se promijenila boja uniforme stražara u panoptikonu (Gordon 2014). U tome je tajna Foucaultove pesimistične hiperaktivnosti.

Da ponovim, kazniti je najteža stvar.

TIP MOĆI	MODALITET KAŽNJAVANJA	ONTOLOGIJA	DISKURS LEGITIMACIJE	DISKURS OBJAŠNJENJA
Suverena moć: paradoks centra i feudalizma	Tijelo, smrt, sakaćenje, mučenje	Tijelo kao bol	Retribucija; božansko pravo protiv sigurnosti	Zajednica u povijesti, i međunarodnim odnosima; ratovi, sukobi, etnička, klasna i politička dominacija
Disciplinarna moć: prostor, vrijeme i tijelo	Zatvor, nadzor	Tijelo kao habitus	Cinična, nevidljivo ispravljanje	Funkcionirajuća ekonomija
Biomuć: okoliš i populacija	Eugenika i genocid	Stanovništvo kao živi kolektiv	Život populacije, eugenika	Državni rasizam
Pastoralna moć: vođenje duša	Potruga za dušom, objava sebe	Mnoštvo vođenih pojedinaca	Poboljšanje sebstva, spas duše	Religija
Guvernamentalnost: vladanje vladanjem	Responsibilizacija i posljedice pojedinačnog pada	Refleksivni subjekt	Vladanje sobom i drugima	Liberalizam
Postskriptum kontrole	Isključivanje	Informacija	Neoliberalizam	Kapitalizam

Tablica 1. Diskursi o moći i kažnjavanju: razvijanje fukoovske perspektive

LITERATURA

1. Alford, Fred. 2000. What would it matter if everything Foucault said about prison were wrong? *Discipline and Punish* after twenty years, *Theory & Society*, 29 (1): 125-146.
2. Beaugé, Florence. 2013. "Les aveux du général Aussaresses : 'Je me suis résolu à la torture'." *Le Monde*, 4. 12. 2013 (intervju prvi puta objavljen 23. 11. 2000). http://www.lemonde.fr/disparitions/article/2013/12/04/les-aveux-du-general-aussaresses-je-me-suis-resolu-a-la-torture_3524992_3382.html. Pristupljeno 4. 12. 2013.
3. Beaulieu, Alain. 2010. Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault's reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn, *Philosophy & Social Criticism*, 36 (7): 801-818.
4. Botsman, Daniel. 2005. *Punishment and Power in the Making of Modern Japan*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
5. Brady, James. 1977. Political Contradictions and Justice Policy in People's China, *Contemporary Crises*. (1) 2: 127-162.
6. Dawes, James. 2014a. *Evil Men*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
7. Dawes, James. 2014b. "Should we call 'ISIS' evil?" 22. 8. <http://edition.cnn.com/2014/08/22/opinion/dawes-isis-evil/>. Pristupljeno 25. 8. 2014.
8. Deleuze, Gilles. 1992. Postscript on the Societies of Control. *October*, (59) zima: 3-7.
9. Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
10. Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
11. Foucault, Michel. 1977. *Le jeu de Michel Foucault* (intervju s: D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot i G. Wajeman), *Ornicar ? Bulletin Périodique du champ freudien*, 10/srpanj: 62-93. <http://libertaire.free.fr/MFoucault158.html>. Pristupljeno 6. 6. 2016.
12. Foucault, Michel. 1982. The Subject and Power, *Critical Inquiry*. (8) 4: 777-795.
13. Foucault, Michel. 1991. "Questions of Method."U: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality (With Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault)*, ur. Burchell, Graham, Colin Gordon i Peter Miller: 73-86. Chicago: The University of Chicago Press.

14. Foucault, Michel. 1997. *Il faut défendre la société*: Cours au Collège de France 1975-1976. Paris: Gallimard.
15. Foucault, Michel. 2000a. "To Punish Is the Most Difficult Thing There Is." U: *Power: Essential Works of Foucault III*, ur. James D. Faubion: 462-465. New York: The New Press.
16. Foucault, Michel. 2000b. "Truth and Juridical Forms" (five lectures held at the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro in May 1973). U: *Power: Essential Works of Foucault III*, ur. James Faubion: 1-89. New York: The New Press.
17. Foucault, Michel. 2001a. "Radioscopie de Michel Foucault" (intervju s Jacquesom Chancelom). U: *Dits et écrits I (1954-1975)*, ur. Daniel Defert i Francois Ewald: 1651-1670. Paris: Gallimard.
18. Foucault, Michel. 2001b. "Les mailles de pouvoir." Predavanje na UFBA, Salvador, Brazil, studeni 1976. U: *Dits et écrits II (1976-1988)*, ur. Daniel Defert i Francois Ewald: 1001-1020. Paris: Gallimard.
19. Foucault, Michel. 2001c. "Pouvoir et corps." U: *Dits et écrits I (1954-1975)*, ur. Daniel Defert i Francois Ewald: 1622-1628. Paris: Gallimard.
20. Foucault, Michel. 2001d. "Sade, sergent du sexe" (entretien avec G. Dupont, *Cinémaographe*, 16, decembre 1975/janvier 1976, 3-5). U: *Dits et écrits I (1954-1975)*, ur. Daniel Defert i Francois Ewald: 1686-1690. Paris: Gallimard.
21. Foucault, Michel. 2001e. "Les techniques de soi" (*Technologies of the self*; dio serije predavanja u Vermontu iz 1982, prev. s eng. Fabienne Durand-Bogaert). U: *Dits et écrits II (1976-1988)*, ur. Daniel Defert i Francois Ewald: 1602-1632. Paris: Gallimard.
22. Foucault, Michel. 2003. *Le pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France 1973-1974*. Paris: Gallimard/Seuil.
23. Foucault, Michel. 2004. *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Gallimard/Seuil.
24. Foucault, Michel. 2012a. *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France 1979-1980*. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS.
25. Foucault, Michel. 2012b. *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981* (ur. Fabienne Brion i Bernard Harcourt). Chicago/Louvain: University of Chicago Press /Presses universitaires de Louvain.
26. Foucault, Michel. 2013. *La société punitive: Cours au Collège de France 1972-1973*. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS.
27. Foucault, Michel, Colin Gordon i Paul Patton. 2012. Considerations on Marxism, Phenomenology and Power. Interview with Michel Foucault (Presentation Alain Beaulieu); Recorded on April 3rd, 1978. *Foucault Studies*, 14: 98-114.
28. Frejdenberg, Olga M. 1986. *Slika i pojam*. Zagreb: NZMH.
29. Gordon, Colin. 2014. Plato in Weimar. Weber revisited via Foucault: two lec-

- tures on legitimation and vocation, *Economy and Society*. (43) 3: 494-522.
30. Gradin Franzén, Anna. 2014. *Disciplining Freedom: Treatment Dilemmas and Subjectivity at a Detention Home for Young Men*. Doktorska disertacija, Sveučilište Linköping, <http://liu.diva-portal.org/smash/get/diva2:720004/FULLTEXT01.pdf>. Pristupljeno 3. 10. 2015.
 31. Habermas, Jürgen. 1988. *Filozofski diskurs moderne: 12 predavanja*. Zagreb: Globus.
 32. Harcourt, Bernard. 2008. *Supposons que la discipline et la sécurité n'existent pas: Rereading Foucault's Collège de France Lectures* (with Paul Veyne). University of Chicago: *Public Law & Legal Theory Working Papers*, No. 240: 1-25. <http://www.law.uchicago.edu/files/files/pl240.pdf>. Pristupljeno 25. 6. 2014.
 33. Hay, Colin. 1997. Divided by a Common Language: Political Theory and the Concept of Power, *Politics*. 17 (1): 45-52.
 34. Hegy, Pierre, 1974. Words of power: The power of words, *Theory and Society*. (1) 3: 329-339.
 35. Hoefler, Frederick. 1944/45. The Nazi Penal System – I, *Journal of Criminal Law and Criminology*. (35) 6: 385-393. <http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3313> HYPERLINK “<http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3313&context=jclc>” & HYPERLINK “<http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3313&context=jclc>” context=jclc. Pristupljeno 23. 5. 2015.
 36. Hoefler, Frederick. 1945/46. The Nazi Penal System – II, *Journal of Criminal Law and Criminology*. (36) 1: 30-38. <http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3322> HYPERLINK “<http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3322&context=jclc>” & HYPERLINK “<http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3322&context=jclc>” context=jclc. Pristupljeno 23. 5. 2015.
 37. Hugo, Victor. N.d. *Le dernier jour d'un condamné suivi de Claude Gueux*. Montreal: La Bibliothèque électronique du Québec. <http://beq.ebooksgratuits.com/vents/hugo-claude.pdf>. Pristupljeno 19. 7. 2015.
 38. Jennings, Ronald C. 2011. Sovereignty and political modernity: A genealogy of Agamben's critique of sovereignty, *Anthropological Theory*. 11 (1): 23-61.
 39. Kantorowicz, Ernst H. 1997. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
 40. King, Charles. 2012. Can There Be a Political Science of the Holocaust? *Perspectives on Politics*, 10 (2): 323-341.
 41. King, Matthew. 2009. Clarifying the Foucault–Habermas debate: Morality, ethics, and 'normative foundations', *Philosophy & Social Criticism*. 35 (3): 287-314.

