

A portrait of Michel Foucault, an older man with glasses, smiling. He is wearing a light-colored turtleneck sweater. The background is a library with bookshelves filled with books. A desk lamp is visible on the left side of the frame.

Michel Foucault

Mišel FUKO

1926 - 1984 - 2004
HRESTOMATIJA

• Lois Shawver • Dušan Stojnov • Paul Veyne

2005 Novi Sad
Vojvođanska sociološka asocijacija

Priredili:
Pavle Milenković i Dusan Marinković

MIŠEL FUKO

1926-1984-2004

HRESTOMATIJA

Priredili:

Pavle Milenković i Dušan Marinković

tekstove preveli:

Milana Bošković (engleski)

Duška Dobrosavljev (engleski)

Andrej Horvat (francuski)

Vanja Manić (francuski)

Ivan Milenković (francuski)

Pavle Milenković (francuski)

Vladimir Milisavljević (francuski)

Olja Petronić (francuski, srpski)

Eleonora Prohić (francuski)

Darko Rakin (srpski)

stručna redakcija prevoda

sa francuskog: Pavle Milenković

sa engleskog: Dušan Marinković i Pavle Milenković

Dizajn, prelom i tehnička priprema: Igor Ilić

Prvo izdanje

Izdavač: Vojvođanska sociološka asocijacija

Dr Zorana Đinđića 2, Novi Sad

Za izdavača: Dušan Marinković

MIŠEL FUKO
1926-1984-2004
HRESTOMATIJA

Priredili:
Pavle Milenković i Dušan Marinković

Novi Sad 2005.
Vojvođanska sociološka asocijacija

UVOD

Živo interesovanje za delo Mišela Fu-koa čini se da ne jenjava ni dve de-čenije posle njegove smrti. Naprotiv, ono je toliko da poprima heterotopijske razmere, spajajući u okviru fu-koovskog diskursa pisce sa različitim kontinentata i sa raznorodnim disciplinarnim zaleđem.

Ako bi se, sledeći uput samoga Fu-koa, "delo" razmatralo nezavisno od "autora", onda bi se ova knjiga Fu-koovih tekstova i tekstova o Fukou mogla tretirati nesamo kao prikladno obeležavanje dvadesetogodišnjice autorove smrti, već i kao rođendanska proslava jednog Delà koje u ovoj, dvehiljadečetvrtoj, puni celih pedeset godina. *Maladie mentale et Personnalité* (Paris: PUF, 1954), označilo je jedno rođenje i život čija burna biografija, sada već u domenu "dugog trajanja" ne prestaje da poprima dramatične uzlete. Dopusti li se jedno uopštavanje - imajući pri tom u vidu fukoovski nominalistički

A great interest for Michel Foucault's work is still not subsiding nearly two decades after his death. On the contrary, the interest is so great that it assumes heterotopic proportions connecting authors under Foucault's discourse framework, from different continents with heterogeneous disciplinary backgrounds.

If, following Foucault's directions, a "work" is to be scrutinized independently of its "author", then this book of Foucault's texts and texts about Foucault could be treated not only as an appropriate marking of his death but as an anniversary celebration of the work's fiftieth birthday. *Maladie mentale et personnalité* (Paris: PUF, 1954) has branded a birth and life whose turbulent biography (now only in the domain of "long-term") continues to dramatically soar. If generalization is to be allowed - having in mind Foucault's nominalistic caution applied to any

Il semble que le vif intérêt pour l'oeuvre de Michel Foucault n'affaiblisse pas ni deux décennies après sa mort. Au contraire, il est si grand qu'il gagne des dimensions hétérotopiques, en réunissant, dans le cadre du discours foucauldien, les auteurs venant des continents différents et ayants des arrières disciplinaires divers.

Si, suivant l'instruction de Foucault lui-même, on considérait un "oeuvre" indépendamment de son "auteur", ce livre des textes par Foucault et sur Foucault pourrait être traité non seulement comme un geste convenable pour commémorer la vingtième anniversaire de le mort de l'auteur, mais aussi comme l'anniversaire de la mise au monde d'un Oeuvre qui cette année, 2004, a cinquante ans. *Maladie mentale et Personnalité* (Paris: PUF, 1954) a marqué une naissance et une vie dont la biographie tumultueuse, qui est main-

HRESTOMATIJA

oprez kod svakog uopštavanja - moglo bi se reći da Fukoovo delo svoje mladalačke dane živi tek posle smrti svoga autora, u jednoj zbilja opštoj, i na raznim stranama gotovo euforičnoj aklamaciji. Posredstvom tog delà, Fuko je i dalje zvezda. I to pokretna, koja se na intelektualnom nebu sa jednakim sjajem da raspoznati u savezđima: filozofskom, istoriografskom, sociološkom, pedagoškom, psihijatrijskom, krivično-pravnom, književnom, antropološkom, verovatno i u onima koja se upravo rađaju ili će se tek roditi.

Protekle decenije pokazale su da je Fukoovo delo i dalje uslov i osnov za traganje, za novo otvaranje heterotopijskih polja onima koji ga slede, onima koji ga poriču. Njegov ambivalentan, u mnogo čemu neuhvatljiv i svakako fascinantno intelektualni i literarni legat stavio je priređivače ove knjige u dilemu: omaž? obuhvat? odabir? delo? "Kome se obraćate, ako se obraćate?" Fukou ničeancu? Fukou hajdegerijancu? Fukou istoričaru? Fukou arheologu? Ciniku sopstvenog post-strukturalizma? Onome koji svim svojim srcem nervozno prokazuje parajuću prazninu sadašnjosti.

generalization - it seems that Foucault's ingenious work has started living its early days after the author's death in a really broad and, in many aspects, euphoric acclamation. By virtue of his work, Foucault continues to be a star. In fact, he is a roaming star in the intellectual sky whose brightness can be easily recognized in philosophical, historiographical, sociological, pedagogical, psychiatric, criminal and legal, literary, anthropological, and other newly born constellations and perhaps those intellectual constellations that are yet to come.

Recent decades have showed that Foucault's work is still a condition and a foundation for searching and opening new heterotopic fields for both his followers and those who deny him. His ambivalent, in many aspects fugacious, and most certainly fascinating intellectual and literary legacy, has put editors of this book in a real dilemma. Is it: a tribute? an envelopment? a selection? a work piece? With whom are you talking to, if you are talking to? Are you talking about Foucault as a "Nitzze-ist", "Heidegger-ist"? Foucault as a "Historian", "Archeologist"? or perhaps Foucault as a "Cynic of his own post-structuralism"? or to

tenant déjà dans le domaine d'une "longue durée", ne cesse pas de faire des envolées dramatiques. S'il est permis de faire une généralisation - en tenant compte de la réserve nominaliste foucauldien envers toute généralisation - on pourrait dire que l'oeuvre de Foucault ne vit sa jeunesse qu'après la mort de son auteur, et cela à travers une acclamation vraiment générale et parfois presque euphorique. A travers cet oeuvre, Foucault est toujours un star. Le star mobile, dont l'éclat est reconnaissable dans le ciel intellectuel, également dans les constellations: philosophique, historiographique, sociologique, pédagogique, psychiatrique, pénale et juridique, littéraire, anthropologique, et probablement aussi dans les constellation qui sont en train de naître ou vont naître un jour.

Les décennies passées ont montré que l'oeuvre de Foucault représente toujours une condition et une base pour la recherche, pour une nouvelle ouverture des champs hétérotopes à ceux qui le suivent, à ceux qui le nient. Son patrimoine intellectuel et littéraire ambivalent, qui est souvent insaisissable, mais certainement fascinant, a posé les rédacteurs de ce livre devant une dilemme: un

Ne treba, međutim, izgubiti iz vida da veličina slave, koja se delimično ogleda u obožavanju, a delimično u ritualnom izgovaranju imena, nije isto što i količina sjaja koja potiče od samog izvora. Blještavilo ovog Delà kadkad je toliko zaslepljujuće da navodi na krivi put. Njegova slava pak, dovoljno je pokriće da te stranputice prođu neopaženo. Jer, voleti Fukoa nije isto što i razumeti ga. Važuci, priređivači ove knjige imali su (možda neskromnu), time donekle verovatno i hrabru ambiciju: da (lično) intelektualno pokloništvo združe sa naporom razumevanja, koje, na tragu samog Fukoa, ne ostaje tek kod razumevanja jednog Delà, niti samo delà uopšte, već odgovara obavezi obrade događaja mišljenja.

Nemasumnjedaje "događajFuko" još uvek delatan za metodološko-teorijska i epistemološka promišljanja. No u kojoj je meri taj događaj bio, ili još uvek jeste, igra slučaja, a u kojoj pak Fukoovo poigravanje slučajem? Do koje mere poigravanje strpljenjem onih koji ga svojataju? Možda se on još uvek igra sa našim strpljenjem, nas koji nad njegovim rukopisom raščitavamo iznova "nas". Ili nas samo, na granici između misli, smrti i smrtnoj misli o toj smrti, odnegde,

someone who is nervously showing a ripping emptiness of reality with all his heart?

However, it should not be overlooked the fact that the amount of glory, which is partially manifested in worship and partially in ritual name pronunciation, is not the same as the amount of shine that radiates from the source. The brilliance of this book can be quite dazzling that might lead to sideways and dead-ends. However, Foucault's reputation is more than enough assurance to make those sideways miniscule. By reason, "to love" Foucault does not mean "to understand" Foucault. The editors of this book have had an immodest and, perhaps, a brave ambition to merge (personal) intellectual offerings with their cognizance efforts that, being on Foucault's path, serves the obligation of elaborating happenings of thought.

Without doubt, "happening Foucault" is still prevalent in methodological, theoretical, and epistemological cogitation. Now, in which proportion this "happening" has been and still is circumstantial, and in which proportion is Foucault's conscious play with the circumstance? Where is the patience breaking point

hommage? un recueil? un choix? un ouvrage? "A qui vous adressez-vous, à condition que vous vous adressez?" A Foucault nietzschéen? A Foucault heideggerien? A Foucault historien? A Foucault archéologue? Au cynique de son propre poststructuralisme? A celui qui dénonce de toute son âme la vacuité déchirante du présent.

Cependant, il ne faut pas perdre de vue que la grandeur de la gloire, qui se reflète partiellement dans l'adoration et partiellement dans la pronociation rituelle de son nom, n'est pas tout à fait comme la quantité de l'éclat qui provient de la source même. L'étincellement de cet Oeuvre est parfois si aveuglant qu'il nous fait prendre le faux chemin. Mais sa gloire suffit pour nous empêcher d'apercevoir ces détours. Car, aimer Foucault ne suffit pas pour le comprendre. En mesurant, les rédacteurs de ce livre ont eu une ambition (peut-être immodeste) qu'on pourrait appeler brave: réunir (leur propre) l'idolâtrie intellectuelle avec l'effort pour la compréhension, qui, suivant la trace de Foucault lui-même, ne se satisfait pas de la compréhension d'un Oeuvre ni de l'oeuvre en général, mais correspond à l'obligation de travailler l'événement de la pensée.

HRESTOMATIJA

iza Janusove maske, radoznalo u
tišini posmatra.

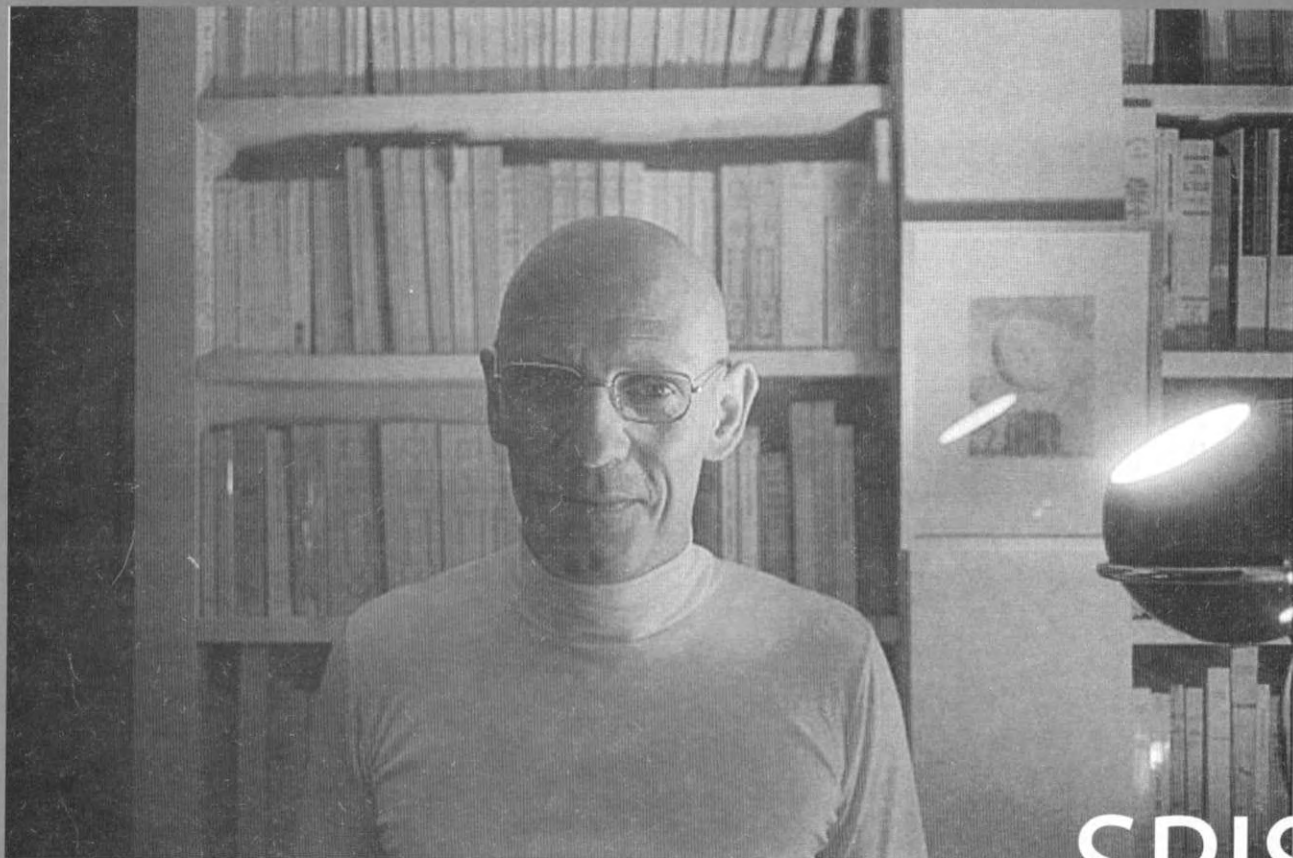
Dušan Marinković
Pavle Milenković

of those who usurp him? Through
his ingenious work, Foucault is still
playing with our patience and with
Us who over his scripts are rediscov-
ering nobody else but Us again. Or,
on a verge between thought, death,
and deadly thought about death,
from somewhere, behind the Janus
mask, he is inquisitively watching us
in silence.