42. Lesch, Charles. 2014. Against Politics: Walter Benjamin on Justice, Judaism, and the Possibility of Ethics, *American Political Science Review*. 108 (1): 218-232.
43. Lipsky, Michael. 2010. *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Invididual in the Public Service*. New York: Russell Sage Foundation.
44. Loeffel, Robert. 2012. *Family Punishment in Nazi Germany: Sippenhaft, Terror and Myth*. New York: Palgrave Macmillan.
45. Merquior, José Guilherme. 1985. *Foucault*. Berkeley: University of California Press.
46. Miller, James E. 1994. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Anchor.
47. Miller, James E. 2012. *Examined Lives: From Socrates to Nietzsche*. New York: Picador.
48. Miščević, Nenad, 1988. *Radnja i objašnjenje*. Zagreb: Filozofska istraživanja.
49. Nail, Thomas. 2013. The Crossroads of Power: Michel Foucault and the US/ Mexico Border Wall, *Foucault Studies*. 15: 110–128.
50. Ning, Zhang. 2008. The political origins of death penalty exceptionalism: Mao Zedong and the practice of capital punishment in contemporary China, *Punishment & Society*. (10) 2: 117-136.
51. Ojkaganas, Mika. 2005. Impossible Dilagoue on Bio-power: Agamben and Foucault, *Foucault Studies*. 2: 5-28.
52. Papadopoulos, Dimitris, Niamh Stephenson i Vassilis Tsianos. 2008. *Escape routes: Control and subversion in the twenty-first century*. London: Pluto.
53. Pejan, Ramin. 2000. Laogai: Reform Through Labor in China, *Human Rights Brief*. (7) 2: 22-23, 27.
54. Petković, Krešimir, 2012. Kako kažnjavaju velike religije? Prilog čitanju kaznene politike svetih tekstova, *Hrvatski ljetopis za kazneno pravo i praksu*. (19) 1: 209-253.
55. Petković, Krešimir. 2013. *Država i zločin: Politika i nasilje u Hrvatskoj 1990-2012*. Zagreb: Disput.
56. Pinker, Steven. 2002. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking.
57. Pinker, Steven, 2007. A History of Violence, *The New Republic*. 19. 3., <http://www.newrepublic.com/article/77728/history-violence>. Pristupljeno 11. 2. 2015.
58. Pinker, Steven. 2011. *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and Its Causes*. London: Allen Lane.
59. Pinker, Steven. n.d. "Frequently Asked Questions about The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined." <http://stevenpinker.com/pages/frequently-asked-questions-about-better-angels-our-nature-why-violence-has-declined>. Pristupljeno 10. 2. 2015.
60. Pratt, John. 2000. Emotive and Ostentatious Punishment.

Punishment & Society, (2) 4: 417-439.

61. Rejali, Darius. 2009. *Torture and Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
62. Rodrigues, Sara. 2012. From vaginal exception to exceptional vagina: The biopolitics of female genital cosmetic surgery, *Sexualities*. (15) 7: 778-794.
63. Ronson, Jon. 2015. *So You've Been Publicly Shamed*. New York: Picador.
64. Rusche, Georg i Otto Kirchheimer. 2003. *Punishment and Social Structure*. New Brunswick i London: Transaction.
65. Schinkel, Willem. 2010. From Zoēpolitics to Biopolitics: Citizenship and the Construction of 'Society', *European Journal of Social Theory*. (13) 2: 155-172.
66. Simon, Jonathan. 2007. *Governing Through Crime: How the War on Crime Transformed American Democracy and Created a Culture of Fear*. Oxford: Oxford University Press.
67. Song, Yongyi. 2011. "Chronology of Mass Killings during the Chinese Cultural Revolution (1966-1976)." *Online Encyclopedia of Mass Violence*, 25. 8. <http://www.massviolence.org/chronology-of-mass-killings-during-the-chinese-cultural>. Pristupljeno 9. 9. 2015.
68. Spierenburg, Pieter. 1984. *The Spectacle of Suffering. Executions and the revolution of repression: from a preindustrial metropolis to the European Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
69. Stiegler, Bernard. 2011. "This system does not produce pleasure anymore" (interview by Pieter Lemmens), *Krisis: Journal for contemporary philosophy*. 1: 33-42. <http://krisis.eu/content/2011-1/krisis-2011-1-05-lemmens.pdf>. Pristupljeno 29. 9. 2014.
70. Tomašević, Silvije. 2014. "Tko sam ja? Papin upit prodro je u svako srce." *vecernji.hr*, 20. 4. <http://www.vecernji.hr/uskr/papin-upit-prodro-je-u-svako-srce-933989>. Pristupljeno 6. 6. 2016.
71. Urukalo, Vladimir. 2014. "Šibenčanina su u sudnicu unijeli polugolog i vezanog lancima." *jutarnji.hr*, 31. 5. <http://www.jutarnji.hr/-mirmidonca--u-sudnicu-morali-unijeti-polugolog-i-vezanog-lancima/1195769>. Pristupljeno 31. 5. 2014.
72. Wu, Hongda Harry. 1992. *Laogai: The Chinese Gulag*. Boulder, CO: Westview Press.

FILOZOFIJA I POLITIKA: O ISTOZNAČNOSTI FILOZOFIRAJUĆEG S VLADAJUĆIM SUBJEKTOM

izv. prof. dr. sc. Marijan Krivak
Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet

U svojoj knjizi *Vladanje sobom i drugima* Michel Foucault se posebice usredotočuje na vrlo specifičan odnos između filozofije i politike. Kao predložak će mu poslužiti Platonovo filozofsko i životno iskustvo preneseno u *VII. pismu*, kao i u njegovoj *Politeji*. Naspram angažiranog Platonova pristupa toj problematici supostavlja se drugi stav odnosa filozofa prema politici – onaj kinika Diogena. Dok Diogen taj odnos postavlja na javno mjesto – agoru, Platon se usredotočuje na „dušu vladara“. Je li moguće pomiriti ta dva pristupa odnosu filozofije i politike? Foucault će taj osebujni odnos razmatrati u djelokrugu svoje „hermeneutike subjekta“. S jedne strane, on se pita kako politika može filozofiji služiti kao kušnja stvarnosti. S druge, na koji se način filozofijska spoznaja pokazuje nepohodnom u samoj praksi vršenja vlasti. Foucault ustvrđuje da u tim pitanjima filozofija mora reći istinito u odnosu na politiku, ali ne mora reći što politika doista mora činiti. Dva integracijska momenta odnosa politike i filozofije – javno mjesto i duša vladara – za Foucaulta se razrješuju u njegovoj tvrdnji o nužnom međusobnom odnosu, no i nemogućnosti podudaranja između filozofije i politike. Kako se objašnjava taj odnos? Foucault govori o potrebi jednog te istog subjekta „valjanog vladanja“ s filozofirajućim subjektom. Filozofija svoju stvarnost odnosa s politikom izvodi iz definiranja načina „bivanja političarem“. Radi se o osebujnoj Foucaultovoj verziji „subjektivacije“. Koliko je ona u vezi s onime što o „političkoj subjektivaciji“ govori Jacques Rancière? To i druga pitanja pokušavaju se rasvijetliti izlaganjem o mogućnosti plodotvornog dijaloga između filozofije i politike.

Vjekovna je međupovezanost između filozofije i politike. Taj je odnos, koliko nekada toliko i danas, od odlučujuće važnosti za opstanak kako filozofije tako i politike. No kakva je, zapravo, priroda tog odnosa? Po čemu je on toliko presudan za oba koncepta u njemu su-postavljena? Moraju li filozofija i politika uopće biti u takvoj vrsti odnosa?

Michel Foucault diplomirao je 1948. filozofiju na École Normale Supérieure. Iz politike nikada nije dobio takav certifikat. Ipak, u podtekstu svih Foucaultovih bavljenja filozofijom stoji i tzv. „ontologija aktualnosti“. Ta se pak prirodno nadovezuje na filozofiju kao praktičku disciplinu, tj. onu koja u svom opisu ima i neposredan odnos s onim „političkim“. Odakle, naposljetku, ta povezanost između filozofije i politike? Dakako, ne treba ići dalje doli do antičkog polisa. *Polis* je prirodno geo-filozofsko okružje i jedne i druge discipline. *Polis* je susretište *grčštva* i svih nomadskih utjecaja koji se prirodno kreću, de-teritorijalizirajući se, kroz isturenost toga prostora, kako bi se tu re-teritorijalizirali. Naravno, riječ je o slikama iz Deleuzeova i Guattarijeva ispitivanja pod naslovom „Geofilozofija“ iz zajedničke im knjige *Što je filozofija?*⁷¹

Izravno tematiziranje narečene problematike međudnosa filozofije i politike slijedim, pak, iz Foucaultove knjige *Vladanje sobom i drugima*.⁷² U knjizi čija je ključna riječ *parrésia* – ili javno govorenje istine u lice vladara u demokratskome poretku vladavine – posebice se jedno predavanje izrije-kom posvećuje toj temi, navlastitom odnošenju filozofije i politike. Drugi sat predavanja od 23. veljače 1983. bit će mi izravnim sugovornikom u razmatranju narečene teme.

Nakon što je u prethodnom, Prvom satu istoga dana tematizirao zago-netnu bezličnost Platonovih političkih savjeta koje on podaruje Dioniziju – a što je ostalo zabilježeno na stranicama njegova *VII. pisma* – pojavila se kod Foucaulta potreba da pokuša opravdati taj naoko jalovi pokušaj da se u političku praksu uvede navlastito filozofski diskurs. Platon je, dakle, pokušao vrlinu *parrésiae* prenijeti obojici Dionizija, Starijem i Mlađem, te kasnije Dionovim prijateljima. Radilo se ovdje o svojevrsnoj „dijagnostici“, „ostvarivanju nagovaranja“, te „predlaganju režima“, što će sam Foucault istaknuti kao glavne naglaske predavanja. Nakon čuvenog *VII. pisma* sli-jedi proučavanje dijela teksta iz manje poznatog *VIII. pisma*. U zaključku prethodnog poglavlja tematizira se *parezija* kao ono što stoji u korijenu svakog političkog savjeta.

⁷¹ Tekst Gillesa Deleuzea i Felixa Guattarija iz knjige *Što je filozofija?*, pod naslovom „Geofilozofija“, preuzet iz časopisa *Treći program Hrvatskog radija*, 1993, 40, str. 17-30, s francuskoga preveo Borislav Mikulić.

⁷² Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima. Predavanja na Collège du France*, preveo Zlatko Würzberg, AntiBarbarus, Zagreb 2010. - Izvornik je M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège du France* (1982-1983), Seuil/Gallimard, Paris 2008.

Parezija je, reći će Foucault, djelatnost koju Platon prepoznaje i potražuje u temelju, u korišćenu svojega djelovanja kao savjetnika. Iako se, ponajprije, radi o filozofskom diskursu govorenja istine, Platon će ga pokušati utjeloviti i u praksi obnašanja političke vlasti.

Reći sve, reći to otvoreno, reći to kao istinu, i napokon, reći to hrabro u lice tiraninu, unatoč opasnosti u kojoj se potom zatječe vlastiti život.⁷³

Osnova je to govora koji se naziva *parrésia*. Od političke zbilje filozofski diskurs dobiva jamstvo da nije jednostavno tek *logos*, da nije tek riječ dana u snu, nego da zbiljski dotiče *ergon*, upravo to što tvori zbilju.

Foucault je na mnogo mjesta naglašavao svoj temeljni filozofski projekt. Tako će biti i na početku zbirke predavanja pod naslovom *Vladanje sobom i drugima*. Kroz svoju „povijest misaonih sustava“ on će istaknuti tri momenta proučavanja. Naziva ih „iskustvenim žarištima“. Prvo, to su *oblici mogućeg znanja*, njima se bavi arheologija znanja. Drugo, radi se i o artikulaciji *normativnih matrica ponašnja za pojedince*, koji se usredištuju oko genealogije moći. Treće i konačno, autor se bavi *virtualnim načinima postojanja za moguće subjekte*. To je tzv. *hermeneutika sebstva*.⁷⁴

Upravo tom trećem bit će posvećena i narečena predavanja.

Drugi sat predavanja 23. veljače započinje istraživanjem temeljnih i stalnih crta u odnosima između filozofije i politike. Nakon toga se istražuje zasebna povijesna konjunktura, koja će praktički određivati sudbinu toga odnosa sve do kraja antike. *Last, but not least*, Foucault će nastojati pokazati točku u kojoj se spajaju filozofija i politika, filozofiranje i djelovanje, precizno mjesto „gdje politika može filozofiji služiti kao kušnja stvarnosti“.⁷⁵

S Foucaultom – reći će Žarko Paić – „zadaca filozofije postaje pitanjem smisla političkoga djelovanja u moderno doba“.⁷⁶ Iako se u istraživanjima radi o analizama antičke misli, upravo je modernost, tj. aktualitet ono što Foucaulta zanima. Praksa koja u kritici privida, varke obmane i laskanja nalazi svoju funkciju istine izričito je bila prisutna u parezijastičkom govoru Platona i antike, a jednako se tako postavlja i kao postulat Foucaultove ontologije aktualnosti.

⁷³ Vidi M. Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, str. 45.

⁷⁴ Isto, str. 10-11.

⁷⁵ Isto, str. 257.

⁷⁶ Lucidnu analizu Foucaultova odnošenja spram smisla političkog djelovanja daje Žarko Paić u tekstu „PARRÉSIA vs. PHRONESIS: Foucault i političko danas“, u svojoj knjizi *Sloboda bez moći. Politika u mreži entropije*, Udruga Bijeli val, Zagreb, 2013., str. 294-343, navod sa str. 297.

Također vidi i Jon Simons, *Foucault & the Political*, Routledge, London – New York, 1995.

Politika i filozofija, dakle, uspostavljaju nužan odnos, ali se ne radi o podudaranju. Filozofija ne treba govoriti o najboljim načinima vršenja vlasti. To mora znati politika sama. Filozofija se zadržava u području odnošenja spram vlasti, u svojevrsnom sučeljavanju ili u presjeku s njome.

Filozofija ne treba reći vlasti što da čini, ali mora postojati kao *istinito govorenje* u određenom odnosu s političkim djelovanjem... ni više ni manje.⁷⁷

Iako Foucault ovdje pomno analizira diskurse što ih postavlja Platon u svojemu *VII. pismu i Politeji*, uz takav odnos filozofskog istinitog govorenja s ispravnom političkom praksom tematizirat će i alternativni oblik te relacije. Naime, filozofski život u antici vrlo je razuđen i u njemu se detektiraju i sasvim različiti pristupi tom pitanju, naizgled posve nesumjisljivi s Platonovim. Ovdje se dotičemo „herojske figure“ Diogena iz Sinope.

• • •

Poprilično je znano da se u grčkome svijetu prakticirala maksima „staraj se o samome sebi“, kao drevnija i utjecajnija od onoga poznatijeg imperativa *gnothi se auton*. Staranje o samome sebi „temeljni je princip kojime se može opisati filozofijsko stajalište grčke, helenističke i rimske kulture“.⁷⁸ Tako je i Diogen određeni tip subjektiviteta koji utjelovljuje tvrdoglavu vezu filozofskog života u odnosu na političku praksu. Diogen pripada skupini koja se naziva *kinici*. Sukobljavanje, poruga, ismijavanje te nužna izvanjskost istinitog govorenja prema političkoj praksi dio su njegova diskursa.

Kada nakon Heronejske bitke biva zarobljen i suočava se sa samim monarhom, Filipom Makedonskim, na suverenovo pitanje „Dakle, tko si?“, Diogen odgovara: „Ja sam uhoda tvoje pohlepe“.⁷⁹

Još je, pak, čuveniji njegov dijalog s Filipovim sinom Aleksandrom. Isto pitanje, taj će put Diogen i sam uputiti imperatoru. Makedonski suveren odgovara: „Ja sam veliki kralj Aleksandar“. Diogen sasvim lakonski na to uzvraća: „Ja ću tebi reći tko sam ja, ja sam pas Diogen“.⁸⁰

⁷⁷ M. Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, str. 258.

⁷⁸ Michel Foucault, *The Hermeneutics of Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*, Palgrave Macmillan, 2005., str. 8.

⁷⁹ Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, BIGZ, Beograd 1979., navedeno prema M. Foucault, *Vladanje sobom i drugim*, str. 258.

⁸⁰ Isto.

Ovdje se utjelovljuje čista izvanjskost između kraljevske i filozofske osobe. Diogen Kinik (*kinos* = pas) objašnjava svoje ponašanje. „Ja sam pas jer se ulagujem onima koji mi daju, lajem na one koji mi ne daju, te grizem one koji su zli“.⁸¹

To je filozofska parezija sasvim drugačija od svih ostalih što ih Foucault tematizira u *Vladanju sobom i drugima*. Onkraj Euripidova *Iona* i Sofoklova *Kralja Edipa*, Tukididovih izvješća o Periklu te Platonovih parezijastičkih svjedočenja u *VII. pismu* i *Politeji*, tu se pokazuje radikalna parezija, kao drugi pol hrabrog i javnog govorenja istine vladaru u lice. Isto je vezano uz antički pojam *agore*, trga, kao mjesta neskrivenog susreta filozofije, u svom istinitom govorenju koje treba igrati ulogu u politici. Diogen je takav filozof građanin. O tome sarajevski filozof Ugo Vlajsavljević kazuje:

Grđanin je onaj koji ne obitava na zemlji, on ne obitava na nekom staništu i ima neki nedostatak teritorijalnog određenja. Tek sa grčkim gradovima-državama počinje nečuveni proces deteritorijalizacije čovječanstva o kojem tako živopisno govore Deleuze i Guattari. Grđanin je ovdje i ondje, svugdje i nigdje, on je svagda 'na putu'. Ako je roba u razmjeni, novac u opticaju, grđani cirkuliraju. Zato grad ne može biti zavičaj. Bezavičajnost je gradski izum, istinska tekovina urbanizacije. Gradska djeca se ne rađaju u gradu, iza nekih zidina, nego po svuda u svijetu. Njihovo rođenje opisuje čas u kojem su njihovi roditelji morali zastati na svom putu. Zato su velike imperije mogle nastati tek nakon nečuvenog razvitka mediteranskih gradova-država – i to kao njihova zaleđa. S gradovima počinje nastanjivanje svijeta kao raseljavanje starosjedilaca.⁸²

Platon onkraj tog „drskog diskursa“ uspostavlja sasvim drukčiji pristup. Njegovo je polazište više paidagogičko, zapravo *psihagogičko*, ono (naizglednog?) poistovjećivanja filozofirajućeg subjekta i subjekta koji vrši vlast. Premda, tu se još, reći će Foucault, ne mora projicirati neko političko djelovanje. Filozofski diskurs – ovdje Platonov – ne mora propisati neko konkretno političko djelovanje. On kaže istinito u odnosu na njega, u relaciji prema vršenju politike, te u odnosu na političku osobu. Radi se, naravno, o Dioniziju. Tek je tu trajni odnos filozofije i politike. Foucault će sad to još jasnije specificirati.

Filozofija mora reći istinito u odnosu na politiku, ali ne mora reći što politika zaista mora činiti.⁸³

⁸¹ Isto, str. 258-259.

⁸² Ugo Vlajsavljević, „Je li javni forum za intelektualce isto što i tržište za ekonomiju?“, poziv na skup PEN Centra BiH, Sarajevo/Fojnica, ljeto 2008.

⁸³ M. Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, str. 260.

Filozofska je istinitost od onoga reda koji ne propisuje shvaćanje prava, suvereniteta, donošenja odluka, institucionalnih reformi niti bilo koji drugi oblik političke prakse. Filozofsko istinito govorenje nije politička racionalnost. Ali uvijek je potrebno da se neka filozofija – i danas i u Platonovo doba – „stavi na kušnju svoje stvarnosti“.