Sa srpskog preveo Darko Rakin

"L'événement Foucault" est, sans
aucun doute, toujours agissant pour
la pensée méthodologique, théo-
rique et épistémologique. Mais, à
quelle mesure cet événement était,
ou toujours est, un hasard, et à quel-
le mesure c'était le jeu de Foucault
avec le hasard? A quelle mesure il
jouait avec la patience de ceux qui
se le approprient? Peut-être joue-t-
il toujours avec notre patience, avec
nous, qui, encore une fois, lisons
"nous" dans ses mots. Ou quelque
part, à la frontière entre la pensée,
la mort et la pensée de cette mort,
derrière le masque de Janus, il nous
observe curieusement, en silence.

Sa srpskog prevela Olja Petronić



SPISI

Ime: Paul-Michel • Prezime: Foucault • Godina rođenja: 15. 10. 1926. • Mesto rođenja: Poatje, Francuska • Godina i mesto smrti: 25. 6. 1984, Pariz • Ime i prezime oca: Paul-André Foucault, hirurg, univerzitetski profesor anatomije • Ime i prezime majke: Anne-Marie Foucault, devojčako Malapert • braća i sestre: 1 • životni saputnik: otprilike od 1960. Daniel Defert, univerzitetski profesor sociologije • dece: nema • 1936-1940 pohađa osnovnu školu u Poatjeu • 1940-1945 pohađa jezuitski kolež Saint Stanislas • 1942-1943 maturira • 1945-1952 živi u Parizu • 1945-1946 nakon neuspešnog pokušaja da se upiše na École Normale Supérieure, pohađa licej Henry-Quatre u Parizu • 1946-1950 studira filozofiju i psihologiju na École Normale Supérieure u Parizu • 1948. diplomira filozofiju • 1949. diplomira psihologiju • 1951. polaže državni ispit iz filozofije

MIŠLJENJE SPOLJAŠNOSTI

1

Ja lažem, ja govorim

Nekada je grčka istina uzdrmana u jednoj jedinoj tvrdnji: "Ja lažem". "Ja govorim" stavlja na ispit čitavu modernu fikciju.

Istini za volju, ove dve tvrdnje nemaju istu moć. Dobro je poznato da se Epimenidov argument može savladati ako se, unutar jednog govora koji je lukavo sklopčan u sebe, razlikuju dva stava, od kojih je jedan objekat drugoga. Uzalud gramatička forma paradoksa pokušava da izmakne (pogotovo ako je on uvijen u prosti oblik onoga "Ja lažem") toj suštinskoj dvojnosti: ona ne može da je ukine. Svaki stav mora po svom "tipu" biti viši od onog stava koji mu služi kao objekt. To što stav koji je objekt povratno utiče na stav koji ga označava, što sadržaj Krićaninove tvrdnje čini sumnjivom njegovu iskrenost u trenutku kada on govori, što je moguće da on laže kada govori o laži - sve je to manje nepremostiva logička prepreka nego konsekvencija jedne proste činjenice: subjekt koji govori identičan je sa onim o kojem se govori.

U trenutku kada sasvim prosto kažem "Ja govorim", nisam izložen nijednoj od ovih opasnosti; dva stava koji se skrivaju u ovom jec; nstvenom iskazu ("Ja govorim" i "Ja kažem da ja govorim") ne ugrožavaju se međusobno. Zaštićen sam u neosvo-

jivoj tvrđavi, u kojoj jedna tvrdnja tvrdi sebe, tačno se primeravajući sebi samoj, ne prelazeći ni preko jednog ruba, otklanjajući svaku opasnost zablude -jer, ja ne izričem ništa drugo do činjenicu da govorim. Stav koji je objekt i onaj koji ga iskazuje povezani su bez prepreke ili ogлуšenja, i to ne samo na strani reči koja je ovde u pitanju, već i na strani subjekta koji tu reč izgovara. Dakle, istina je, nepobitna istina da govorim kada kažem da govorim.

Ali, moguće je da stvari nisu tako jednostavne. Ako formalno tvđenje onoga "Ja govorim" ne postavlja probleme koji bi bili specifični za njega, njegov smisao, uprkos svojoj prividnoj prozirnosti, otvara jedno područje pitanja koje je možda neograničeno. Zaista, trebalo bi da se ono "Ja govorim" odnosi na jedan govor koji mu, time što mu daje predmet, služi kao oslonac. Ali, taj govor ne postoji; ono "Ja govorim" polaže svoju suverenost samo u odsutnost svakog drugog jezika; govor o kojem govorim ne postoji pre nagote koja se izriče u trenutku kada kažem: "Ja govorim"; i on nestaje u trenutku kada učutim. Čitava mogućnost jezika ovde je isušena tranzitivnošću u kojoj se on događa. Njega okružuje pustinja. U kojoj bi krajnjoj tananosti, u kojoj singularnoj i suptilnoj tački mogao da se pribere jedan jezik koji bi sebe hteo da uhvati u ogoljenoj formi onoga "Ja govorim"? Sem ako upravo praznina u kojoj se pokazuje besadržajna ne-

znatnost onoga "Ja govorim" nije upravo apsolutna otvorenost kroz koju jezik može da se proširi u beskonačnost, dok se subjekt - ono "ja" koje govori - rasparčava, rasipa i rasejava sve dok ne nestane u tom ogoljenom prostoru. Ako jezik zaista ima svoje mesto samo u usamljenoj suverenosti onoga "Ja govorim", njega po pravu ništa ne može da ograniči - niti onaj kome se on obraća, niti istina onoga što on kaže, niti vrednosti ili sistemi predstavljanja kojima se on služi; jednom rečju, on više nije govor i saopštavanje nekog smisla, već izlaganje jezika u njegovom sirovom biću, čista spoljašnjost koja se širi; a subjekt koji govori više nije toliko onaj koji je odgovoran za govor (onaj koji ga drži, koji u njemu tvrdi i sudi, i koji se ponekad u njemu predstavlja pod gramatičkim oblikom koja je za to predviđen), već nepostojanje u čijoj se praznini bez počinka produžava beskonačno izlivanje jezika.

Veruje se da se savremena literatura odlikuje udvostručavanjem koje joj dozvoljava da označava sebe samu; da je u toj autoreferencijalnosti ona pronašla način da se istovremeno interiorizuje do krajnosti (da bude još samo iskazivanje sebe same) i da se pokaže u svetlucavom znaku svog udaljenog postojanja. U stvari, događaj koji je porodio ono što se u strogom smislu te reči naziva "literaturom" samo za površinski pogled spada u red pounutrašnjjenja; mnogo pre bi se moglo reći da se radi o jednom prelazu u "spoljašnjost": jezik izmiče načinu bića govora - što znači, vlasti predstave - i literarna reč počinje da se razvija polazeći od sebe same, oblikujući mrežu čija je svaka tačka, različita od drugih, udaljena čak i od onih koje su joj najbliže, smeštena u odnosu prema svim dru-

gim tačkama u jedan prostor koji im istovremeno daje boravište i koji ih razdvaja. Literatura, to nije jezik koji se približava sebi samome sve do u tačku svog ključalog pojavljivanja, to je jezik koji sebe postavlja najdalje od sebe samoga; i, ako u tom stavljanju "van sebe", on otkriva svoje pravo biće, ta iznenadna jasnoća otkriva pre jedan razmak nego neko presavijanje, rasipanje, pre nego neko vraćanje znakova na sebe same. "Subjekt" literature (ono što u njoj govori i ono o čemu ona govori), to nije toliko jezik u svojoj pozitivnosti, koliko praznina u kojoj on nalazi svoj prostor kada se iskazuje u nagoti onoga "Ja govorim".

Taj neutralni prostor danas odlikuje zapadnu fikciju (to je razlog zbog kojeg ona više nije niti neka mitologija niti retorika). A ono što čini tako potrebnim promišljanje te fikcije - dok je nekada stvar bila u tome da se misli istina - jeste to što ono "Ja govorim" funkcioniše tako kao da se suprotstavlja onome "Ja mislim". Zaista, ono "Ja mislim" vodilo je do nesumnjive izvesnosti onoga Ja i njegove egzistencije; naprotiv, ono "Ja govorim" potiskuje, rasejava, briše tu egzistenciju i pušta da se od nje pojavi samo prazno mesto. Čitava jedna tradicija, koja je još šira od filozofije, naučila nas je da nas "mišljenje mišljenja" vodi do najdublje unutrašnjosti. "Reč reči" vodi nas preko literature, ali možda i drugim stazama, do one spoljašnjosti u kojoj iščezava subjekt koji govori. To je, svakako, razlog zbog kojeg je zapadno mišljenje tako dugo oklevalo da misli biće jezika: kao da je predosetilo opasnost kojoj bi golo iskustvo jezika izložilo očiglednost onoga "ja mislim".

2

Iskustvo spoljašnjosti

Prodiranje prema jednom jeziku iz kojeg je subjekt isključen, raskrivanje nespojivosti, koja je možda nepopravljiva, između pojavljivanja jezika u njegovom biću i samosvesti u njenom identitetu sa sobom, to iskustvo danas se objavljuje na različitim tačkama kulture: u samom gestu pisanja kao i u pokušajima da se jezik formalizuje, u proučavanju mitova i u psihoanalizi, isto tako i u istraživanju onog Logosa koji predstavlja nešto poput rodnog mesta čitavog zapadnog uma. Nalazimo se pred jednim ponorom, koji je za nas dugo bio nevidljiv: biće jezika pojavljuje se samo za sebe jedino u nestajanju subjekta. Kako da nađemo pristup prema tom neobičnom odnosu? Možda kroz jedan oblik mišljenja čiju je mogućnost, još uvek nesigurnu, zapadna kultura ocrkala na svojim rubovima. To mišljenje koje se drži izvan svake subjektivnosti kako bi, kao izvana, učinilo da se pojave njene granice, kako bi izrekao njen kraj, učinilo da njeno rasipanje zasvetli i od nje dobilo samo njenu nepobedivu odsutnost, koja se istovremeno drži na pragu svake pozitivnosti, ne toliko da bi se pojmio osnov ili opravdanje te subjektivnosti, već da bi se ponovo pronašao prostor u kojem se ona razvija, praznina koja joj služi kao mesto, razmak u kojem se ona konstituiše i u kojem njene neposredne izvesnosti izmiču čim se pogled usmeri na njih - to mišljenje, u odnosu prema unutrašnjosti naše filozofske refleksije i u odnosu prema pozitivnosti našeg znanja, čini ono što bi se jednom rečju moglo nazvati "mišljenjem spoljašnjosti".

Jednog će dana biti potrebno da pokušamo da odredimo oblike i temeljne pojmove tog "mišljenja spoljašnjosti". Isto tako će biti potrebno da se potrudimo da pronađemo njegov put, da pogledamo odakle nam ono dolazi i u kojem pravcu ide. Može se pretpostaviti da je to ono rođeno iz onog mističkog mišljenja koje je, počev od tekstova Pseudo-Dionisija, lutalo na međama hrišćanstva; možda se ono održalo, tokom jednog hiljaduleća ili nešto manje, u vidu jedne negativne teologije. Pa ipak, ništa nije manje sigurno od toga: jer, ako je u jednom takvom iskustvu reč o izlaženju "izvan sebe", to je samo zato da bismo se naposletku pronašli, da bismo se uvili i pribrali u zaslepljujuću unutrašnjost jednog mišljenja koje je po punom pravu Biće i Reč, i prema tome Govor, čak i ako je ta unutrašnjost s one strane svakog jezika - ćutanje, i s one strane svakog bića - ništavilo.

Bilo bi manje pustolovno pretpostaviti da se prva pukotina kroz koju nam se mišljenje spoljašnjosti objavilo nalazi, na paradoksalan način, u Sadovom repetitivnom monologu. U Kantovo i Hegelovo vreme, u trenutku kada je zapadna svest na najzapedniji način zahtevala pounutrašnjenje zakona istorije i sveta, Sad pušta da govori, kao svetski zakon bez zakona, još samo gola želja. U to isto vreme, u Helderlinovom pesništvu objavljivalo se svetlucavo odsustvo bogova i izricala, kao novi zakon, obaveza da se iščekuje, bez sumnje u beskonačno, zagonetna pomoć koja dolazi od "odsutnosti Boga". Da li bi se bez preterivanja moglo reći da su u istom trenutku, jedan kroz ogoljavanje želje u beskonačnom žamoru govora, drugi kroz otkriće zaobilaznog puta bogova u raselini jednog jezika koji je na putu da se

izgubi, Sad i Helderlin u naše mišljenje položili, za vek koji će doći, iskustvo spoljašnjosti, ali šifrirano na izvestan način? Iskustvo koje će morati da ostane ne potisnuto, jer ono nije ni prodrlo u dubinu naše kulture, već plutajuće, strano, kao spoljašnje u odnosu na našu unutrašnjost, za čitavo vreme dok se oblikovao najzapovedniji zahtev da se svet interiorizuje, da se otuđenja izbrišu, da se prevaziđe lažni momenat *Entäusserung*, da se priroda humanizuje, da se čovek naturalizuje, i da se na zemlji ponovo uđe u posed dobara koja su bila potrošena na nebo.

Ali, to iskustvo ponovo se pojavljuje u drugoj polovini 19. veka, i to u samom srcu jezika, koji je postao, i pored toga što je naša kultura uvek nastojala da u njemu nađe svoj odraz, kao da on drži tajnu njene unutrašnjosti, samo iskrenje spoljašnjosti: kod Ničea, koji otkriva da je čitava metafizika Zapada vezana ne samo za njegovu gramatiku (što se uglavnom pretpostavljalo još od Šlegela), već i za one koji, držeći govor, drže i pravo na reč; kod Malarmea, kod kojeg se jezik pojavljuje kao raskidanje sa onim što on imenuje, ali još više - od *Igitura* pa sve do autonomne i aleatorne teatralnosti *Knjige* - kao kretanje u kojem nestaje onaj ko govori; kod Artoa, kod kojeg je sav diskurzivni jezik pozvan da se rasplete u nasilnost tela i krika, i kod kojeg mišljenje, napuštajući brbljivu unutrašnjost svesti, postaje materijalna energija, patnja puti, progon i cepanje samog subjekta; kod Bataja, kod kojeg mišljenje, umesto da bude govor protivrečnosti ili nesvesnog, postaje govor granice, slomljene subjektivnosti, prestupa; kod Klosovskog, sa iskustvom dvojnika, spoljašnjosti i

simulakruma, teatralnog i luđačkog umnožavanja onoga Ja.