Dakle, u odnosu između politike i filozofije ne postoji podudaranje, ali je međudonošenje nužno. Najveći su problemi povijesno nastajali kada se željelo nametnuti tu podudarnost, kada se filozofska istinitost ponekad željela misliti i formulirati u poklapanju sa sadržajima neke političke racionalnosti. (Nije suvišno ovdje uzgred spomenuti i čuveni *slučaj Heidegger* u dvadesetom stoljeću.) Foucault je tu vrlo oprezan i kada kazuje:

Filozofija i politika moraju biti u vezi, u uzajamnosti, nikada ne smiju biti u poklapanju.⁸⁴

Filozofski je diskurs navlastit. Politička je praksa također navlastita. Nikada nije bio pravi izazov reći političarima što da čine. Filozofski je diskurs postojeći tek kao filozofska istinitost. Istina se događa kao „politika istine“.

Odnos filozofije i politike uvelike se prelama kroz moderne forme demokratskih ‘jezičnih igara’ (mogli bismo reći prizivajući kasnog Wittgensteina – op. MK). S pravom se može kazati da kao što u Foucaulta ne postoje razdvojene sfere etike i estetike, tako isto vrijedi i za odnos filozofije i politike.⁸⁵

Mogli bismo reći da je treće Foucaultovo područje bavljenja svojevrsna „estetika egzistencije“, ono što razrješava prijepore između vladavine diskursa i vladavine dispozitiva. Dakle, odrješuje čvor između arheologije znanja i genealogije moći.

Foucault u nastavku analize u spomenutom predavanju govori o jednoj specifičnoj povijesnoj konjunkturi. Sve do kraja antičkog svijeta razvija se ta veza između filozofije i politike kao dominantna s obzirom na osebujnu strukturu grada-države, tj. model polisa. Kasnije se aktualnom pojavljuje sveza između pobjednika i pobijeđenih u okviru carstva i monarhije. Od stvaranja velikih helenističkih monarhija do zaokruživanja Rimskog Imperija, mijenjaju se i okviri međudonošenja filozofije i politike. U tom će se procesu i preobražavanju pojaviti konkretan politički problem kao

⁸⁴ Isto, str. 260-261.

⁸⁵ Vidi Ž. Paić, “PARRÉSIA vs. PHRONESIS: Foucault i političko danas”, str. 299.

onaj političkog jedinstva što ga treba organizirati kada grad-država, kao oblik i formula države, više ne odgovara jednom tipu obnašanja vlasti koji će zemljopisno, u pojmovima prostora i u pojmovima stanovništva, beskonačno prelaziti granice.

Kako tada misliti političko jedinstvo? Što će filozofija tada trebati reći u svezi sa svojim odnosom prema politici?

Foucault navodi primjer jednog uspješnog filozofa-vladara, kojega vidi u liku Marka Aurelija. Kroz cijelu se antičku prošlost – razdoblje između prvog i drugog stoljeća po Kristu – odvija rasprava u znaku tih pitanja.

Dakle, kakav je način postojanja tih novih političkih jedinica koje se upravo grade iznad država, ne uništavajući ih posve, ali su u odnosu na njih drugoga reda? Tj. koji tip vlasti u njima mora obnašati monarh?

Foucault daje neke provizorne odgovore koje će kasnije uobličiti u svoju „politiku istine“. Reći će da se već u tom Platonovu diskursu – a s obzirom na odnos filozofije i politike – vide skicirane nove političke stvarnosti koje će trajati i opstajati tijekom sljedećih 800 godina, sve do kraja Rimskog Imperija. Te su dvije stvarnosti, s jedne strane, samo Carstvo, a s druge Vladar, tj. Monarh. (Tu je i korijen Foucaultova naslova – *Vladanje sobom i drugima.*)

Foucaultova analiza rada i brige subjekta za vlastiti život tijekom antike nastavlja se usredotočena oko tog povijesnog prijeloma. Grčka, Rim i kršćanstvo novoga vijeka ipak su tek međupostaje do onoga do čega je njemu posebice stalo. A to je, naravno, *ontologija sadašnjosti*, svojevrsna *ontologija moderniteta*. On se uporno kreće prema osnovnoj temi svoje posljednje faze filozofiranja. A ta je, opet naravno, tzv. *estetika egzistencije*. *Cum grano salis*, ontologija je to koja nema izravne veze ni s estetikom kao filozofskom disciplinom, a niti s egzistencijalizmom kao povijesnom doktrinom. Radi se ponajprije o svojevrsnom spoju etike i estetike u pojedinačevu zalaganju za „politiku istine“.

Etički obrat kroz ‘estetiku egzistencije’ politički je projekt singularnoga sebstva ovdje i sada.⁸⁶

Foucault je uvjeren da će upravo preko Platonova diskursa biti moguće zahvatiti tu novu povijesnu konjunkturu i trajan odnos između filozofije i politike. Treba samo prepoznati što Platon hoće reći kada ustrajava na tome da filozof govori suverenu. Ili, što znači kada kaže da sam suveren mora biti filozof?

⁸⁶ Vidi Ž. Paić, “PARRÉSIA vs. PHRONESIS: Foucault i političko danas”, str. 313.

Postavlja se, međutim, i odlučno pitanje: Kako filozofija može uvjeriti u svoju zbilju na način da ona nije jednostavno tek *logos*, već da se ista može i ostvariti, da postane *ergon*? Gdje se sada odvija sučeljavanje filozofije i politike?

Kiničko je rješenje vidljivo iz primjera Diogenova izvanjštenja prema nositeljima vlasti. Njezino je prirodno okruženje prostor agore, tj. foruma ili trga. Dakle, odnos između filozofskog istinitog govorenja i obavljanja političke vlasti postavljalo se na javno mjesto. O tomu svjedoči i poznati film Alejandra Amenabara *Agora* (2006.), ali i mnogi drugi vrlo aktualni diskursi o smislu i misiji intelektualaca u okviru novih tehno-znanstvenih paradigmi.⁸⁷

Za Platona, međutim, reći će Foucault, mjesto nužne i ne-preklapajuće veze između filozofskog istinitog govorenja i političke prakse neće biti na trgu. Nego gdje onda? Platon će tu vezu smjestiti u *dušu vladara*. Odnos kinizam-platonizam poprimiti će iz toga dramatičan zaokret i glede odnosa između politike i filozofije. To suprotstavljanje također bilježi Diogen Laertije. Videći Diogena Kinika kako pere salatu, Platon mu se obraća: „Da si bio pristojniji s Dionizijem, ne bi trebao sam prati salatu“. A na to mu Diogen odgovara: „Ti, da si naučio sebi prati salatu, ne bi sada bio Dionizijev rob“.⁸⁸

⁸⁷ M. Krivak, *Filmozofska Agora*. Objavljeno na portalu ljubljanskoga kud LOGOS-a, <http://kud-logos.si/2012/08/20/agora/>, 2012. Agora je mjesto poraćanja i odvijanja onoga što nazivamo „javni diskurs“. Na trgu, pred drugima, događa se najnepatvoreniji oblik demokracije, ona izravna. Glas nezadovoljna čovjeka potrebuje agoru kako bi stekao svoj građanski, politički legitimitet. Grci su agore pravili odmah uz luku – da bi mogli naseliti čitavo more.

Vidjeti također i Ugo Vlaisavljević, „Je li javni forum za intelektualce isto što i tržište za ekonomiju?“, poziv na skup PEN Centra BiH, Sarajevo/Fojnica, ljeto 2008:

„Međutim, upravo je trg ono što čini lažnim takav smisao urbanosti. Istina je da su i drevni gradovi zametnuti oko gradskih jezgri, da u njihovim središtima ili, tačnije, uzvisinama stoje najprije utvrde. Acropolis je stariji od agore, gornjogradska utvrda navodno datira još iz neolitskog doba. Isprva je agora služila samo kao mjesto okupljanja onih koji su morali primiti vojne zapovijesti despota iz uprave. Takav je i vladajući model gradskosti koji mi na ovom tlu baštinimo. Bez sumnje je to feudalni model s njegovom koncentričnom topologijom: grad je prije svega gradsko središte, a ono je postavljeno gore, kao utvrda, kao gradina. Tek podgrad postaje mjesto demilitariziranog, civilnog okruženja: mjesto trgovine, ali i okupljanja podanika koji bi tu mogli primiti naloge i zapovijesti od onih gore, iz utvrde. Ali grad povijesno nastaje upravo iz decentriranja neolitskih utvrda, iz premještanja gradskog života iz gradine u podgrad, iz akropole u agoru. Tek grad koji izlazi iz utvrda postaje grad u istinskom smislu riječi. Grad, dakle, ima svoju liniju razvitka. To je linija koja se od vertikalne savija u horizontalnu liniju. Zato grad, a pogotovo grčki grad-država, nije naprosto država. Kao što su to primijetili Deleuze i Guattari, svaka država ima istu vertikalnu formu u kojoj ćemo negdje gore, u njegovoj utvrdi, naći nekog despota. On ne može nikako sići dolje, na trg, među građane, osim da se prikaže i da izda neku zapovijest. Despot ne može da trguje; on može samo da uređuje trgovinu i to uvijek tako da prisvoji za sebe nešto vrijedno bez razmjene. A kada se ne može trgovati, onda se ne može ni razgovarati. Kada se ukaže nemogućnost razgovora, onda se tu uvijek pojavi neki despot i neki podanik, a njih razdvaja neka utvrda. I ne treba zaboraviti: svaka utvrda je gradska!“

⁸⁸ Navedeno prema: M. Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, str. 264.

Ovdje se posebice radikalizira taj odnos. Susret između filozofskog istinitog govorenja i političke prakse posjeduje dva integracijska mjesta: *javno mjesto* ili, pak, *dušu vladara*. U tom trenutku Foucault priziva ponovno svoj tekst povodom Kantova referiranja na pitanje „Što je to prosvjetiteljstvo?“⁸⁹ Sjetimo se, i Kant pokušava održati tezu da filozofsko istinito govorenje ima svoje mjesto u javnosti, ali i da se to ima smjestiti u duši vladara, ako je to prosvijećeni vladar. Ponovno se sjetimo: prema Foucaultu, u tekstu o Kantu taj je subjekt bio Friedrich Pruski, dok će tek kasnije političko-filozofski subjektivitet biti smještem pod solemnim dignitetom Revolucije same.⁹⁰ Foucault ovdje zamjećuje Kantov eklektizam koji će biti paradigmatički i za čitavu povijest moderne filozofije. A taj seže sve do u suvremenost.

„Priča o salati“ ocrtavala je prevažan problem relacije filozofije i politike na Zapadu: hoće li se taj odnos održati na javnome mjestu ili će biti u duši vladara? Poznati dijelovi iz *Politeje* ponovno su sadržani u Platonovu diskursu u *VII. pismu*.

Nevolje neće prestati za ljudska bića prije negoli što rod čistih i izvornih filozofa ne dođe na vlast ili dok rod vođa onih koji obnašaju vlast ne počne zbilja filozofirati, dragi moj Glaukone.⁹¹

Dakle, u istoj bi se osobi trebali objediniti *dynamis te politikê kai philosophia*. To ujedinjenje političke vlasti i filozofa, čini se, leži u poklapanju. Ipak, prema Foucaultu, ne radi se o čistome poklapanju. Ne postoji posvemašnja istoznačnost između filozofskog diskursa, filozofskog znanja i političke prakse. Ne, jer trebalo bi se doista raditi o stvarnom filozofiranju onih koji vrše vlast.

• • •

Platon pretpostavlja činjenicu da onaj koji filozofira bude i onaj koji obnaša vlast. Kako je takvo nešto uopće moguće? Tako da subjekt političke vlasti također bude subjekt filozofskog djelovanja. Dakle, radi se o stanoovitom obliku „subjektivacije“. Što inače Foucault kaže o subjektivaciji? On „subjektivaciju“ naziva procesom koji rezultira konstitucijom subjekta, ili subjektivnošću koja je očigledno samo jedna od danih mogućnosti organiziranja samosvjesnosti“.⁹²

⁸⁹ M. Foucault, „Što je prosvjetiteljstvo“, u: *Čemu. Časopis studenata filozofije*, God. IV, Sv. 2 (10), Zagreb, 1997., str. 87-99, s francuskoga preveo Tomislav Medak.

⁹⁰ Vidi Foucaultovu opservaciju o tomu u: *Vladanje sobom i drugima*, str. 41.

⁹¹ Platon, *Država*, V. Sv., 437d-e. Zagreb, 1977., str. 167.

⁹² Michel Foucault, *Resumé de cours 1981-1982, Conférences, essais et leçons du Collège du France*, Juillard, Paris 1989.

Dakle, radi se o kontingentnosti načina konstituiranja subjekta. Ono što se čini univerzalnim i svevremenim, primjerice u procesu političke subjektivacije, pokazat će se tek kontingencijom i proizvoljnom prinudom. S tim u svezi, vidjet ćemo, postoji velika razlika između Foucaulta i Jacquesa Rancièrea. To će biti i temeljnom, „ontološkom razlikom“ između njih dvojice u poimanju tzv. političke filozofije. Foucault se u svojim posljednjim spisima – koji uključuju tematizirano *Vladanje sobom i drugima*, te posebice zbirku neautoriziranih tekstova pod naslovom *Neustrašivi govor*⁹³ – posebice usredotočuje na termin *parrésia*. No taj antički pojam služi mu kako bi pozicionirao i lik suvremenog angažiranog pojedinca, odnosno filozofa u razlici spram neupitno univerzalnog intelektualca sartreovskog tipa.

Foucault postavlja tzv.

Estetiku egzistencije... kao etički problem askeze duhovne slobode. Ona se nalazi u suprotnosti s neupitnom vjerom tehno-znanosti u racionalni izbor pojedinca.⁹⁴

Kao što Kant u trećoj kritici pronalazi razrješenje proturječja između čistog teorijskog i praktičkog uma, tako će i Foucault razriješiti svoju arheologiju znanja i genealogiju moći u sferi hermenutike subjektivnosti koja će biti samo njemu navlastita. Kantova estetska i teleološka moć suđenja, kroz svrhovitost bez svrhe donosi novu kvalitetu njegovoj kritici. Jednako tako, kod Foucaulta će događaj jednokratnoga ljudskoga života postati estetskom izvedbom slobode. Može se kazati da je ovdje riječ o radikalnom pozivu egzistencije, na temelju prakse slobode i navlastite „politike istine“. Naspram sklopova dominantnih oblika moći/znanja, Foucault postavlja modernu „praksu istine“. No za nju mu je potrebna pomna analiza antičke duhovne discipline. Kako se, dakle, suprotstaviti *dispozitivu tehno-znanosti* koji barata *tehničkim jezikom komunikacije*? Platon kazuje, a Foucault sluša i prenosi: subjekt političke vlasti također ima biti subjekt filozofskog djelovanja. Pojedincu je praksa filozofije, prije svega, bitno, način da se ustanovi kao subjekt u određenom načinu bivanja. A taj bi način bivanja filozofirajućeg subjekta morao tvoriti način bivanja subjektom koji i obnaša vlast.

Konačno, dakle, ono što je u pitanju nije poklapanje filozofskog znanja i političke racionalnosti. Foucaultu je stalo – a za to mu je predložak naravno, ipak, Platon, a ne Diogen – da se ustanovi pozicija istoznačnosti načiva bivanja filozofirajućeg subjekta i bivanja subjekta koji prakticira politiku.

⁹³ Michel Foucault, *Fearless Speech*, Semiotext(e), Foreign Agents, New York 2001.

⁹⁴ Ž. Paić, »PARRÉSIA vs. PHRONESIS: Foucault i političko danas«, str. 321.

Sa strane političara, tj. kraljeva, koji bi po Platonu trebali biti s filozofijskim znanjem da bi mogli vladati kako valja, trebat će postojati određeni odnos prakse s filozofijom. Sa strane filozofa, to je suočavanje sa stvarnošću, tj. zbiljom, mogućnošću djelovanja. Ako filozofiju pristanemo čitati kao „parezijastičku formu“ povijesti istinitosti, onda ona treba imati u suodnošenju s politikom neki test inteligencije. Dakle, filozofija se pojavljuje kao izvanjskost u odnosu na politiku koja je njezina kušnja stvarnosti.⁹⁵ Filozofija se, za Foucaulta, pojavljuje „kao kritika u odnosu na područje privida koje je stavlja u izazov da se ustanovi kao istinit diskurs, filozofija kao askeza, to jest kao samoustanovljenje subjekta“.⁹⁶ To umnogome određuje i Foucaultovo poimanje onoga političkog sâmog. Kako je to pitanje subjektivacije određeno u jednom drugom pristupu, onome Jacquesa Rancièrea?

Politička subjektivacija proizvod je (raznovrsnih i) mnogostrukih linija raskola, kojima pojedinci i mreže pojedinaca subjektiviraju raskol između njihovog stanja kao životinja obdarenih glasom i nasilnim susretom s jednakošću jezika, odnosno *logosa*.⁹⁷

Dakle, u Rancièreovoj analizi prisutna je uvijek razlika između „političke subjektivacije“ i „policijske identifikacije“. Imenovanje proleterom krši policijsku logiku profesija i znači čin subjektivizacije siromašnih i obespravljenih.⁹⁸ Dakle, ni demokracija *nije* parlamentarni sistem ili pravna država. Demokracija se uspostavlja tek činom političke subjektivacije. Za Rancièrea, sâma politika živi u intervalima subjektivacije.

Kod Foucaulta svjedočimo nečemu posve drukčijem. Kako bi se doista moglo uspostaviti politički stav i poziciju intelektualca danas? Foucault uzor pronalazi u antičkoj filozofiji i njezinom idealu ostvarenom u *polisu*. Deleuze i Guattari u svojoj „Geofilozofiji“ knjige *Što je filozofija?* postavljaju tezu da se filozofija i demokracija ujedno pretpostavljaju i pobijaju.

⁹⁵ Radi se o tekstu prvog sata predavanja od 9. ožujka 1983. Moderna filozofija trebala bi prihvatiti određene pouke od antičkog svijeta ako se doista radi o tome da „zadaca filozofije postaje pitanjem smisla političkog djelovanja u moderno doba.“ Vidi opet i Ž. Paić, „PARRÉSIA vs. PHRONESIS: Foucault i političko danas“, str. 299.

⁹⁶ M. Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, str. 317.

⁹⁷ Vidi Marijan Krivak, Jacques Rancière: „Prijepor kao osnova politike“, u: *Biopolitika. Nova politička filozofija*, Biblioteka Electa, Antibarbarus, Zagreb, 2008., str. 88. U *La Nuit des prolétaires* (Fayard, Paris 1981.), Rancière je pokušao pokazati da je to u isto vrijeme i gubitak, odlazak onkraj u smislu Nietzscheova *Untergang*. Prema logici govornih događaja, Rancière također upućuje na svoj rad *Les Noms de l'histoire* (Seuil, Paris 1992.). Po njegovu tumačenju, taj je pojam povezan s onime što Jean-Luc Nancy zove „preuzimanje mjesta“ u *Le Sens du monde* (Galilée, Paris 1993.).

⁹⁸ M. Krivak, *Biopolitika*, str. 88.