Blanšo možda nije samo jedan od svedoka tog mišljenja. Koliko se on u pojavljivanju svoga dela povlači, toliko je on svojim tekstovima ne skriven, već odsutan iz njihovog postojanja, i to odsutan samom čudesnom snagom njihovog postojanja, on je za nas pre samo to mišljenje - stvarna prisutnost, apsolutno udaljena, svetlucava, nevidljiva, nužna sudbina, neizbežan zakon, mirna, beskonačna snaga, čija je mera to mišljenje samo.

3

Refleksija, fikcija

Krajnje je teško dati tom mišljenju jezik koji bi mu bio veran. Svaki govor koji je čisto refleksivan u opasnosti je da svede iskustvo spoljašnjosti na dimenziju unutrašnjosti; refleksija nezadrživo teži ka tome da to iskustvo vrati u dimenziju svesti i da ga razvije u jedan opis doživljaja, u kojem bi "spoljašnjost" bila ocrtrana kao iskustvo tela, prostora, granica htenja, neizbrisive prisustnosti drugih. Rečnik fikcije podjednako je opasan: u dubinu slika, ponekad u čistu prozirnost najneutralnijih ili najružurbanijih figura, on može da položi već gotova značenja, koja, pod vidom neke zamišljene spoljašnjosti, ponovo ispredaju staro tkivo unutrašnjosti.

Otuda neophodnost da se refleksivni jezik preobrati. On se mora okrenuti ne prema nekom unutrašnjem overovljenju - prema nekakvoj središnjoj izvesnosti iz koje više ne bi mogao da bude izbačen - već prema jednoj krajnosti, u kojoj on uvek treba da osporava sebe: kada je došao

na granicu sebe samoga, pred njim se ne pojavljuje pozitivnost koja mu protivreči, već praznina u kojoj će se on izbrisati; i prema toj praznini on mora da ide, prihvatajući da se rasplete u žamor, u neposrednu negaciju onoga što on kaže, u ćutanje koje nije prisnost neke tajne već čista spoljašnjost, u kojoj se reči beskonačno odvijaju. Zbog toga se Blanšooov jezik ne služi negacijom na dijalektički način. Dijalektički negirati, to znači učiniti da ono što se negira uđe u nemirnu unutrašnjost duha. Negirati svoj sopstveni govor onako kao što to čini Blanšo, to znači činiti da taj jezik neprestano izlazi izvan sebe, stalno mu oduzimati ne samo ono stoje on upravo izrekao nego i moć da to iskaže; to znači ostaviti ga tamo gde on jeste, daleko iza sebe, kako bi bio slobodan za jedan početak - koji je čisti izvor, pošto za svoje načelo ima samo sebe samoga i prazninu, ali koji je isto tako ponavljanje početka, postoje prošli jezik taj koji je, dubeci sebe samoga, oslobodio tu prazninu. Ne refleksija, već zaborav; ne protivrečnost, već osporavanje koje briše; ne pomirenje, već beskonačno ponavljanje; ne duh koji trudom osvaja svoje jedinstvo, već beskonačno osipanje spoljašnjosti; ne istina koja konačno zasvetli, već žuborenje i nesreća jednog jezika koji je uvek već započeo. "Ne neka reč, jedva neki šapat, jedva neki drhtaj, manje nego ćutanje, manje nego ponor praznine; punina praznine, nešto što se ne može učutkati, što zauzima čitav prostor, ono neprekinuto, neprestano, jedan drhtaj a već neki šapat, ne šapat već reč, i to ne bilo kakva reč, već razgovetna, pogođena, koja mije na dohvat ruke"¹.

Simetrično preobraćenje zahteva se od jezika fikcije. Ona više ne srne da bude moć koja nezasi- to proizvodi slike i čini da one sijaju već, naprotiv, moć koja ih raspliće, koja ih oslobađa od svakog suvišnog naboja, koja ih nastanjuje unutrašnjom prozirnošću koja ih postepeno pali, sve dok ne učini da se one ne rasprsnu i ne raseje ih u lakoći onoga nezamislivog. Kod Blanšoa su fikcije, pre nego slike, preobražavanje, premeštanje, neutralni posrednik, prostor među slikama. Te fikcije su precizne, njihove figure ocrtane su samo u sivilu svakodnevice i anonimnosti; a kada ustupaju mesto divljenju, do toga ne dolazi u njima samima, već u praznini koja ih okružuje, u prostoru u koji su položene bez korena i podloge. Ono fiktivno nikada nije u stvarima ili u ljudima, već u nemogućoj verovatnosti onoga što se nalazi između njih: susretanja, blizine onoga najudaljenijeg, apsolutne skrivenosti tamo gde se nalazimo. Prema tome, fikcija se ne sastoji u tome da se pokaže ono nevidljivo, već u tome da se pokaže koliko je nevidljiva nevidljivost onoga vidljivog. Otuda njena dubinska srodnost sa prostorom, koji je, ovako shvaćen, u odnosu na fikciju ono što je negativnost u odnosu na refleksiju (dok je dijalektička negacija vezana za bajku o vremenu). Takva je, bez sumnje, uloga koju u gotovo svim Blanšooovim pričama igraju kuće, hodnici, vrata i sobe: prostori bez mesta, pragovi koji privlače, zatvorene, zabranjene prostorije koje su ipak otvorene odasvud, hodnici na kojima udaraju vrata koja se na sobama otvaraju za nepodnošljive susrete, razdvajajući ih ponorima preko kojih glasovi ne mogu da pređu i u kojima i sami krikovi zaneme;

¹ *Celui qui ne m'accompagnait pas*, str. 125.

prolazi koji se izvijaju u nove prolaze, u kojima preko noći ječe, s one strane svakog sna, prigušeni glas onih koji govore, kašalj bolesnih, hropac umirućih, zaustavljen dah onoga koji ne prestaje da prestaje da živi; soba duža nego sto je široka, uzana poput tunela, gde se razmak i pristup - pristup zaborava, razmak očekivanja - približavaju jedno drugome i udaljavaju u beskraj.

Tako se refleksivna strpljivost, uvek okrenuta izvan sebe same, i fikcija koja se poništava u praznini u kojoj raspliće svoje oblike, ukrštaju da bi sačinile jedan govor koji izgleda bez zaključka i bez slike, bez istine ili pozorišta, bez dokaza, bez maske, bez tvrdnje, govor koji je lišen svakog središta, oslobođen zavičaja, i koji čini svoj sopstveni prostor, kao spoljašnjost prema kojoj, izvan koje on govori. Kao govor spoljašnjosti, koja u svoje reči prima onu spoljašnjost kojoj se obraća, ovaj će govor imati otvorenost komentara: ponavljanje onoga što vani nije prestajalo da žamori. Ali kao reč koja uvek ostaje izvan onoga što kaže, ovaj govor će biti neprekidno pružanje prema onome čija svetlost, apsolutno tanana, nije nikada dobila jezik. Taj jedinstveni način bića govora - vraćanje u dvosmisleni šupljinu rasplitanja i izvora - svakako određuje mesto koje je zajedničko Blanšoovim "romanima" ili "pričama" i njegovoj "kritici". Zaista, od trenutka kada govor prestaje da sledi nagib mišljenja koje se ppunutrašnjuje i, obraćajući se samom biću jezika, izokreće mišljenje prema spoljašnjosti, i on sam jeste, i to u jednom komadu: brižljiva pripovest o iskustvima, susretima, neverovatnim znakovima

- jezik o spoljašnjosti svakog jezika, govor o nevidljivoj strani reči; i pažnja prema onome što od jezika već postoji, sto je već rečeno, štampano, pokazano - slušanje ne toliko onoga sto je u njemu došlo do reči, već praznine koja kruži između njegovih reči, hučanja koje ne prestaje da ga razgrađuje, govor o ne-govoru svakog jezika, fikcija nevidljivog prostora u kojem se on pojavljuje. Zbog toga se razlika između "romana", "priče" i "kritike" kod Blanšoa neprestano smanjuje, kako bi dopustila da govori, kao u delu *Čekanje zaborav*, još jedino sam jezik - jezik koji nije ničiji, koji ne pripada ni fikciji ni refleksiji, ni onome što je već rečeno, ni onome što nikada nije rečeno, već onome što se nalazi "između njih, kao ono mesto, sa svojim značajnim, nepomičnim izgledom, uzdržanost stvari u stanju njihove skrivenosti"².

4

Biti privučen i nemaran

Privlačnost je za Blanšoa svakako ono što je za Sada želja, za Ničea sila, za Artoa materijalnost mišljenja a za Bataja prestup: čisto i najogoljenije iskustvo spoljašnjosti. Ali, treba dobro razumeti ono što ta reč ovde označava: privlačnost, kako je Blanšo shvata, ne oslanja se ni na kakvu ljupkost, ne prekida nikakvu usamljenost, ne zasniva nikakvo pozitivno opštenje. Biti privučen, to ne znači biti pozvan privlačnom snagom spoljašnjosti, već iskusiti, u praznini i u ogoljenosti, prisustvo spoljašnjosti, kao i činjenicu koja je vezana za to prisustvo - da se, nepovratno, nalazimo izvan spoljašnjosti. Daleko od toga da bi pozivala unutrašnjost da se približi nekoj

² *L'attente l'oubli*, str. 162.

drugoj unutrašnjosti, privlačnost zapovednički pokazuje da je spoljašnjost tu, otvorena, bez intimnosti, bez zaštite ili zadržke (kako bi ih ona mogla imati, kada ona nema unutrašnjosti, već se širi u beskonačno izvan svake zatvorenosti?), ali da samoj toj otvorenosti ne možemo da priđemo, jer spoljašnjost nikada ne daje svoju suštinu; ona ne može da se ponudi kao neka pozitivna prisutnost - stvar koja je iznutra osvetljena izvesnošću svog sopstvenog postojanja - već samo kao odsutnost koja se povlači najdalje od sebe same, i ukopava se u znak koji nam daje da krenemo prema njoj, kao da bi bilo moguće spojiti se sa njom. Privlačnost, ta divna prostota otvorenosti, nema ništa da ponudi sem praznine, koja se otvara u beskonačno pod stopama onoga koji je privučen, sem ravnodušnosti koja ga prima kao da on nije tu, sem muka koji je suviše nametljiv da bi mu se moglo odupreti, suviše dvosmislen da bi se mogao odgonetnuti i da bi mu se moglo dati konačno tumačenje - ništa da ponudi sem gesta neke žene na prozoru, sem nekih otvorenih vrata, sem osmeha nekog čuvara na nedozvoljenom pragu, sem nekog pogleda koji je obećan smrti.

Privlačnost za svoj nužni korelat ima nemarnost. Njihovi međusobni odnosi su složeni. Da bi mogao biti privučen, čovek mora da bude nemaran - suštinskom nemarnošću, koja smatra ništavnim ono što on upravo čini (Toma, u *Aminadabu*, prelazi prag famoznog zavoda samo zbog toga što nemarno propušta da uđe u kuću s lica), kao i njegovu prošlost, ljude koji su mu bliski, čitav njegov drugi život, koji je tako odbačen u spoljašnjost (ni u zavodu *izAminadaba*, ni u gradu *izSvevišnjeg*, ni u "sana-

torijumu" iz *Poslednjeg čoveka*, ni u stanu *IzŽeljenog trenutka* ne zna se šta se napolju događa, niti se o tome brine: čovek se nalazi izvan te spoljašnjosti, koja nikada nije prikazana, ali na koju neprestano upućuje belina njene odsutnosti, bledilo jednog izdvojenog sećanja ili, najviše, bljeskanje snega kroz prozor). Istini za volju, takva nemarnost je samo naličje jedne revnosti - tog nemog, neopravdanog, tvrdoglavog nastojanja da se, uprkos svim nevoljama, bude privučen privlačnošću ili, tačnije (pošto privlačnost nema pozitivnosti), da se, u praznini, bude to kretanje same privlačnosti, bez cilja i bez pokretača. Klosovski je odlično pogodio kada je istakao da Anri, lik iz *Svevišnjeg*, nosi prezime *Sorge* (Briga), koje se samo dva ili tri puta pojavljuje u tekstu.

Ali, da li je ta revnost uvek budna, nije li ona odgovorna za jedno zaboravljanje - koje je naizgled ispraznije, ali i mnogo važnije od sveukupnog zaborava čitavog života, svih ranijih ljubavi, svih srodnosti? Nije li kretanje koje čini da čovek koji je privučen napreduje bez predaha upravo kretanje rasejanosti i zablude? Nije li trebalo "zadržati se tamo, ostate tamo", kao što se to u više navrata kaže u *Onome koji me nije pratio* i u *Željenom trenutku*? Nije li revnosti svojstveno to da se zakrčuje svojom sopstvenom brigom, da preduzima i suviše toga, da umnogostručuje mere, da se zaglušuje sopstvenom tvrdoglavošću, da trči ispred privlačnosti, dok privlačnost govori zapovednički, sa dna svoje povučенosti, samo onome što se povuklo? Revnosti suštinski pripada to da bude nemarna, da veruje da se ono stoje skriveno nalazi na drugom mestu, da će se prošlost vratiti, da je se zakon tiče, da se na

nju čeka, da je se nadzire i vreba. Da li ćemo ikada znati da li je Toma - možda ovde treba misliti na "nevernog" Tomu - imao više vere od drugih, kada je mučio svoje sopstveno verovanje i tražio da vidi i da dotakne? Da li je ono stoje on dotakao na telu od krvi i mesa to stoje on tražio kada je hteo da vidi prisutnost koja je uskrsla? I nije li prosvetljenje, koje kroz njega prolazi, isto tako senka kao i svetlost? Lucija možda nije ta koju je on tražio; možda je trebalo da upita onoga koji mu je bio nametnut kao pratilac; možda je trebalo, umesto što je hteo da se popne na više spratove kako bi našao neverovatnu ženu koja mu se osmehnula, da krene najprostijim putem, najblažim nagibom, da se prepusti biljnim moćima odozdo. Možda on nije taj koji je bio pozvan, možda se čekalo na nekog drugog.

Tolika nesigurnost, koja od revnosti i nemarnosti čini dve figure koje se u beskonačno preokreću jedna u drugu, svakako potiče od "nebrige koja vlada u kući"³. Ta nemarnost je vidljivija, skrivenija, dvosmislenija, ali i temeljnija nego svaka druga. U njoj se sve može protumačiti kao namerni znak, kao tajno nastojanje, kao uhođenje ili zamka: lenja služinčad možda su skrivene sile, možda je točak slučaja podelio sudbine koje su odavno ispisane u knjigama. Ali, ovde revnost ne obuhvata nemarnost, kao svoj nezaobilazni deo senke, već je nemarnost ta koja ostaje tako ravnodušna prema onome što može da je pokaže ili da je skrije, da s obzirom na nju svaki gest dobija vrednost znaka. Toma je pozvan nemarnošću: otvorenost privlačnosti jedno je i isto sa nemarnošću koja prima onoga koga je priv-

ukla; prisila koju ona vrši (zbog toga je ona apsolutna, i apsolutno ne-recipročna) nije naprosto šlepa: ona je iluzorna; ona ne vezuje nikoga, jer bi inače i ona sama bila vezana za tu vezu i više ne bi mogla da bude čista otvorena privlačnost. Kako bi ona mogla da ne bude suštinski nemarna - kada je ona ta koja pušta stvari da budu to što jesu, koja pušta vreme da prolazi i da se vraća, koja pušta ljude da se upućuju prema njoj - kada je ona beskonačna spoljašnjost, kada nema ničega što ne pada van nje, kada ona raspliće u čisto rasipanje sve figure unutrašnjosti?

Čovek je privučen u istoj meri u kojoj je zanezaren; zbog toga se revnost i morala sastojati u tome da čovek bude nemaran prema tom nemaru, da i sam postane hrabro nemarna briga, da se uputi prema svetlu zanemarujući senku, sve do trenutka u kojem se pokazuje da je svetlost samo nemarnost, čista spoljašnjost koja je jednaka noći, koja rasipa, poput svece u koju se duva, nemarnu revnost koju je ona privukla.

5

Gde je zakon, šta radi zakon?

Biti nemaran, biti privučen, to je način da se pokaže i da se sakrije zakon - da se pokaže povlačenje u kojem se zakon skriva i, prema tome, da se zakon privuče u neko svetlo koje ga skriva.

Kada bi srcu bio očigledan, zakon više ne bi bio zakon, već blaga unutrašnjost svesti. Kada bi, naprotiv, bio prisutan u nekom tekstu, kada bi se

³*Aminadab*, str. 235.

mogao odgonetnuti među redovima neke knjige, kada bi bilo moguće poslužiti se njegovim zapisom, zakon bi imao čvrstinu spoljašnjih stvari: on bi se mogao slediti ili ne; gde bi tada bila njegova moć, koja bi ga sila ili ugled činili dostojnim poštovanja? U stvari, prisutnost zakona jeste njegovo skrivanje. Zakon suvereno nastanjuje gradove, institucije, postupke i delà; šta god da učinimo, koliko god da su veliki nered i nebriga, zakon je već utvrdio svoju vlast: "Kuća je uvek, u svakom trenutku, u stanju koje joj odgovara"⁴. Slobode koje sebi dopuštamo ne mogu da prekinu zakon; možemo da verujemo da se odvajamo od njega i da njegovu primenu posmatramo spolja; ali u trenutku kada mislimo da izdaleka čitamo propise koji važe samo za druge, najbliži smo zakonu, mi ga stavljamo u opticaj, "doprinosimo primeni jednog javnog propisa"⁵. Pa ipak, to stalno pokazivanje nikada ne osvetljava ono što se kaže, ili ono što zakon hoće: pre nego načelo ili unutrašnji propis vladanja, zakon je spoljašnjost koja ih obuhvata, i koja čini da ona izmiču svakoj unutrašnjosti; on je noć koja ih ograničava, praznina koja ih okružuje, i koja pretvara, a da to niko ne zna, njihovu pojedinačnost u sivu jednoličnost onoga univerzalnog, i otvara oko njih prostor nelagodnosti, nezadovoljstva, umnogostručene revnosti.

Zakon isto tako otvara prostor prestupa. Kako bi se zakon mogao zaista saznati i iskusiti, kako bi se on mogao prinuditi da sebe učini vidljivim, da na jasan način vrši svoju vlast, da govori, kada ga ne bismo izazivali, kada ga ne bismo pritiskali uza

zid, kada ne bismo odlučno išli sve dalje prema spoljašnjosti, u koju se on sve više povlači? Kako bi se njegova nevidljivost mogla videti, sem preokrenuta u naličje kazne, koja, naposletku, nije ništa drugo do zakon koji je prekoračen, razdražen, zakon koji je izvan sebe? Ali, kada bi kazna mogla biti izazvana samom voljom onih koji krše zakon, on bi im stajao na raspolaganju: oni bi mogli da ga dodirnu i da učine da se on pojavi po njihovoj volji; oni bi bili gospodari njegove senke i njegove svetlosti. Zbog toga prestup, doduše, može da pokuša da prekorači zabranu nastojeći da privuče zakon sebi; ali on se, u stvari, uvek prepušta privlačenju koje dolazi od suštinske povučenosti zakona; on se tvrdoglavo upućuje u otvorenost jedne nevidljivosti koju nikada ne pobeđuje; prestup ludo pokušava da učini da se zakon pojavi kako bi mogao da ga poštuje i da ga zaseni svojim svetlim licem; ali, on ne postiže ništa drugo sem što ojačava zakon u njegovoj slabosti - u toj noćnoj lakoći koja je njegova nepobediva, neopipljiva supstanca. Zakon je ta senka prema kojoj se nužno upućuje svaki gest, jer je on sama senka gesta koji se upućuje.

Na obe strane nevidljivosti zakona, *Aminadab* i *Svevišnji* čine diptih. U prvom od ova dva romana, neobični zavod u koji je Toma ušao (privučen, pozvan, možda izabran, ali svakako prisiljen da prekorači mnoštvo zabranjenih pragova) izgleda potčinjen jednom nepoznatom zakonu: na njegovu blizinu i na njegovu odsutnost neprestano podsećaju nedozvoljena i otvorena vrata, veliki

⁴ *Aminadab*, str. 122.

⁵ *Le Très Haut*, str. 81.

točak koji deli sudbine koje se ne mogu odgonetnuti ili neispisane listove, uzvišenje gornjeg sprata, sa kojeg je poziv došao i sa kojeg padaju anonimni recepti, ali na koji niko nije imao pristupa; na dan kada su neki pokušali da potisnu zakon u njegovo pribežište, oni su se sreli, u isti mah, sa jednoličnošću mesta na kojem su već bili, i sa nasiljem, sa krvlju, smrću, slomom i, konačno, sa rezignacijom, očajanjem i dobrovoljnim, fatalnim nestajanjem u spoljašnjosti: jer, spoljašnjost zakona tako je nepristupačna da smo, kada želimo da je pobedimo i da u nju prodremo osuđeni ne na kaznu, koja bi bila zakon koji je konačno savladan, već na spoljašnjost same te spoljašnjosti - na zaborav koji je dublji od svih drugih zaborava. Kada je reč o "posluzi" - o onima koji, za razliku od "gostiju", pripadaju "kući", i koji, kao *čuvari* \ kao *sluge*, moraju da predstavljaju zakon kako bi ga primenjivali i tiho mu se potčinjavali - niko ne zna kome oni služe (zakonu kuće ili volji gostiju), pa čak ni oni sami; ne zna se čak ni to nisu li oni gosti koji su postali sluge; oni su ujedno revnost i nebriga, pijanstvo i pažnja, san i nezasita delatnost, blizanačka figura zlobe i brižnosti: ono u čemu se skrivaju skrivanje i ono što ga pokazuje.

U *Svevišnjem*, sam zakon (u izvesnom smislu, gornji sprat iz *Aminadaba*, u svojoj dosadnoj sličnosti, u svojoj potpunoj jednakosti sa drugim spratovima) jeste taj koji se pokazuje u svojoj suštinskoj skrivenosti. Sorž ("brižnost" zakona: brižnost koja se oseća u odnosu prema zakonu, i brižnost zakona prema onima na koje se on primenjuje, čak i ako, i pogotovo ako oni hoće da mu umaknu), Anri Sorž je funkcioner; zapo-

slen je u opštini, u odeljenju za matične poslove; on je samo jedan točak, svakako sićušan, u tom neobičnom organizmu koji od pojedinačnih egzistencija čini instituciju; on je prvobitni oblik zakona, jer preobražava svako rođenje u arhivu. Ali, on napušta svoj zadatak (ali, da li je to napuštanje? on je na odsustvu, i produžava to odsustvo, bez dopuštenja, svakako, ali u dosluhu sa upravom, koja mu prećutno obezbeđuje tu suštinsku dokolicu); to povlačenje dovoljno je - da li je ono uzrok, da li učinak? - da rasulo zahvati sve živote, i da smrt uspostavi svoju vladavinu, koja više nije razvrstavajuća vladavina matičnih knjiga, već poremećena, zarazna, anonimna vladavina epidemije; to nije prava, utvrđena i zavedena smrt, već bezoblično gomilanje leševa, u kojem se ne zna ko je bolesnik a ko lekar, ko je čuvar a ko žrtva, šta je zatvor a šta bolnica, zaštićena oblast ili tvrđava zla. Pregrade su srušene, sve se preliva: vladaju vode koje nadolaze, sumnjiva vlažnost, eksudati, čirevi, izbljucvi; individue se raspadaju; znojawa tela rastapaju se u zidovima; beskonačni krici urliču kroz prste koji ih guše. Pa ipak, kada napušta državnu službu, u kojoj je trebalo da uredi egzistencije drugih, Sorž se ne stavlja izvan zakona; naprotiv, on ga prisiljava da se pokaže na tom praznom mestu koje je tek napustio; u kretanju kojim briše svoju pojedinačnu egzistenciju i izuzima je iz univezalnosti zakona, on veliča taj zakon, služi mu, pokazuje njegovo savršenstvo, on "obavezuje" zakon, ali time što ga vezuje za svoj nestanak (što u izvesnom smislu predstavlja suprotnost prestupničkoj egzistenciji, kakva je Buksova ili Dortova); prema tome, on više nije ništa drugo do sam zakon.

Ali, na ovaj izazov zakon može da odgovori jedino svojim sopstvenim povlačenjem: ne time što bi se zatvorio u još dublje ćutanje, već zbog toga što on ostaje u svojoj identičnoj nepokretnosti. Možemo se baciti u otvorenu prazninu: mogu se kovati zavere i praviti sabotaze, požari i ubistva mogu doći na mesto najceremonijalnijeg poretka; pa ipak, poredak zakona bićesuvereniji nego ikada, jer on sada obuhvata i ono što hoće da ga poremeti. Onaj ko protiv zakona hoće da osnuje neki novi poredak, da organizuje neku drugu policiju, da ustanovi neku drugu državu, uvek će kod njega naići samo na ćutljiv i neodređeno ljubazan prijem. Zakon se, zapravo, ne menja: on je jednom zauvek sišao u grob, i svaki od njegovih oblika biće još samo metamorfoza tog umiranja koje se nikada ne završava. Pod preuzetom maskom grčke tragedije - sa pretečom i kukavnom majkom kao što je to Klitemnestra, sa poginulim ocem, sa sestrom pomamnom u žalosti, sa svemoćnim i podmuklim očuhom - Soržje potčinjeni Orest, Orest koji brine da umakne zakonu kako bi mu se bolje potčinio. On koji se zainatio da živi u kužnoj četvrti isto tako je onaj bog koji prihvata da umre među ljudima, ali koji, pošto mu to ne uspeva, ostavlja obećanje zakona praznim, oslobađajući tišinu koju para najdublji krik: gde je zakon, šta radi zakon? I kada ga, u novoj metamorfozi ili u novom prodiranju u sopstveni identitet, žena koja neobično liči na njegovu sestru prepoznaje, imenuje, potkazuje, optužuje i ismeva, on, vlasnik svih imena, pretvara se u stvar koja se ne može imenovati, u odsutnu odsutnost, u bezobličnu prisutnost praznine i u nemi užas te prisutnosti. Ali, možda je ta smrt Boga suprotnost smrti (grdoba neke mlohove i ljigave stvari koja

večito podrhtava); a gest koji se pruža da bje ubio najzad oslobađa njen jezik; taj jezik nema da kaže ništa više do ono "Ja govorim, sada ja govorim" koje pripada zakonu, koji se održava u beskonačno, samim iznošenjem tog jezika u spoljašnjost njegovog ćutanja.

6

Euridika i Sirene

Čim ga pogledamo, lice zakona odvrća se i povlači u senku; čim hoćemo da čujemo njegove reči, nailazimo na pevanje koje nije ništa više do smrtonosno obećanje nekog budućeg pevanja.

Sirene su neuhvatljivi i zabranjeni oblik glasa koji privlači. One su sve od pevanja. Prosta srebrnkasta brazda u moru, udubljenje među talasima, špilja otvorena među stenama, belina žala, šta su one u samom svom biću ako ne čisti zov, srećna praznina slušanja, praznina pažnje, poziva na predah? Njihova muzika suprotnost je himni: nikakva prisutnost ne svetluca u njihovim besmrtnim recima; samo obećanje nekog budućeg pevanja prožima njihovu melodiju. Sirene ne zavode toliko onim što daju da se čuje, već onim što sija u daljini njihovih reči, budućnošću onoga što upravo kažu. Opčinjenost se ne rađa iz njihovog sadašnjeg pevanja već iz onoga što se to pevanje obavezuje da će biti. Ali, ono što sirene obećavaju da će pevati Uliksu, to je prošlost njegovih sopstvenih poduhvata, preobraženih za budućnost u pesmu: "Mi znamo zla, sva zla koja su bogovi u poljima Troade naneli ljudima Argosa i Troje". Ponuđeno kao naprazno, pevanje je samo privlačnost pevanja, ali ono junaku ne obećava ništa drugo do kopiju onoga

što je on doživeo, saznao, propatio, ništa drugo sem onoga što on sam jeste. To obećanje lažno je i istinito u isti mah. Ono laže, jer će se svi oni koji se prepuste zavođenju i uprave svoje lađe prema žalu sresti samo sa smrću. Ali ono govori istinu, jer će kroz smrt pevanje moći da se uzdigne i da u beskonačno priča pustolovine junaka. Pa ipak, to čisto pevanje - tako čisto da ne kaže ništa sem svog uništavajućeg povlačenja - treba da se odrekne njegovog slušanja, treba da zapušimo uši, treba da prođemo kroz njega kao gluvi da bismo nastavili da živimo i, prema tome, počeli da pevamo; ili, radije, da bi se rodila priča koja neće umreti, treba da slušamo, ali u podnožju jarbola, vezanih članaka na rukama i nogama, treba da pobedimo svaku želju lukavstvom koje vrši nasilje nad samim sobom, da podnesemo svaku patnju ostajući na pragu ponora koji privlači, i da se konačno nađemo s one strane pevanja, kao da smo prošli živi kroz smrt da bismo je povratili u nekom drugom jeziku.