Pretpostavljaju se jer filozofija cvate samo u prostoru jednakosti, pravednosti i ljepote kao moć dijaloga između bitka i mišljenja u jeziku. Pobijaju se kada demokracija u svojem paradoksu većinskoga načela istiskuje moć razboritosti (*phronesis*) u korist zavodjenja strastima, taštinom i bogatstvom.⁹⁹

Foucault u Platonovim tekstovima vidi temelj svih odnosa između filozofije i politike. Filozofija ne treba reći što činiti u politici. Ona treba biti u trajnoj i opreznoj izvanjskosti u odnosu na politiku i po tome je ona zbiljska. Filozofija ne treba, nadalje, odjeljivati lažno i istinito ni na području znanosti, ali se mora kritički odnositi u odnosu na njezine varke. Konačno, filozofija ne treba razotuđiti subjekt. Ona treba definirati oblike u kojima će se odnos sa sobom moći promijeniti. Način filozofije i u modernom dobu treba slijediti te ideale. *Filozofija kao askeza, filozofija kao kritika i filozofija kao oprezna izvanjskost politici*; sve to znači da se vezivanje u odnosima politike i filozofije događa u duši vladara. Ti su odnosi odnosi presjeka, a ne preklapanja. Dakle, tu je i pouka Platonovih tekstova. Taj ideal iz antičke filozofije nije ograničen tek na stanoviti povijesni kontekst već je, prema Foucaultu, univerzalan.

• • •

Estetika i etika egzistencije, askeza i samodisciplina, to je model prema kojem se treba oblikovati i suvremeni intelektualac. Njegova je obveza razotkrivanja režima proizvodnje istine, što istovremeno čini i njegovu „politiku istine“. Foucault definira međuodnos politike i filozofije u temeljnom zadatku suvremenosti, tj. u zadaći filozofije kao pitanja smisla političkoga djelovanja u moderno doba. Preduvjet za sve to jest kritičko, svjesno, etičko usmjeravanje i estetičko stiliziranje vlastite egzistencije.¹⁰⁰ To je ono što čini lik samosvjesnog, angažiranog intelektualca vjernog politici istine i istinskom življenju.

Sam Foucault, do kraja svog života, utjelovljuje upravo takvo postojanje.

⁹⁹ G. Deleuze i F. Guattari, „Geofilozofija“, str. 24.

¹⁰⁰ Sjajne analize u tom smjeru podaruje nam Maja Profaca u tekstu „Moć, identitet i nasilje: Michel Foucault i Judith Butler“ svoje knjige *Subjekt, nasilje i pravo na kontingenciju*, HFD, Biblioteka Filozofska istraživanja, Zagreb 2009., str.15–61. Tamo piše: „Foucault stoga govori o svojoj fascinaciji grčkom etikom, koja se temeljila na pitanju ‘osobnog izbora’, estetike egzistencije...“, str. 55.

**SAŽECI
IZLAGANJA SA
SIMPOZIJA**

Dr. sc. Dinko Župan

FOUCAULTOVA TEORIJA MOĆI I ODGOJNO-OBRAZOVNI SUSTAVI

Foucaultova teorija moći vrlo je upotrebljiva u analizi odgojno-obrazovanih i pedagoških diskursa jer su u njegovoj koncepciji znanje i moć nerazdvojni. Emancipacijsku težnju odgojno-obrazovnog diskursa, njegovu volju za istinom, Foucault prepoznaje kao volju za moći. Istina tako postaje glavno sredstvo vladavine, jer svaka formacija moći stvara svoj režim istine. Istina je, prema Foucaultu, kružno vezana za sisteme moći koji ju proizvode i podržavaju, a upravo je školski sustav jedan takav hegemonijski sistem moći. Stoga je Foucaultova koncepcija moći korisna u analizi vladajućih, hegemonijskih diskursa pomoću kojih se unutar odgojno-obrazovnog sustava konstruiraju i proizvode poželjni identiteti u skladu s vladajućim režimima istine. Tako se nastavni programi, udžbenici, disciplinarni propisi, pedagoški diskursi i školske nediskurzivne prakse mogu analizirati pomoću istraživačkih kategorija kao što su režim istine i politika discipliniranja. Svako je discipliniranje u uskoj vezi s onim što Foucault naziva mikro-fizikom moći, s moći koja se kapilarno širi, a upravo vladajući odgojno-obrazovni diskursi najučinkovitije podupiru i prenose tu moć. Školski je sustav s mrežom svojih škola, svojim nadzornim birokratskim aparatom, kao i internim pedagoško-psihološkim aparatom, funkcionalnom diferencijacijom društva izgradio niz važnih čvorišta u društvenoj mreži moći, unutar koje školske institucije proizvode, reproduciraju i distribuiraju znanje u skladu s vladajućim režimima istine.

Ključne riječi:

Školski sustavi, odgojno-obrazovni diskursi, Foucaultova teorija moći, režim istine, politika discipliniranja

Izv. prof. dr. sc. Kristina Peternai Andrić

ONKRAJ BIOGRAFIJE: PORTRITI MICHELA FOUCAULTA U FIKCIONALNOM DISKURZU

Uzbudljivi i nekonvencionalni život i djelovanje francuskoga filozofa Michela Foucaulta (1926.-1984.) inspirirali su nastanak ne samo mnogobrojnih, više ili manje konvencionalnih biografija toga autora (među kojima su najpoznatije one Didiera Eribona i Betsy Wing te Davida Maceya i Jamesa Millera), nego i njegovo portretiranje u fikcionalnom diskurzu. Herve Guibert (*Les Secrets d'un homme, A l'ami qui ne m'a pas sauve la vie*), Julia Kristeva (*Les Samourais*), Toby Litt (*When I Met Michel Foucault*), Patricia Duncker (*Hallucinating Foucault*), A. S. Byatt (*The Biographer's Tale*) jesu autori koji u svom književnom opusu imaju jedan ili više likova u kojima je kritika prepoznala portret Michela Foucaulta, a na što su i književnici sami nerijetko upućivali. Spomenuta će se književna djela, s naglaskom na roman P. Duncker, promatrati u kontekstu historiografske metafikcije, kao svojevrsan čin otpora službenim biografijama.

Ključne riječi:

Michel Foucault, biografija, historiografska fikcija, Patricia Duncker

Doc. dr. sc. Krešimir Petković

FOUCAULT, POLITIČKA MOĆ I KAŽNJAVANJE

Među najzapaženijim doprinosima Michela Foucaulta razumijevanju društva i politike ističu se njegova istraživanja funkcioniranja moći i povijesne genealogije kaznene politike iz 1970-ih godina. Te dvije problematike snažno su upućene jedna na drugu. Njihov se odnos može formulirati gotovo kao hipoteza prema kojoj tip moći uvjetuje modalitete kažnjavanja, postavljajući teren za oblikovanje kaznene politike s kojom je politička moć nerazdvojno povezana. U teorijskom dijelu rada nastojat će shematski povezati poznata mjesta Foucaultove analitike moći s oblicima kažnjavanja koji se katkad ne mogu jasno razgraničiti od epizoda političkog nasilja. Takozvana suverena moć, demokratska ili despotska, kažnjavat će tijela u teatru okrutnosti, dok će ih disciplinarna moć smještati u prostoru i disciplinirati različitim tehnikama unutar i mimo karceralnog sustava. Biopolitičke operacije moći, koje se kroz cezuru koju diskurzivno uspostavlja rasizam pretvaraju u tanatopolitiku, kažnjavat će pripadnike drugih populacija, dok će se pastoralna moć, sekularna ili sakralizirana, povezati sa suptilnijim formama penitencije i parakaznenog upravljanja subjektima. U empirijskom dijelu prvo će povezati shemu s epizodama i primjerima iz opće i komparativne povijesti kažnjavanja, kako bih je dodatno pojasnio, da bih zatim pokazao njezinu relevantnost za tumačenje političke sadašnjice u Hrvatskoj kao i u svijetu.

Ključne riječi:

Foucault, tipovi moći, kažnjavanje, političko nasilje, Hrvatska

Izv. prof. dr. sc. Marijan Krivak

FILOZOFIJA I POLITIKA: O ISTOZNAČNOSTI FILOZOFIRAJUĆEG S VLADAJUĆIM SUBJEKTOM

U svojoj knjizi *Vladanje sobom i drugima* Michel Foucault se posebice usredotočuje na vrlo specifičan odnos između filozofije i politike. Kao predložak poslužiti će mu Platonovo filozofsko i životno iskustvo preneseno u *VII. pismu*, kao i u njegovoj *Politeji*. Naspram angažiranog Platonova pristupa toj problematici suprotstavlja se drugi stav odnosa filozofa prema politici – onaj kinika Diogena. Dok Diogen taj odnos postavlja na javno mjesto – agoru, Platon se usredotočuje na „dušu vladara“. Je li moguće pomiriti ta dva pristupa odnosu filozofije i politike? Foucault će taj osebnjuni odnos razmatrati u djelokrugu svoje „hermeneutike subjekta“. S jedne strane, on se pita kako politika može filozofiji služiti kao kušnja stvarnosti. S druge, na koji se način filozofijska spoznaja pokazuje neophodnom u samoj praksi obnašanja vlasti. Foucault ustvrđuje da u tim pitanjima filozofija mora reći istinito u odnosu na politiku, ali ne mora reći što politika doista mora činiti. Dva integracijska momenta odnosa politike i filozofije – javno mjesto i duša vladara – za Foucaulta se razrješuju u njegovoj tvrdnji o nužnom međusobnom odnosu, no i nemogućnosti podudaranja između filozofije i politike. Kako se objašnjava taj odnos? Foucault govori o potrebi jednog te istog subjekta „valjanog vladanja“ s „filozofirajućim subjektom“. Filozofija svoju stvarnost odnosa s politikom izvodi iz definiranja načina „bivanja političarem“. Radi se o osebnjunoj Foucaultovoj verziji „subjektivacije“. Koliko je ona u vezi s onime što o „političkoj subjektivaciji“ govori Jacques Rancière? To i druga pitanja pokušavaju se rasvijetliti izlaganjem o mogućnosti plodotvornog dijaloga između filozofije i politike.