Preko puta je Euridikin lik. Ona je naizgled sasvim suprotna, jer ona mora da bude dozvana iz senke melodijom jednog pevanja koje je sposobno da zavede i da uspava smrt, jer junak nije umeo da se odupre moći čarolije koju ona ima, čarolije čija će najjadnija žrtva biti ona sama. Pa ipak, ona je bliska rođaka Sirena: kao što ove pevaju samo budućnost jednog pevanja, tako i Euridika daje da se vidi samo obećanje jednog lica. Orfej je uspeo da umiri lajanje pasa i da zavede zlokobne sile: na putu povratka, trebalo je da bude isto tako okovan kao i Uliks, ili ne manje neosetljiv nego njegovi

mornari; u stvari, on je u jednoj osobi bio junak kao i njegova posada; bio je obuzet zabranjenom željom i oslobodio se svojim sopstvenim rukama, puštajući da u senci iščezne nevidljivo lice, kao što je Uliks pustio da pevanje koje nije čuo nestane u talasima. Tada se za jednog kao i za onog drugog oslobodio glas: za Uliksa, to je, sa njegovim spasenjem, moguća priča o čudesnoj pustolovini; za Orfeja, to je apsolutni gubitak, jadikovka koja neće imati kraja. Ali moguće je da ispod Uliksove pobeđničke pripovesti nečujno vlada jadikovka što nije bolje i duže slušao, što nije zaronio bliže prekrasnom glasu u kojem je pevanje možda trebalo da se dovrši. A ispod Orfejevog jadikovanja probija blaženstvo što je video, u magnovenju, nepristupačno lice, u samom trenutku kada se odvratilo i ponovo ušlo u noć: himna svetlosti bez imena i mesta.

Ova dva lika dubinski se prepliću u Blanšoovom delu⁶. Postoje priče koje su posvećene, kao *Smrtna presuda*, Orfejevom pogledu: tom pogledu koji, na nestalnom pragu smrti, polazi da traži odbeglu prisutnost, pokušava daje dovede, sliku, na svetlost dana, ali od nje zadržava jedino ništavilo, u kojem upravo pesma može da se pojavi. Ovde, međutim, Orfej nije video Euridikino lice u kretanju koje ga odvlači i čini ga nevidljivim: on je mogao da ga posmatra sučelice, on je svojim očima video otvoren pogled smrti, "najstrašniji pogled koji se jednom živom biću može uputiti". A taj pogled ili, pre, pogled pripovedača na taj pogled, oslobađa čudesnu moć privlačnosti: on je taj koji, u sred noći, čini da se pojavi jedna druga žena, u preneraženosti koja

⁶ Upor. *L'espace littéraire*, str. 174-184; *Le livre à venir*, str. 9-17.

je već zatočenička, i koji će joj konačno staviti gipsanu masku, u kojoj se može posmatrati "Ono što je živo, licem u lice, za čitavu večnost". Orfejev pogled dobio je ubilačku moć koja je pevala u glasu sirena. Isto tako, pripovedač iz *Željenog trenutka* dolazi da traži Juditu na zabranjenom mestu na kojem je ona zatvorena; suprotno svakom očekivanju, on je pronalazi bez teškoća, kao neku suviše blisku Euridiku, koja dolazi da se ponudi u nemogućem i srećnom povratku. Ali iza nje, figura koja je čuva, i od koje on hoće da je otrgne, nije nepopustljiva i mračna boginja, već čisti glas, "ravnodušan i neutralan, zatvoren u neku glasovnu oblast u kojoj se on tako potpuno oslobađa svih svojih suvišnih divota, da se čini kao da je lišen sebe samoga: pravedan, ali na način koji podseća na pravednost kada je ona izručena svim negativnim pogubnostima"⁷. Taj glas koji "peva naprazno", i koji daje da se tako malo toga čuje, nije li to glas sirena, čija je sva zavodljivost u praznini koju one otvaraju, u začaranoj nepokretnosti kojom one vezuju one koji ih slušaju?

7

Pratilac

Od prvih znakova privlačnosti, u trenutku kada se povlačenje željenog lica jedva ocrta, kada se u preplitanju žamora jedva razabire čvrstina usamljenog glasa, ima nešto poput blagog i nasilnog kretanja koje prodire u unutrašnjost, koje, izvrćući je, izbacuje tu unutrašnjost iz nje same, i čini da se pored nje - ili ispod nje - pojavi pozadinski lik jednog pratioca, koji je uvek skriven, ali koji se nameće sa očiglednošću koja nikad ne popušta;

dvojnika na razdaljini, sličnost koja se isprečuje. U trenutku kada je unutrašnjost privučena izvan sebe same, jedna spoljašnjost dubi ono mesto na kojem je unutrašnjost navikla da nađe svoje sklonište i mogućnost tog skloništa: iskrsava jedan oblik - manje nego oblik, neka vrsta bezoblične i uporne anonimnosti - koji subjekta lišava njegovog prostog identiteta, koji ga prazni i deli na dva blizanačka ali nepodudarna lika, koji ga lišava njegovog neposrednog prava da kaže "ja", i koji njegovom govoru suprotstavlja jednu reč koja je na nerazlučiv način odjek i poricanje. Usmeriti uho prema srebrnkastom glasu sirena, okrenuti se prema zabranjenom licu koje se već skrilo, to ne znači samo prekoračiti zakon da bi se suočilo sa smrću, to ne znači samo napustiti svet i rasejanost privida, već iznenada osetiti kako u nama raste pustinja, na čijoj drugoj strani (ali taj razmak bez mere uzan je poput neke linije) bljeska jedan jezik bez subjekta koji se može odrediti, jedan zakon bez boga, lična zamenica bez lica, neko lice bez izraza i bez očiju, neko drugi koji je onaj isti. Da li u toj pocepanosti i u toj vezi tajno počiva načelo privlačnosti? U trenutku kada mislimo da nas nepristupačna daljina izvodi izvan nas, nije li to bilo naprosto to gluvo prisustvo koje pritiska u senci svog neizbežnog narastanja? Prazna spoljašnjost privlačnosti možda je jedno i isto sa sasvim bliskom spoljašnjošću dvojnika. Pratilac bi tada bio privlačnost na vrhuncu skrivanja: privlačnost koja je skrivena jer se daje kao čisto, blisko prisustvo, tvrdoglavo, izlišno, kao neki suvišni oblik; privlačnost koja je isto tako skrivena, pošto odbija pre nego što privlači, pošto je treba

⁷ *Le moment voulu*, str. 68-69.

odmaknuti od sebe, jer nam bez prestanka pretilo da nas usiše i pomeša sa sobom u konfuziju bez mere. Zbog toga pratilac istovremeno važi kao zahtev na koji nikada ne možemo da odgovorimo i kao teret od kojeg bismo hteli da se oslobodimo; za njega smo neotklonjivo vezani jednom bliskošću koju je teško podneti - pa ipak, trebalo bi da mu se još više približimo, da sa njim pronađemo neku vezu koja neće biti ta odsutnost veze kojom smo vezani za njega prema obliku odsutnosti, koji nema lica.

Ova figura preokreće se u beskonačno. Pre svega, da li je pratilac nepriznati vodič, zakon koji je očigledan ali koji je nevidljiv kao zakon, ili je on samo masa koja pritiska, inercija koja sputava, san koji pretilo da obuhvati svaku budnost? Tek stoje ušao u kuću u koju gaje privukao jedan ovlaštan gest, jedan dvosmislen pogled, Toma dobija čudnog dvojnika (da li je on taj koga je, u skladu sa značenjem naslova, "Gospod dao"?): njegovo lice, koje je po svoj prilici povređeno, samo je obris lika koji je istoviran na njegovom sopstvenom liku, i ono, uprkos grubim greškama, zadržava nešto poput "odsajaneke stare lepote". Ne poznaje li on tajne ove kuće bolje nego bilo ko drugi, kao što će to nadmoćno tvrditi na kraju romana, i nije li ono što izgleda kao njegova glupost samo nemo iščekivanje pitanja? Da li je on vodič ili zatvorenik? Pripada li on nepristupačnim silama koje vladaju kućom, ili je samo sluga? On se zove *Dom*. Nevidljiv i čutljiv kad god Toma govori sa trećim licima, on ubrzo sasvim iščezava; ali iznenada, kada je, kako izgleda, Toma konačno ušao u kuću, kada misli da je našao lice i glas koje je tražio, kada se sa njim postupa kao sa slugom, Dom se ponovo pojavljuje kao onaj koji

čuva, ili tvrdi da čuva, zakon i reč: Toma je pogrešio stoje bio tako maloveran, što nije pitao njega, koji je bio tu da odgovori, što je rasipao svoju revnost na pokušaje da se probije do viših spratova, dok je bilo dovoljno da se prepusti silaženju. I, kako se Tomin glas guši, Dom govori, ističući svoje pravo da govori, i da govori za njega. Čitav jezik se iskrece i, kada se Dom služi prvim licem, i sam Tomin jezik počinje da govori bez njega, iznad te praznine koja ostavlja, u jednoj noći koja se spaja sa danom koji izbija, brazdu svoje vidljive odsutnosti.

Pratilac je takođe, na nerazlučiv način, najbliže i najdalje; u *Svevišnjem*, njega predstavlja Dort, čovek "odozdo"; stran zakonu, izvanjski u odnosu na poredak grada, on je bolest u nepripitomljenom stanju, sama smrt koja je rasejana kroz život; nasuprot Svevišnjem, on je onaj Nižnji; pa ipak, on se nalazi u napasnoj blizini; prislan je bez zadržke, široke je ruke kada se poverava, prisutan je umnogostručnom i neiscrpnom prisutnošću; on je večiti sused; njegov kašalj prolazi kroz vrata i kroz zidove, njegov hropac ječi kroz čitavu kuću i, u tom svetu u kojem vlaga prokapava, u kojem voda odasvud nadolazi, i sama Dortova put, njegova groznica i njegov znoj probijaju kroz pregradni zid i prave mrlju sa druge strane, u Soržovoj sobi. Kad naposletku umire, urlajući, u poslednjem prestupu, da nije mrtav, njegov krik prolazi kroz šaku koja ga guši, i beskonačno će zvučati među Soržovim prstima; Soržova put, njegove kosti, njegovo telo, biće zadugo ta smrt, sa krikom koji je istovremeno osporava i tvrdi.

Bez sumnje se u tom kretanju kojim se jezik okreće oko sebe najtačnije pokazuje suština ne-

popustljivog pratioca. On stvarno nije privilegovani sagovornik, neki drugi subjekt koji govori, već bezimena granica u koju jezik udara. Ali ta granica u sebi nema ničega pozitivnog; ona je pre bezmerna dubina u kojoj jezik ne prestaje da se gubi, ali kako bi se vratio kao identičan sa sobom, kao eho nekog drugog govora koji kazuje isto, istog govora koji kazuje nešto drugo. "Onaj koji me nije pratio" nema imena (i želi da se održi u toj suštinskoj anonimnosti); to je neki *on* bez lica i bez pogleda, on može da vidi samo kroz jezik nekog drugoga, kojeg stavlja u red svoje sopstvene noći; on tako dolazi najbliže onome *Ja* koje govori u prvom licu, i čije reči i rečenice on preuzima u jednu prazninu koja nema granica: pa ipak, on nema veze sa tim *Ja*, on je od njega odvojen bezmernom daljinom. Zbog toga onaj ko kaže *Ja* mora neprestano da mu se približava, da bi se na kraju sreo s tim pratiocem koji ga ne prati, ili da bi sa njim uspostavio vezu koja je dovoljno pozitivna da bi mogao, razrešujućije, daje pokaže. Njih ne vezuje nikakav ugovor; pa ipak, oni su snažno vezani jednim stalnim ispitivanjem (opišite ono što vidite; da li sada pišete?) i neprekinutim govorom koji pokazuje nemogućnost da se odgovori. Kao da se u tom povlačenju, u tom udubljenju koje možda nije ništa više do nezadrživo osipanje lica koje govori, oslobađa prostor jednog neutralnog jezika; između pripovedača i nerazdruživog pratioca koji ga ne prati, duž te tanke linije koja ih razdvaja, kao što razdvaja ono *Ja* koje govori od onoga *On* koje to *Ja* u svom govorenom biću jeste, taloži se čitava priča, koja širi jedno mesto lišeno mesta, koje je spoljašnjost svake reči i svakog pisanja, i koje čini da se oni pojave, koje ih razvlašćuje, nameće im svoj zakon, i pokazuje, u svom beskonačnom od-

vijanju, njihovo trenutno svetlucanje, njihovo iskričavo nestajanje.

8

Nijedno ni drugo

Uprkos mnogim sličnostima, ovde se nalazimo jako daleko od onog iskustva u kojem neki imaju običaj da se izgube da bi se ponovo pronašli. U kretanju koje joj je svojstveno, mistika nastoji da se spoji - pa makar morala proći i kroz noć - sa pozitivnošću egzistencije, sa kojom uspostavlja tegobnu vezu. I onda kada ta egzistencija osporava sebe samu, kada se udubljuje u rad svoje sopstvene negativnosti da bi se beskonačno povlačila u jedan dan bez svetlosti, u jednu noć bez senke, u jednu čistotu bez imena, u jednu vidljivost koja je oslobođena svakog oblika, ona zbog toga ne prestaje da bude sklonište, u kojem iskustvo može da otpočine. Zakon jedne Reči pruža to sklonište podjednako kao i otvoreno prostranstvo ćutanja; jer, u saglasnosti sa oblikom iskustva, ćutanje je nečujni, prvobitni, prekomerni dah, iz kojeg može da dođe svaki objavljeni govor, dok je reč gospodstvo koje ima moć da se uzdrži u privremenosti ćutanja.

Ali u iskustvu spoljašnjosti ne radi se o tome. Kretanje privlačnosti i povlačenje pratioca otkrivaju ono što prethodi svakoj reči, i što se nalazi iznad svake ćutnje: neprekinuto žuborenje jezika. Taj jezik niko ne govori: svaki subjekt u njemu ocrta samo gramatički nabor. Taj jezik se ne razrešava ni u kojem ćutanju: svaki prekid pravi samo belu mrlju na tom platnu bez šavova. On otvara jedan neutralni prostor, u kojem nijedna egzistencija ne može da se ukoreni: još od Malarrea je poznato

da reč jeste objavljeno nepostojanje onoga što ona označava; sada se zna da je biće jezika vidljivo brisanje onoga ko govori: "time što bih rekao da čujem ove reči ne bih sebi razjasnio opasnu neobičnost mojih odnosa sa njima... One ne govore, one nisu unutrašnje, one su, naprotiv, lišene prisnosti, pošto se nalaze sasvim spolja, a ono što one označavaju upliće me u tu spoljašnjost svake reči, koja je prividno skrivenija i još više unutrašnja od reči savesti; ali ovde, spoljašnjost je prazna, tajna nema dubine, ono što se ponavlja jeste praznina ponavljanja, to ne govori, pa ipak, to je oduvek bilo rečeno."⁸ Upravo u tu anonimnost jezika koji je oslobođen i koji gleda na svoju sopstvenu lišenost granice vode iskustva koja je ispričao Blanšo; u tom žamorećem prostoru ona ne nalaze toliko svoj cilj koliko mesto, bez geografije, njihovog mogućeg ponovnog početka: takvo je pitanje, koje je najzad vedro, sjajno i neposredno, koje Toma postavlja na kraju *Aminadaba*, u trenutku kada se čini da mu je svaka reč oduzeta; čisto rasprskavanje praznog obećanja - "sada ja govorim" - u *Svevišnjem*; ili još, na poslednjim stranicama *Onoga koji me nije pratio*, pojavljivanje osmeha, koji je bez lica, ali koji konačno nosi jedno neizgovoreno ime; ili, prvi do-dir sa recima potonjeg ponovnog početka na kraju *Poslednjeg čoveka*.

Jezik se tada otkriva kao oslobođen od svih starih mitova u kojima se oblikovala naša svest o recima, o govoru, o literaturi. Dugo se verovalo da jezik gospodari vremenom, da je vredan podjednako kao buduća veza u reči koja je data, i kao

pamćenje i priča; verovalo se da je on proročanstvo i istorija; isto tako se verovalo da u toj suverenosti on ima moć da učini da se pojavi vidljivo i večno telo istine; verovalo se da njegova suština leži u obliku reči ili u dahu koji ih oživljava. Ali, jezik je samo bezoblični žamor i žuborenje, a njegova snaga leži u skrivanju; zbog toga on čini jedno i isto sa osipanjem vremena; on je zaborav bez dubine i prozirna praznina iščekivanja.

U svakoj od svojih reči, jezik se zaista usmerava prema sadržajima koji mu prethode; ali u samom svom biću, i ako se drži u najvećoj blizini svog bića, on se otvara jedino u čistoti iščekivanja. Samo iščekivanje nije usmereno ni prema čemu: jer, predmet koji bi ga ispunio mogao bi samo da ga izbriše. Pa ipak, ono samim tim nije rezignirana nepokretnost; ono ima izdržljivost jednog kretanja koje nema svršetka, i koje sebi nikada ne obećava neki odmor kao nadoknadu; ono se ne može obuhvatiti nikakvom unutrašnjošću; svaki od njegovih najmanjih delića pada u nepovratnu spoljašnjost. Iščekivanje ne može da iščekuje sebe samo na svršetku svoje sopstvene prošlosti, da se ushićuje svojom strpljivošću, niti da se jednom zauvek osloni na hrabrost, koja mu nikada nije nedostajala. Njega ne sabira pamćenje, već zaborav. Taj zaborav ne treba, međutim, mešati niti sa rasejanošću razonode niti sa snom, u kojem bi budnost bila uspavana; on je sačinjen od bdenja koje je tako budno, tako svetio, tako jutarnje da se ono pre može shvatiti kao otpust noći, i kao čista otvorenost prema jednom danu koji još nije došao. U tom smislu,

⁸ *Celui qui ne m'accompagnait pas*, str. 136-137.

zaborav je iščekivanje koje je dovedeno do krajnosti - iščekivanje koje je tako zaoštrano da briše svako pojedinačno lice koje može da mu se ponudi; čim je utvrđen, neki oblik je istovremeno suviše star i suviše nov, suviše čudan i suviše blizak da ne bi odmah bio odbijen čistotom iščekivanja, i tako posvećen neposrednosti zaborava. U zaboravu se iščekivanje održava kao iščekivanje: napregnuta pažnja prema onome što bi bilo radikalno novo, bez veze sličnosti ili kontinuiteta sa bilo čim (novost iščekivanja koje se i samo pruža izvan sebe, i koje je oslobođeno od svake prošlosti), i pažnja prema onome što bi bilo najtemeljnije staro (pošto u svojoj osnovi iščekivanje nije prestalo da iščekuje).

U svom iščekujućem i zaboravnom biću, u toj moći skrivanja koja briše svako određeno značenje i samo postojanje onoga ko govori, u toj sivoj neutralnosti koja čini suštinski oklop svakog bića, i koja tako oslobađa prostor slike, jezik nije ni istina ni vreme, ni večnost ni čovek, već uvek rasuti oblik spoljašnjosti; on povezuje ili, pre, pušta da se vide, u bljesku njihovog beskonačnog njihanja, izvor i smrt - njihov trenutni dodir koji se održava u bezmernom prostoru. Čista spoljašnjost izvora, ako je stvarno ona ta koju jezik pažljivo prihvata, nikada se ne ustaljuje u neku nepokretnu i dokučivu pozitivnost; i uvek iznova započeta spoljašnjost smrti, ako je zaborav, koji je suštinski za jezik, nosi prema svetlu, nikada ne postavlja granicu polazeći od koje bi se konačno ocrtala istina. Oni se odmah preokreću jedno u drugo; izvor ima prozirnost onoga što je bez kraja, smrt se beskonačno otvara prema ponavljanju početka. A ono što jezik jeste (ne ono što on hoće da kaže, ne oblik kojim on to

kaže), ono što on jeste u svome biću, to je taj glas koji je tako tanan, to povlačenje koje je tako neprimetno, ta slabost u srži svake stvari i oko svake stvari, svakog lica, koja je sva u jednoj i istoj neutralnoj jasnoći - dan i noć u isti mah - zakasneli napor izvora, jutarnje osipanje smrti. Orfejev ubilački zaborav, Uliksovo okovano iščekivanje, to je samo biće jezika.

Kada se jezik definisao kao mesto istine i kao veza vremena, za njega je bilo apsolutno pogubno to što je Epimenid Krićanin tvrdio da svi Krićani lažu: povezanost ovog govora sa samim sobom razrešavala ga je od svake moguće istine. Ali, ako se jezik otkriva kao uzajamna prozirnost izvora i smrti, ne postoji ni jedna egzistencija kojoj, kroz samo tvrđenje onoga Ja govorim, nije dato preteče obećanje njenog sopstvenog iščeznuća, njegovog budućeg pojavljivanja.

Sa francuskog preveo Vladimir Milisavljević

Naslov izvornika: "La pensée du dehors", *Critique*, jun 1966, n° 229, str. 523-546.

DRUGA MESTA*

Velika napast koja je opsedala XIX vek bila je, može se reći, istorija temâ razvoja i stagnacije, temâ krize i ciklusa, taloženja prošlosti, viška mrtvih, hlađenja koja prête svetu. U drugom zakonu termodinamike devetnaesti vek pronašao je suštastvo svojih mitskih izvora. Sadašnja epoha verovatno je možda više epoha prostora. Mi smo u veku istovremenog, mi smo u epohi naporednog, epohi bliskog i dalekog, susednog, raštrkanog. Nalazimo se u času u kome je svet na kušnji, verujem, ne toliko kao jedan veliki život koji se razvija tokom vremena, već kao mreža koja vezuje tačke i koja stvara sopstveni nered. Moglo bi se možda reći da se izvesni ideološki sukobi koji pobuđuju rasprave današnjice odvijaju između pobožnih potomaka vremena i tvrdokornih stanovnika prostora. Strukturalizam, ili ono što je objedinjeno pod tim poprilično uopštenim nazivom, jeste napor da se ustanovi, između elemenata koji su tokom vremena bili razdvojeni, jedan skup odnosa koji se predočava kao slaganje, sučeljavanje, podrazumevajući i jedno i drugo, i koji iskršava kao jedna vrsta konfiguracije; uistinu, nije reč o tome da se porekne vreme; to je izvestan način da

se razmotri ono što se zove vremenom i ono što se zove istorijom.

Valja u međuvremenu napomenuti da prostor koji se sada pomalja na obzorju naših briga, naših teorija, naših sistema nije neka novost; sâm prostor, u zapadnom iskustvu, ima istoriju, i nije moguće prenebregnuti sudbinsku ukrštenost vremena sa prostorom. Može se reći da je, u jednom krajnje grubom ocrtavanju te istorije prostora, u srednjem veku postojao hijerarhijski sistem mestâ: mesta svetih i mesta profanih, mesta šticećenih, i zauzvrat, mesta otvorenih i nebranjanih, urbanih mesta i selišta (svakako namenjenih stvarnom životu ljudi); u kosmološkoj teoriji, postojala su nadnebeska mesta sučeljena mestu nebeskom; nebesko mesto se pak, sa svoje strane, razlikovalo od zemaljskog; bilo je mesta u koja su se stvari smeštale dospevši tamo nasilno, i mesta gde su one, naprotiv, našle svoje utočište i prirodni počinak. Sva ta hijerarhija, ta sučeljenost, to prožimanje mestâ činili su ono što bi se krajnje uopšteno moglo nazvati srednjovekovnim prostorom: prostorom i lokalizacijom.

* Ovaj tekst predstavlja osnovu za predavanje koje je Mišel Fuko održao 14. marta 1967. godine u Tunisu, u okviru ciklusa *Cercle d'études architecturale*. Tekst je prvi put objavljen nekoliko meseci posle njegove smrti, oktobra 1984, u časopisu *Architecture, Movement, Continué*, bez njegove autorizacije, a potom je uvršten i u kritičko četvorotomno izdanje njegovih radova *Dits et écrits*, Paris: Gallimar (prim. ur.).

Ovaj prostor lokalizacije otpočinje sa Galilejem, jer prava sablazan Galilejevog delà nije toliko bilo otkriće, ili ponovno otkriće, da se Zemlja okreće oko Sunca, koliko vaspostavljanje jednog beskonačnog prostora, beskrajno otvorenog; takvog da su se mesta srednjeg veka obrela u svojevrsnoj rasplinitosti, da mesto neke stvari nije ništa više nego tačka u njenom kretanju, da odmorište neke stvari nije ništa do beskonačno usporeno kretanje. Drugim recima, počev od Galileja, od sedamnaestog veka naovamo, lokalizaciju je zamenilo prostiranje.

Danas, raspoređivanje dolazi na mesto prostiranja, koje je zamenilo lokalizaciju. Raspoređivanje se može odrediti odnosima bliskosti između tačaka ili elemenata: formalno, oni se mogu opisati kao nizovi, stabla, mreže.

S druge strane, dobro je poznat značaj problema raspoređivanja u savremenoj tehnologiji: pothranjivanje podataka ili pojedinačnih rezultata nekog proračuna u memoriju mašine, kruženje diskretnih elemenata, proizašlih nasumično (kao što je kretanje automobila ili ponajpre zvukova koji se prenose telefonskim linijama); položaj elemenata, obeležja ili kodova, unutar jednog nasumično podeljenog skupa, svrstanog u jednoglasnu klasu, ili u klasu višeglasnog, itd.

Na mnogo određeniji način, problem smeštanja i premeštanja postavlja se povodom ljudi u domenu demografije; taj krajnji problem raspoređivanja čovečanstva nije jednostavni upit da bi se saznalo hoće li biti mesta za čoveka na svetu - problem koji je svakako od prvorazrednog značaja - to je

takođe problem spoznaje kojim odnosima blizine, kakvoj vrsti pohranjivanja, kretanja, označavanja i razvrstavanja ljudi se mora dati prvenstvo, u ovoj ili onoj situaciji, u zavisnosti od cilja ka kojem se teži. Mi smo u dobu u kojem nam se prostor predočava u obliku odnosa raspoređivanja.

U svakom slučaju, verujem da se uznemirenost današnjice suštinski tiče prostora, bez sumnje mnogo više negoli vremena; vreme se verovatno predočava jedino još kao jedna od igara mogućih rasporeda između elemenata rasutih u prostoru.

No, uprkos svim tehnikama koje ga opsedaju, uprkos svoj mreži znanja koja dopušta da ga se odredi i formalizuje, sadašnji prostor možda još nije sasvim desakralizovan - za razliku od vremena desakralizovanog u devetnaestom veku. Svakako, postoji jedna izvesna teorijska desakralizacija prostora (ona kojoj je Galilejevo delo dalo podsticaj), ali izgleda da još uvek nismo dospeli do jedne praktične desakralizacije prostora. I moguće je da našim životima ponovo upravlja određen broj protivrečja koja se ne mogu dotaći, na koje institucije i praksa nemaju hrabrosti da udare; suprotnosti koje podrazumevamo kao sve stoje dato: na primer, suprotnost između javnog i privatnog prostora, između porodičnog i društvenog prostora, između kulturnog i utilitarnog prostora, između prostora dokolice i prostora rada; sve su one potaknute zarad jedne prikrivene sakralizacije.