Ključne riječi:

Filozofija, politika, javno mjesto, duša vladara, subjektivacija

Izv. prof. dr. sc. Žarko Paić

PITANJE O PROSVJE- TITELJSTVU: FOUCAULT I KRITIKA MODERNE

Izlaganje će nastojati otvoriti pitanje o Foucaultovu razumijevanju prosvjetiteljstva i kritike moderne. Humanističke znanosti u sklopu modernoga doba konstituiraju se, prema Foucaultu, uvijek kao sveza moći/znanja. Svi pojmovi tog sklopa odnosa u njegovu djelu zadobivaju značenje deskriptivnih pojmova. Ali baš oni „normiraju“ sadašnjost kao dispozitiv života, rada i jezika kroz disciplinu, normalizaciju, biopolitiku. Može se ustvrditi da ono što povezuje povijest (arheologiju znanja), znanje o događanju u aktualnosti (genealogiju moći) sa subjektom (hermeneutika sebstva) jest događaj slobode modernoga svijeta. Slobodu ne određuje ništa izvanjsko. Budući da je bez temelja, čitav projekt modernosti u znaku je ambivalencije. Napredak uma i slobode nije linearan. U samome se procesu povijesnoga razvitka diskurzivne formacije znanja pokazuju istodobno kroz nove institucije nadzora nad slobodom čovjeka. Naizgled, pesimizam čini ozračje analize i kritike modernosti. Paradoks je te kritike u tome što um određuje granice slobodi. Suverenost subjekta i autonomija uma temelji su modernosti uopće. Stoga je paradoksalno istodobno govoriti o subjektu koji se konstituira iz samoga transcendentalnoga uma i zahtijevati njegovo prevladavanje. Bez dokidanja vladavine metafizičkoga pojma transcendencije ne može postojati suverena autonomija uma. U Foucaultovoj kritici Kantove antropologije zato je istaknuta razlika između zahtjeva prosvjetiteljstva i granica humanizma. Rješenje se toga paradoksa nalazi izvan granica suverenosti i autonomije uma. Kako danas vrednovati Foucaultovu „dijagnostičku kritiku moderne“? Ako je subjekt, kako je to ustvrdio Deleuze u analizi Foucaultova puta mišljenja, proces subjektiviranja prakse čovjeka u svijetu, tada se sloboda više ne može misliti: (1) kao nastavak prosvjetiteljskoga projekta u kojem priroda postaje kulturom,

a suverenost pravom raspolaganja Drugime u ime univerzalnosti ideje uma; (2) kao bezuvjetni napredak društva i kulture u realizaciji tehničkih potencijala racionalnosti. Što preostaje nakon uvida sa je moderni subjekt već uvijek pod jarmom dispozitiva moći i to upravo u času njegova najvećeg dosega u vladavini tehno-znanosti? Je li nužno korak do hermeneutike subjekta na kraju Foucaultova puta mišljenja bio i korak do „pada“ u etiku-estetiku egzistencije kao spas od neumitne propasti neuspjelih političkih rješenja otpora i subverzije danas? Osnovna je teza izlaganja da se između Foucaultove kritike prosvjetiteljstva i one u radovima Frankfurtske škole nalazi rascjep u pojmu uma. Subjekt koji se konstituira „odozgo“ (racionalnost uma) i subjekt koji se konstituira „odozdo“ (dispozitiv života) završavaju kao sloboda bez moći. Znanje u humanističkim znanostima postaje biopolitička roba na globalnome tržištu informacija, a znanje o granicama egzistencije subjekta u tehničkom svijetu postaje etika brige za sebe. Može li se još uopće na tragu Foucaulta govoriti o „modernome subjektu“ ako je prosvjetiteljstvo samo fascinantna povijest jednog sistematskoga ludila moderne?

Ključne riječi:

Prosvjetiteljstvo, subjekt, Foucault, moderna, sloboda, moć, humanističke znanosti

IZVJEŠTAJ S INTERDISCIPLINAR- NOG SIMPOZIJA „MICHEL FOUCAULT: MOĆ IDEJA“ (FILOZOFSKI FAKULTET OSIJEK, 3. LIPNJA 2014.)

Udruga diplomiranih studenata Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Osijeku (Alumni FFOS) organizirala je (na čelu s organizacijskim odborom koji su činili Davorin Ćuti, Zvonimir Glavaš i Luka Pejić) jednodnevni simpozij posvećen 30-oj godišnjici smrti francuskog filozofa Michela Foucaulta. Simpozij je održan 3. lipnja 2014. na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, a na njemu su izlagali Dinko Župan, Kristina Peternai Andrić, Marijan Krivak, Krešimir Petković i Žarko Paić. Uz izlaganja, na skupu su predstavljene i dvije knjige – *Povijest seksualnosti* Michela Foucaulta i *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije* Žarka Paića, dok je nakon promocije navedenih naslova uslijedila projekcija poznate TV-debate Noama Chomskog i Michela Foucaulta iz 1971. godine, uz raspravu zainteresirane publike. Sama izlaganja bila su podijeljena u dva bloka odijeljena predstavljanjem knjiga i videoprojekcijom. U prvom bloku izlagali su Dinko Župan s Hrvatskog instituta za povijest – Podružnice za povijest Slavonije, Srijema i Baranje te Kristina Peternai Andrić s Odsjeka za hrvatski jezik i književnost Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Osijeku. Otvarajući radni dio simpozija, Župan je u svome izlaganju naslovljenom „Foucaultova teorija moći i odgojnoobrazovni sustavi“ pokazao kako se Foucaultova teorija moći može primijeniti u analizi odgojno-obrazovnih i pedagoških diskursa. Foucaultov koncept moći koristan je u analizi vladajućih hegemonijskih diskursa koji unutar odgojno-obrazovnih sistema proizvode i konstruiraju poželjne identitete u skladu s vladajućim režimom istine.

Drugo izlaganje u prvome bloku bilo je ono Kristine Peternai Andrić naslovljeno „Onkraj biografije: Portreti Michela Foucaulta u fikcionalnom diskurzu“. Peternai Andrić ukazala je na to da je nekonvencionalan i uzbudljiv život Michela Foucaulta potakao neke od književnika toga doba da u okvirima historiografske metafikcije ispišu portret francuskog filozofa na jednako tako nekonvencionalan način. Najpoznatiji književni portreti u kojima je književna kritika prepoznala lik Michela Foucaulta oni su koje su napisali Didier Eribon, Betsy Wing, David Macey i James Miller.

Nakon završetka prvog bloka uslijedila su predstavljanja spomenutih novih izdanja tematski povezanih s Foucaultovom obljetnicom; knjiga *Povijest seksualnosti* Michela Foucaulta, u izdanju Domina i prijevodu Zlatka Wurzberga, te *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije* Žarka Paića, u izdanju Bijelog vala. Knjige su predstavili Željko Senković s Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Osijeku, Krešimir Petković s Fakulteta političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Marijan Krivak Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Osijeku, te Žarko Paić s Tekstilnotehnološkog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Ubrzo nakon predstavljanja knjiga uslijedilo je prikazivanje spomenute TV-debate (Chomsky vs. Foucault).

Drugi programski blok simpozija otvorio je Krešimir Petković izlaganjem naslovljenim „Foucault, politička moć i kažnjavanje“. U svom je izlaganju Petković istaknuo dvije problematike koje upućuju jedna na drugu, a to su funkcija moći i genealogija povijesti kaznene politike. Odnos tih dviju stavki, pokazao je Petković, kreće se u tom smjeru da vrsta moći uvjetuje modalitet kažnjavanja, čime se dolazi do postavljanja terena za oblikovanje kaznene politike koja je nerazdvojna od političke moći. Sljedeće izlaganje Marijana Krivaka bilo je naslovljeno „Filozofija i politika: O istoznačnosti filozofirajućeg s vladajućim subjektom“. Krivak se u svome predavanju pozabavio Foucaultovom analizom dvaju integracijskih momenata odnosa politike i filozofije u kojoj Foucault za primjer uzima Platona i kinika Diogena. S jedne strane, Platon se usredotočuje na dušu vladara, dok se s druge strane nalazi stav kinika Diogena koji odnos filozofije prema politici stavlja na javno mjesto (agoru). Konačno, posljednje izlaganje na simpoziju održao je Žarko Paić, s temom „Pitanje o prosvjetiteljstvu: Foucault i kritika moderne“. U izlaganju je autor nastojao otvoriti pitanje o Foucaultovom razumijevanju prosvjetiteljstva i kritici moderne. U središtu su se izlaganja našle humanističke znanosti, koje se u modernom dobu konstituiraju kao veza moći i znanja. Ono što Paić ističe kao osnovnu tezu jest da se između Foucaultove kritike prosvjetiteljstva i one u radovima Frankfurtske škole nalazi pukotina u pojmu subjekta, jer

konstrukcija subjekta „odozgo“ i subjekta „odozdo“ završava kao sloboda bez moći. Rečeno nas vodi do pitanja o „modernom subjektu“, odnosno o mogućnosti takvog subjekta ukoliko prosvjetiteljstvo vidimo kao povijest jednog sistemskog ludila.