Bašlarovo veličanstveno delo, opisi pojavnog naučili su nas da ne živimo u jednom homogenom i praznom prostoru, već, naprotiv, u prostoru koji je

sav napunjen svojstvima, u prostoru koji je možda čak obavijen fantazmom; prostor naše primarne percepcije, naših snova, naših strasti rastočenih u njemu samom odlikama koje su mu gotovo svojstvene: to je prostor lak, eteričan, proziran, ili pak prostor mračan, hrapav, pretrpan; to je prostor visina, prostor vrhova, ili naprotiv prostor dna, blata, prostor koji teče kao izvorska voda, prostor koji može biti nepomičan, stamenit kao kamen ili kao kristal.

Ipak, ove se analize, ma kako značajne za savremenu misao, odnose prvenstveno na unutrašnji prostor. O prostoru spoljašnjosti bih, pak, želeo da govorim. Prostor u kojem živimo, kojim smo zavedeni da u njega izađemo iz sebe, u kojem se odvija erozija naših života, našeg vremena i naše istorije, taj prostor koji nas slama i troši i sam je isto tako raznorodan. Drugačije rečeno, mi ne živimo u nekoj vrsti vakuuma, u unutrašnjosti u kojoj se mogu razlučiti osobe i stvari. Mi ne živimo u unutrašnjosti kakve praznine oslikane raznolikim blještavilom, mi živimo unutar jednog skupa odnosa koji određuje položaje nesvodive jedne na druge, apsolutno nenadređene.

Naravno, moglo bi se, bez sumnje, posegnuti za opisom tih različitih razmeštanja, u potrazi za skupom odnosa kojima se ona mogu objasniti. Na primer, opisati skup odnosa koji određuju razmeštanje prelaza, puteva, vozova (izvanredno klupko odnosa sadržano je u vozu, jer predstavlja stvar kroz koju se prolazi, pomoću koje se može preći s jedne tačke na drugu, i koja je i sama sposobna da prelazi). Može se opisati, preko klupka odnosa koji dopuštaju da ih se opiše, raspoređivanje privremenih odmorišta:

kafea, bioskopa, plaža. Mogli bi se isto tako odrediti, preko njihovih mreža odnosa, rasporedi odmora, zatvorenih ili polu-otvorenih, od kojih se sastoji kuća, spavaća soba, krevet itd. No ono što me zanima, to su, među svim ovim raspoređivanjima, ona među njima koja imaju neobično svojstvo da budu povezana sa svim ostalim raspoređivanjima, ali na takav način da ukidaju, obesnažuju ili preokreću skup odnosa koje sami oblikuju i koji se u njima očituju, označeni, odraženi i odražavajući. Ovi prostori koji su, na neki način, povezani sa svima ostalima, a ipak protivrečni sa ostalim raspoređivanjima, dele se na dva glavna tipa.

Heterotopije

Pre svega utopije. Utopije, to su rasporedi bez stvarnog mesta. To su rasporedi koji stupaju u odnos direktne ili obrnute analogije sa stvarnim prostorom ili društvom. Oni su samo društvo dovedeno do savršenstva, ili pak naličje toga društva, tek, u svakom slučaju, utopije su prostori koji su u svojoj suštini nestvarni.

Postoje takođe, i to verovatno za sve kulture i civilizacije, mesta stvarna, zbiljska, mesta čiji se obrisi naziru u svakoj ustanovi društva, i koja su svojevrsni protiv-rasporedi, svojevrsne utopije uprostorene posredstvom stvarnih rasporeda, svim onim realnim rasporedima koji se mogu pronaći unutar kulture istovremeno kao predstavljeni, osporeni i preokrenuti, mesta koja su izvan svih mesta, no čiji se položaj ipak da stvarno odrediti. Ova mesta, budući apsolutno druga u odnosu na sva raspoređivanja koja odražavaju i o kojima gov-

ore, nazvaću, za razliku od utopija, heterotopijama; verujem da između utopija i ovih raspoređivanja apsolutno drugih, heterotopija, postoji nesumnjivo svojevrsan doživljaj mešanja, graničenja svojstvenog ogledalu. Ogledalo je, na koncu, isto tako utopija, budući da je mesto bez mesta. U ogledalu, vidim sebe tamo gde nisam, u jednom nestvarnom prostoru koji se virtuelno otvara iza površine, ja sam tamo, tamo gde me nema, kao kakva senka koja daje meni samom moju vlastitu vidljivost, koja mi dopušta da se gledam tamo gde sam odsutan: utopija ogledala. Ali to je jednako tako heterotopija, u meri u kojoj ogledalo zaista postoji, i u kojoj ima, spram mesta koje zauzima, neku vrstu povratnog dejstva; krenuvši ka njemu ja otkrivam svoje odsustvo na mestu na kojem sam, zato što se vidim tamo. Pošav od tog pogleda koji mi se u izvesnoj meri vraća, iz dubine tog virtuelnog prostora koji je s onu stranu stakla, ja se okrećem sebi, iznova upućujući moj pogled ka sebi samom, rekonstituišući se tamo gde stvarno jesam; ogledalo funkcioniše kao heterotopija u značenju da, kad god obuhvatim to mesto koje zauzima u času kada vidim sebe u staklu, ono zapravo postaje potpuno stvarno, u povezanosti sa celokupnim prostorom koji ga okružuje, i potpuno nestvarno, jer je nužno, da bi bilo primećeno, da prođe kroz tu virtuelnu tačku koja se nalazi tamo, u ogledalu.

Što se tiče heterotopija u pravom smislu reči, kako ih možemo opisati, kakvo je njihovo značenje? Mogla bi se pretpostaviti, neću reći jedna nauka - zato stoje ta reč odveć rabljena - već neka vrsta sistematskog opisa koji bi imao za predmet, u odnosu na jedno određeno društvo, proučavanje,

analizu, opis, "čitanje" kako se danas rado veli, tih različitih prostora, tih drugih mesta, u nekoj vrsti mitskog i, u isto vreme, stvarnog nadmetanja sa prostorom u kome živimo; takav opis bi se mogao nazvati heterotopologijom.

Prvo načelo je da, verovatno, ne postoji nijedna kultura u svetu koja nije sačinjena od heterotopija. One su konstanta svih ljudskih grupa. No heterotopije poprimaju, očigledno, oblike koji su veoma promenljivi, te verovatno ne postoji jedan jedini oblik heterotopije koji bi bio univerzalan. Mogu se ipak razlučiti dva glavna tipa. U društvima zvanim "primitivna", javlja se određena vrsta heterotopije koju bih nazvao heterotopijom krize, što će reći da sadrži povlašćena ili sveta mesta, mukla, rezervisana za pojedince koji se nalaze, u odnosu na društvo ili okolinu unutar koje žive, u stanju krize. Adolescenti, žene tokom menstrualnog perioda, trudnice, starci itd.

U našem društvu ove heterotopije krize lagano iščezavaju, mada su im se zadržali neki ostaci. Na primer, koleži, u obliku kakav su imali u devetnaestom veku, ili vojna obuka za dečake igrali su istu takvu ulogu, da se prvi znaci muške seksualnosti ispolje "drugde", izvan porodice. Za mlade devojke je, do sredine devetnaestog veka, postojala tradicija koja se zvala "voyage de nocés"; ta je tema drevna. Defloracija devojke morala se dogoditi "nigde", i, u to vreme, voz ili hotel bili su to mesto-nigde, heterotopija bez geografskih koordinata.

No ove heterotopije krize danas nestaju i bivaju zamenjene, kako mi se čini, heterotopijama koje

bi se mogle nazvati heterotopije odstupanja: one koje nastanjuju pojedinci čije ponašanje odstupa od uobičajenog prošeka ili propisane norme. To su prihvatilišta, psihijatrijske klinike; to su, razume se, i zatvori, a ovom spisku moraju se bez sumnje dodati i starački domovi, koji su u izvesnom smislu na granici između heterotopije krize i heterotopije odstupanja, zato što, na kraju krajeva, starost predstavlja krizu, jednako kao i odstupanje, i zato što u našem društvu, u kojem je uživanje pravilo, neaktivnost starosti predstavlja svojevrsno odstupanje.

Drugo načelo u opisu heterotopija, jeste da, tokom svoje istorije, neko društvo može na veoma različite načine primenjivati jednu heterotopiju koja postoji, i koja nikada ne prestaje da postoji; zapravo, svaka heterotopija ima jasnu i određenu funkciju unutar društva, i jedna ista heterotopija, u zavisnosti od sinhronije kulture u kojoj se nalazi, može imati različitu funkciju.

Uzeću za primer neobičnu heterotopiju groblja. Ono je svakako "drugo mesto" u odnosu na uobičajene kulturne prostore, ali je to prostor povezan sa skupom svih područja grada ili društva ili sela, budući da svaki pojedinac, svaka porodica na groblju ima ponekog svog. U zapadnoj kulturi, groblje praktično postoji oduvek. Ali je pretrpeo značajne promené, jer je do kraja osamnaestog veka groblje smešteno u samo srce grada, tik do crkve. Tu je postojala čitava jedna hijerarhija mogućnih grobova. Bilo je kosturnica u kojima su mrtvi gubili i poslednje tragove individualnosti, bilo je pojedinačnih grobova i grobova u samoj crkvi koji su obično podizani prema dva modela:

jednostavna mermerna ploča ili grobnica sa statuama. Groblje, smešteno u sveti prostor crkve, poprma sasvim drugačije obeležje u modernoj civilizaciji. Zanimljivo je da je u doba koje se veoma grubo određuje kao "ateističko" u zapadnoj kulturi nastao takozvani kult mrtvih.

U osnovi, bilo je prirodno da u epohi u kojoj se verovalo u uskrsnuće tela i besmrtnost duše posmrtnim ostacima ne pridaje prevelika pažnja. Naprotiv, počev od časa u kojem nije više bilo izvesno postojanje duše, niti da telo vaskrsava, posvećuje se izgleda mnogo veća pažnja posmrtnim ostacima, koji su, konačno, jedini trag našeg postojanja u svetu, i u rečima.

U svakom slučaju, počev od devetnaestog veka svako ima pravo na svoju malu kutiju za svoje malo raspadanje; no, s druge strane, tek od devetnaestog veka počinje premeštanje grobalja na periferiju grada. Uporedo sa ovom individualizacijom smrti i buržoaskim prisvajanjem groblja rađa se jedna opsednutost smrću kao "bolešću". Mrtvi su, veruje se, ti koji prenose bolest na žive; prisustvo, blizina mrtvaka tik uz kuće, uz crkve, bezmalo nasred ulice, to je ta blizina koje seje smrt. Ova velika tema o širenju bolesti zarazom poteklom sa grobalja ustrajaće do kraja osamnaestog stoleća; ali tek tokom devetnaestog veka otpočinje postupak razmeštanja grobalja ka predgrađima. Groblja ne čine više sveti i besmrtni dah grada, već "drugi grad", u kojem je svaka porodica imala svoj sumorni dom.

bi se mogle nazvati heterotopije odstupanja: one koje nastanjuju pojedinci čije ponašanje odstupa od uobičajenog prošeka ili propisane norme. To su prihvatilišta, psihijatrijske klinike; to su, razume se, i zatvori, a ovom spisku moraju se bez sumnje dodati i starački domovi, koji su u izvesnom smislu na granici između heterotopije krize i heterotopije odstupanja, zato što, na kraju krajeva, starost predstavlja krizu, jednako kao i odstupanje, i zato što u našem društvu, u kojem je uživanje pravilo, neaktivnost starosti predstavlja svojevrsno odstupanje.

Drugo načelo u opisu heterotopija, jeste da, tokom svoje istorije, neko društvo može na veoma različite načine primenjivati jednu heterotopiju koja postoji, i koja nikada ne prestaje da postoji; zapravo, svaka heterotopija ima jasnu i određenu funkciju unutar društva, i jedna ista heterotopija, u zavisnosti od sinhronije kulture u kojoj se nalazi, može imati različitu funkciju.

Uzeću za primer neobičnu heterotopiju groblja. Ono je svakako "drugo mesto" u odnosu na uobičajene kulturne prostore, ali je to prostor povezan sa skupom svih područja grada ili društva ili sela, budući da svaki pojedinac, svaka porodica na groblju ima ponekog svog. U zapadnoj kulturi, groblje praktično postoji oduvek. Ali je pretrpeo značajne promené, jer je do kraja osamnaestog veka groblje smešteno u samo srce grada, tik do crkve. Tu je postojala čitava jedna hijerarhija mogućnih grobova. Bilo je kosturnica u kojima su mrtvi gubili i poslednje tragove individualnosti, bilo je pojedinačnih grobova i grobova u samoj crkvi koji su obično podizani prema dva modela:

jednostavna mermerna ploča ili grobnica sa statuama. Groblje, smešteno u sveti prostor crkve, poprima sasvim drugačije obeležje u modernoj civilizaciji. Zanimljivo je da je u doba koje se veoma grubo određuje kao "ateističko" u zapadnoj kulturi nastao takozvani kult mrtvih.

U osnovi, bilo je prirodno da u epohi u kojoj se verovalo u uskrsnuće tela i besmrtnost duše posmrtnim ostacima ne pridaje prevelika pažnja. Naprotiv, počev od časa u kojem nije više bilo izvesno postojanje duše, niti da telo vaskrsava, posvećuje se izgleda mnogo veća pažnja posmrtnim ostacima, koji su, konačno, jedini trag našeg postojanja u svetu, i u recima.

U svakom slučaju, počev od devetnaestog veka svako ima pravo na svoju malu kutiju za svoje malo raspadanje; no, s druge strane, tek od devetnaestog veka počinje premeštanje grobalja na periferiju grada. Uporedo sa ovom individualizacijom smrti i buržoaskim prisvajanjem groblja rađa se jedna opsednutost smrću kao "bolešću". Mrtvi su, veruje se, ti koji prenose bolest na žive; prisustvo, blizina mrtvaka tik uz kuće, uz crkve, bezmalo nasred ulice, to je ta blizina koje seje smrt. Ova velika tema o širenju bolesti zarazom poteklom sa grobalja ustrajaće do kraja osamnaestog stoleća; ali tek tokom devetnaestog veka otpočinje postupak razmeštanja grobalja ka predgrađima. Groblja ne čine više sveti i besmrtni dah grada, već "drugi grad", u kojem je svaka porodica imala svoj sumorni dom.