Osvrćući se na cjelokupan događaj, možemo zaključiti da je čitav simpozij, a osobito radovi izloženi na njemu, pokazao kako je i trideset godina nakon Foucaultove smrti rasprava o temama koje obuhvaća njegov diskurs i dalje aktualna. Michel Foucault, tj. njegova misao sadržana u brojnim člancima, knjigama i seminarima, stoga nesumnjivo zaslužuje ne samo važno mjesto u „povijesti misaonih sustava“ nego i daljnje kontinuirano, aktivno bivanje u fokusu istraživačke djelatnosti brojnih društveno-humanističkih disciplina. Doprinoseći tome, Alumni klub Filozofskog fakulteta u Osijeku kao svojevrsan nastavak obilježavanja tridesete godišnjice smrti tog nedvojbeno utjecajnog francuskog mislioca pripremio je objavu zbornika radova izloženih na održanom simpoziju.

Davorin Ćuti

**KRATKA
BIOGRAFIJA
MICHELA
FOUCAULTA**

Michel Foucault rođen je u Poitiersu u Francuskoj, 15. listopada 1926. Sa šesnaest godina počinje formalno proučavati filozofiju, dok svoje ozbiljno intelektualno formiranje započinje upisom na elitni École Normale Supérieure 1946. godine gdje, između ostalog, sluša predavanja Mauricea Merleau-Pontyja i Martina Heideggera. Svoje interese usmjerava prema Hegelu i Marxu u interpretacijama Jeana Hyppolitea, zaslužnog za prvi prijevod Hegelove *Fenomenologije duha* na francuski jezik. Preko Louisa Althussera upoznaje se s Marxom, a 1950. godine na Althusserov poziv pridružuje se Francuskoj komunističkoj partiji (PCF) te kraće vrijeme biva član te organizacije. Jedan od ključnih formativnih čimbenika pri izgradnji Foucaultova intelektualnog stava bio je Georges Canguilhem, sveučilišni profesor i povjesničar znanosti koji je stipendirao njegov doktorski studij, a čiji su radovi bili vrlo značajni za oblikovanje Foucaultovih teza o povijesti humanističkih znanosti. Osim toga, Foucault je bio upoznat i s francuskom književnom avangardom, odnosno s radovima autora kao što su Georges Bataille i Maurice Blanchot, čija su mu djela pružila dublji uvid u egzistencijalističku fenomenologiju subjektivnosti. Prva zapažena studija koju je objavio bila je *Mentalna bolest i psihologija* (1954). Jedno vrijeme potom boravi u Švedskoj, gdje započinje prijateljstvo s poznatim antropologom Georgesom Dumézilom, te se ujedno intenzivno počinje baviti istraživanjem suodnosa slobode i modernih oblika moći, što će kasnije problematizirati u svojim knjigama *Povijest ludila u klasično doba* i *Povijest seksualnosti*. Šezdesetih godina dvadesetog stoljeća započinje svoj akademski angažman na nekoliko sveučilišta.

Foucault je za svog relativno kratkog života ostavio dubok trag u povijesti filozofije, ali i mnogo šire, u društvenim i humanističkim znanostima općenito. Predmeti njegovog interesa bili su brojni, transdiskurzivni, interdisciplinarni, protežući se od medicine do arheologije. Umro je u Parizu 25. lipnja 1984. godine kao profesor povijesti sustava mišljenja na Collège de France.

Najznačajniji radovi Michela Foucaulta uključuju:

Povijest ludila u klasično doba (1961.)

Rođenje klinike (1963.)

Riječi i stvari (1966.)

Arheologija znanja (1969.)

Nadzor i kazna (1975.)

Povijest seksualnosti (1976. - 1984.)

Mikrofizika moći (1977.)

Nered u obitelji (1982.)

Upotreba užitka (1984.)

BILJEŠKE O AUTORIMA

ŽARKO PAIĆ (1958.), izvanredni je profesor na Studiju modnog dizajna na Tekstilno-tehnološkom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu gdje predaje sociologiju kulture, estetiku, teorije mode i semiotiku i vizualne komunikacije, te gostujući redovni profesor iz filozofije umjetnosti i sociologije medija i komunikacije na Univerzitetu Singidunum u Beogradu na Fakultetu za medije i komunikacije. Diplomirao je politologiju na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu, magistrirao iz filozofije na istom fakultetu, a doktorirao iz sociologije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Glavni je urednik časopisa za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti *Tvrđa*, gostujući urednik časopisa *Up & Underground*, zamjenik glavnog urednika časopisa *Europski glasnik*, član uredništva časopisa za vizualne umjetnosti *Art-e-fact*, član međunarodnoga savjeta časopisa *IMAGES: Journal for Visual Studies*, član međunarodnoga savjeta filozofskih časopisa *Phainomena* i *Apokalipsa* (Ljubljana, Slovenija), član Srednjeevropskog raziskovalnog inštituta Sörena Kierkegaarda iz Ljubljane i Foruma za europske humanističke znanosti. Predaje kolegij „Vizualne komunikacije i teorije slike“ na postdiplomskom doktorskom studiju Kulturologije Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, te kolegij „Digitalna estetika“ na postdiplomskom doktorskom studiju književnosti, izvedbenih umjetnosti, filma i kulture na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Osim filozofijskih, sociologijskih, politologijskih i studija iz područja teorije umjetnosti i estetike, objavljuje poeziju i književne eseje. Pjesme su mu uvrštene u tri antologije suvremenoga hrvatskoga pjesništva. Prijevodi studija, eseja i poezije u časopisima i zbornicima na engleski, francuski, njemački, slovenski, mađarski, rumunjski i slovački jezik. Dobitnik je međunarodne autorske nagrade za literaturu srednjoeuropskih zemalja austrijske zaklade Kulturkontakt iz Beča za 2008. godinu. Član je Hrvatskog društva pisaca, Hrvatskog centra PEN-a, Hrvatskog Filozofskog društva, Udruženja za promicanje filozofije, Instituta za europske i globalizacijske studije. Voditelj je znanstveno-istraživačkoga projekta Znanost o slici: Vizualizacija i suvremena umjetnost pri Centru za vizualne studije iz Zagreba. Uz stotinjak znanstvenih i stručnih članaka u

eminentnim domaćim i stranim publikacijama, objavio je i više od dvadeset knjiga. Od naslova posljednjih nekoliko godina ističu se: *Zaokret*, Litteris, Zagreb, 2009., *Uronjeni* (poezija), Fraktura, Zaprješić, 2009., *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011., *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013., *Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb, 2014., *Theorizing Images* (ur. zajedno s Krešimirom Purgarom), Cambridge University Scholars, Newcastle, 2015., *Totalitarizam?*, Meandarmedia, Zagreb, 2015.

KREŠIMIR PETKOVIĆ (1982.), docent na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu. Tamo je nositelj kolegija „Država i nasilje: uvod u studij kaznene politike“, „Politička etika“, „Interpretacijska analiza javnih politika“, na sveučilišnom preddiplomskom i diplomskom studiju. Autor je niza znanstvenih i stručnih članaka s temom javnih politika, kaznenih politika, a posebičan mu je interes vezan za djelo Michela Foucaulta. Doktorirao je 2011. godine s disertacijom „Država i zločin; interpretacijska analiza kaznene politike u Republici Hrvatskoj“. Ponešto izmijenjena i prilagođena, objavljena je kao knjiga s naslovom: *Država i zločin: politika i nasilje u Hrvatskoj 1990-2012* (Disput, Zagreb 2012). Politološka je to rasprava o stvaranju kaznene politike i nasilnim zločinima u Hrvatskoj od njezina osamostaljenja do danas. Ona odgovara na pitanja o tome kako se rat odrazio na razinu nasilja u društvu i javnopolitičke mehanizme koji ga obično nastoje kontrolirati te kako je kasnija promjena poretka moći, povezana s procesom pristupanja europskim integracijama, utjecala na razinu i tumačenje nasilnih zločina. Autor koristi kontekstualno prilagođene pojmove suverene i disciplinarne moći preuzete iz analiza povijesnih promjena kaznene politike u Francuskoj, kojima se Michel Foucault bavio u prvoj polovici 1970-ih. Slično kao u Francuskoj u doba klasicizma, u tranzicijskoj Hrvatskoj promijenili su se politički okviri unutar kojih nasilje funkcionira, načini na koje se interpretira i kaznenopolitički zahvaća. Zajedno s Anom Petek uredio je i *Pojmovnik javnih politika* (FPZ, Zagreb 2014).

MARIJAN KRIVAK (1963.) zaposlen je na Filozofskom fakultetu u Osijeku od 2009. Na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu 1990. diplomirao je iz filozofije i završio studij komparativne književnosti. Na istome je fakultetu 1998. magistrirao, a 2006. stekao akademski stupanj doktora znanosti iz znanstvenoga područja humanističkih znanosti, polje filozofija. U znanstveno-nastavno zvanje izvanrednog profesora izabran je 2012. godine. Na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta predaje niz kolegija u okviru preddiplomskog i diplomskoga studija. Uveo je u

nastavne programe nove kolegije „Osnove kritičkog mišljenja“ i „Walter Benjamin: estetika, mistika, revolucija“. U posljednjih je nekoliko godina objavio knjige: *Kino Hrvatska*, Durieux, Zagreb 2015. (stručni pregled HR-kinematografije); priručnik za studij pod nazivom *Suvremenost(i). Postmoderno stanje filozofije (kulture) i filma*, Sveučilište Josip Juraj Strossmayer, Osijek 2012., kao i prilagođenu doktorsku disertaciju *Biopolitika. Nova politička filozofija* (AntiBarbarus, Zagreb 2008.) Od članaka koji se dotiču filozofije Michela Foucaulta važan mu je i članak „Metoda jednakosti kao emancipacija. O politici i poetici Jacquesa Rancièrea“, *Upô Underground – Critical Theory Dossier XX* (2015) 27-28, str. 99-109. Zajedno sa Željkom Senkovićem uredio je Zbornik Znanstvenog skupa „Totalitarizam danas“, pod naslovom *Zapisi o totalitarizmu* (FFOS, Osijek, 2014.)