Treće načelo. Heterotopija ima moć da na jednom stvarnom mestu sučeli više prostora, više razmeštanja koja su međusobno nespojiva. Tako se u pozorištu, na pravouglu pozornice, smenjuje čitav jedan niz mesta koja su jedna drugima strana; isto tako je i bioskop veoma neobična pravouglu prostorija, iz čije se pozadine, na dvodimenzionalni ekran, projektuje trodimenzionalni prostor; no možda je jedan od najdrevnijih primera ovih heterotopija, u obliku nespojivih lokacija, drevni primer bašte. Ne treba zaboraviti daje bašta, ta čudesna, sada već hiljadugodišnja tvorevina, imala na Istoku veoma duboka značenja, veoma slojevita. Tradicionalni persijski vrt bio je sveto mesto koje je imalo da objedini unutar svog pravougla četiri strane, koje su predstavljale četiri strane sveta, jednim prostorom svetijim od svih ostalih, koji je bilo nalik uvali, pupku sveta na njegovoj sredini (ovde behu bazen i vodoskok); sva vegetacija vrta bila je okupljena oko tog prostora, oko tog svojevrsnog mikrokosmosa. Što se tiče čilima, oni su bili, izvorno, reprodukcija vrta. Vrt, to je bio čilim u kojem je svet u svojoj ukupnosti dostigao simbolično savršenstvo, a čilim neka vrsta pokretnog vrta u prostoru. Vrt, to je najsitniji delić sveta i u isto vreme sveukupnost sveta. Vrt je, od početka Antike, vrsta srećne i univerzalne heterotopije (iz koje su izvedeni naši zoološki vrtovi).

Četvrto načelo. Heterotopije su skopčane, najčešće, sa fragmentima vremena, one takoreći otpočinju onim što se može nazvati, po čistoj simetriji, heterohronijama; heterotopija u potpunosti obavlja svoju funkciju od trenutka kad se ljudi nađu u svojevrsnom potpunom prekidu sa svojim

tradicionalnim vremenom; ovde se može uočiti da je groblje mesto izrazito heterotopijsko, budući da groblje počinje s tom čudnom heterohronijom koja je, za pojedinca, okončanje života, te navodna večnost u kojoj ono ipak ne prestaje da se rastače i iščezava.

Uopšte uzev, u društvima poput našeg, heterotopija i heterohronija su organizovani i raspoređeni na relativno složen način. Ima ponajpre heterotopija vremena akumuliranih u beskonačnosti, kao što su muzeji, biblioteke; muzeji i biblioteke su heterotopije kod kojih vreme ne prestaje da se gomila i uspinje ka sopstvenom vrhu, iako su, do kraja sedamnaestog stoleća, muzeji i biblioteke bili izraz pojedinačnog izbora. Zauzvrat, ideja sakupljanja svega, ideja da se sazda svojevrsna opšta arhiva, želja da se zatoče na jednom mestu sva vremena, sva razdoblja, svi oblici, svi stilovi, zamisao da se sačini jedno mesto za sva vremena no koje je, pak, van vremena, zaštićeno od sveopšteg propadanja, nastojanje da se organizuje najzad svojevrsno neprekinuto i neograničeno sakupljanje vremena na mestu nepokretnom, sve je to, dakle, pripadajuće našem modernitetu. Muzeji i biblioteke su heterotopije svojstvene zapadnoj kulturi devetnaestog stoleća.

Naspram ovih heterotopija, vezanih za akumulaciju vremena, ima heterotopija koje su povezane, naprotiv, sa vremenom najpovršnijim, najprolaznijim, najnestalnijim, onim u obliku svetkovine. To su heterotopije ne više večnujuće, već apsolutno prolazeće. Takva su vašarišta, ti čudesni prazni prostori smešteni na izmaku gradova, oljuđeni, jednom

ili dvaput u godini, barakama, tezgama, neobičnim predmetima, rvačima, ženama-zmijama, gatarama. Nedavno je izumljena jedna nova heterotopija prolaznog, sela za odmor; polinezijska sela koja nude stanovnicima gradova tri tanušne nedelje večne i primitivne nagote; možete videti da se, uostalom, ova dva tipa heterotopije, svetkovine i večnog vremena koje se akumulira, približavaju jedna drugoj, da su kolibe Džerbe u izvesnom smislu srodne bibliotekama i muzejima, te da se, ponovnim otkrivanjem polinežanskog života, vreme ukida, ali to je isto tako vreme iznova nađeno, u kojem je sadržana sva istorija humanizma koja seže do svojih prapočetaka kao do kakvog velikog, neposredovanog znanja.

Peto načelo. Heterotopije pretpostavljaju uvek jedan sistem otvaranja i zatvaranja koji ih, istovremeno, izopštava i čini prohodnim. Uopšteno uzev, na heterotopijsko mesto ne dospeva se dragovoljno. Ili bolje, postoji prisila, što je slučaj sa kasarnom, zatvorom, ili se pak mora podvrći obredima očišćenja. Ne može se ući izuzev uz dozvolu ili po izvršenju izvesnog broja radnji. Postoje isto tako heterotopije koje su u potpunosti posvećene tim aktivnostima očišćenja, očišćenja polu-religioznih, polu-higijenskih kao kod muslimanskih amama, ili pak očišćenja očigledno čisto higijenskih, kao kod skandinavskih sauna. Ima onih drugih koje su, naprotiv, prividno čista i jednostavna otvaranja, no koje, uopšteno, kriju čudna isključenja; svako može da uđe u neku od ovih heterotopijskih lokacija, no, pravo govoreći, to nije ništa doli iluzija: verujete da ste ušli, no u času kada ste unutra, isključeni ste; mislim, na primer, na one čuvane sobe kojih je bilo na velikim farmama u Brazilu, i, načelno, u Južnoj Americi. Ulazna vra-

ta nisu vodila u glavni deo kuće u kome je živela porodica, i svako ko bi tuda prolazio, svaki putnik-namernik imao je pravo da otvori ta Vrata, stupi u sobu i u njoj prenoći. Dakle, te sobe behu takve da onaj ko bi ušao nije nikada mogao da dopre do središta porodičnog života, on beše vazda slučajni prolaznik, nikada pravi gost. Ovaj tip heterotopije, koji je danas praktično iščezao iz naše civilizacije, mogao bi se možda prepoznati u čuvenim sobama američkih "motela", u koje se ulazi sa automobilom i partnerom i gde je nezakoniti seks istovremeno potpuno skriven i potpuno zaštićen, skrajnut, bez da bude, uzasve, pod vedrim nebom.

Šesto načelo. Poslednja odlika heterotopija jeste da su one, u odnosu na ostatak prostora, jedna funkcija, koja se ostvaruje između dva suprotna pola. Ili bolje, one imaju ulogu da stvore jedan prostor privida koji razobličava iznova svu iluzornost stvarnog sveta, sva ta razmeštanja unutar kojih je ljudski život izpregrađivan. Može biti da je uloga, koju imaju da odigraju tokom dugog vremena sve te čuvane javne kuće, da pruže ono čega se lišava. Ili pak, naprotiv, da stvore drugi prostor, stvaran, isto tako savršen, besprekoran i dobro uređen koliko je ovaj naš u neredu, loše zamišljen i manjkav. Ovo nije heterotopija privida već kompenzacije, i pitam se nije li tračak od ovoga prisutan i u funkcionisanju izvesnih kolonija.

U izvesnim slučajevima one su, na nivou opšte organizacije zemljišnog prostora, igrale ulogu heterotopija. Imam na umu, na primer, u trenutku prvog talasa kolonizacije, u sedamnaestom stoleću, puritanska društva koja su Englezi os-

SPISI

novali u Americi i koja behu druga mesta, apsolutno savršena.

Mislim takođe na one izvanredne jezuitske kolonije koje su osnivane u Južnoj Americi: divne, potpuno uređene, u kojima je ljudsko savršenstvo bilo stvarno dostignuto. Jezuiti Paragvaja osnovali su kolonije u kojima je život bio uređen do najsitnijih pojedinosti. Selo je građeno prema strogom pravilu, oko pravouglog trga u čijoj osnovi beše crkva, na jednom kraju škola, na drugom groblje, i, naspram crkve, ulica koja se sa drugom ukrštala pod pravim uglom; porodice su imale svaka svoju malu brvnaru dužjedne od tih dveju osa, obrazujući tako tačnu reprodukciju Hristovog znaka. Hrišćanstvo je, tako, suštinski označilo svojim znakom prostor i geografiju američkog sveta.

Svakidašnjicom pojedinaca upravljao ne pištaljka, već zvono. Buđenje beše utvrđeno za sve u isti čas, posao je počinjao za sve u isto vreme; obroci u podne i u šest sati; potom se ide na spavanje, a u ponoć, odigravalo se ono što se zvalo bračno buđenje, što će reći da se, kad manastirsko zvono zazvoni, svako baca na ispunjenje svojih dužnosti.

Javne kuće i kolonije, to su dva ekstremna tipa heterotopije, i ako se pomisli, nakon svega, o brodu, tom komadu plivajućeg prostora, mestu bez mesta, koje živi samo za sebe, koje je zatvoreno u sebe i koje istovremeno pluta po beskonačnom moru te koji, od luke do luke, od mesta do mesta, od javne kuće do javne kuće, brodi čak do kolonija u potrazi za najskrivenijom dragocenošću njihovih

vrtova, shvatićete zašto brod bejaše za našu civilizaciju, počev od šesnaestog stoleća pa do naših dana, ne samo najveće oruđe ekonomskog razvoja (što nije predmet mog današnjeg obraćanja), već i najveći izvor mašte. Lađa, to je heterotopija par excellence. U civilizacijama bez brodova snovi usahnjuju, špijunaža smenjuje avanturu, a policija stupa namesto gusara.

Sa francuskog preveo Pavle Milenković

Naslov izvornika: "Des espaces autres", *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, octobre 1984, str. 46-49.

POREDAK GOVORA

*Pristupna beseda na Kolež de Frans,
održana 2. decembra 1970. godine.*

Voleo bih da se - u besedu koju danas treba da održim, kao i u one koje ću, možda godinama, morati da držim - potajno uvučem. Više negoli da uzmem reč, voleo bih da me ona obmota i ponese daleko s onu stranu svakog mogućeg početka. Želeo bih da sebe opazim kako govorim bezimenim glasom koji mi je već odavno prethodio: onda bi mi bilo dovoljno da frazu obložim, da je sledim, da se smestim, a da se na to ne obrati pažnja, u njenim međuprostorima - kao da mi je ona dala neki znak, držeći se za trenutak na oprezu. Od početka nje dakle neće biti: i umesto da budem onaj od koga govor teče, ja ću radije biti nasumice prepušten njegovom odvijanju, tanka rupa, tačka njegovog mogućeg iščeznuća.

Voleo bih da iza mene stoji (odavno uzevši reč i govoreći unapred sve što ću reći) jedan glas koji bi govorio ovako: "Treba nastaviti, ja ne mogu da nastavim, treba nastaviti, treba reći onoliko reči koliko ih ima, treba ih govoriti sve dok me one ne nađu, sve dok mi ne kažu - čudna muka, čudna greška, treba nastaviti, to je možda već učinjeno, oni su mi možda već kazali, možda su me doveli do praga moje priče, do vrata kojima se moja priča otvara, začudilo bi me ako se ona otvore".

Kod mnogih, mislim, postoji slična želja da se ne započinja, da se ponovo nađe, od ulaska u igru do

druge strane govora - a da se ne mora spolja gledati šta bi ona jedinstvenog, opasnog, možda zloknog mogla imati. Ovoj tako zajedničkoj želji institucija odgovara na ironičan način, čineći početke svečanima, okružujući ih pažnjom i tišinom, i namećući im - kao da bi ih iz daljine označila - ritualizovane forme.

Želja kaže: "Ja sama neželim da uđem u taj rizični poredak govora; ne bih želela da mu govorim o onom stoje u njemu britko i odlučno; volela bih da on bude sav oko mene, kao mirna, duboka, beskrajno otvorena prozračnost, gde bi drugi odgovorili na moje očekivanje i iz koga bi se istine, jedna po jedna, izdigle; imala bih samo da se prepustim, u njemu i njime, kao neka srećna lualica". A institucija odgovara: "Ne plaši se da počneš; svi mi smo tu da ti pokažemo da je govor u zakonitom redu stvari; da se odavno bdi nad njegovom pojavom; da mu je bilo dato počasno ali obezoružavajuće mesto; i da, ukoliko mu se dogodi da bude moćan - to ga mi, samo mi, činimo takvim".

No možda su ova institucija i ova želja samo dve replike protivstavljene istoj uznemirenosti: nemiru u odnosu na to šta je govor u svojoj materijalnoj realnosti izgovorene ili napisane stvari; uznemirenost u odnosu na ovu tranzitnu egzistenciju namenjenu da sebe izbriše, ali prema jednom trajanju koje nam

ne pripada; nemir da se pod ovom aktivnošću, ipak svakodnevnom i sivom, ne osete moći i opasnosti na koje se malo misli; nemir u slutnji bitaka, pobe-da, rana, vladavina, slugovanja - preko tolikih reči što im je dugogodišnja upotreba uglačala neravnine.

No, šta je toliko opasno u činjenici da ljudi govore, i da se njihov govor beskrajno množi? Gde je, dakle, opasnost?

Evo hipoteze koju bih večeras hteo da istaknem, da bih odredio mesto - ili možda vrlo provizornu scenu - za rad koji obavljam: pretpostavljam da je u svakom društvu proizvodnja govora u isti mah kontrolisana, selekcionisana, organizovana i raspoređena preko izvesnog broja procedura koje trebaju da od njega otklone moći i opasnosti, da gospodare njegovim aleatornim ostvarivanjem, da izbegnu njegovu tvrdu, strašnu materijalnost.

U društvu kakvo je naše poznate su, sigurno, procedure *isključivanja*. Najočiglednija i najbliža je *zabranjeno*. Znamo dobro da nemamo prava sve da kažemo, da ne možemo o svemu da govorimo u bilo kakvim okolnostima, da, najzad, ne može bilo ko da govori o bilo čemu. Tabu predmeta, ritual okolnosti, privilegovano ili isključivo pravo subjekta koji govori: tu je igra tri tipa zabrana, što se ukrštaju, uzajamno jačaju i nadopunjuju, oblikujući jednu složenu rešetku koja se neprestano menja. Dodao bih samo da, do danas, oblasti gde je rešetka najčvršća, gde se crna okna umnožavaju, to

su oblasti seksualnosti i politike: kao da je govor, daleko od toga da bude taj prozračni ili neutralni element u kome se seksualnost obezoružava a politika umiruje, jedno od mesta na kojima oni ostvaruju, i to premoćno, neke od svojih najopasnijih sposobnosti. Prividno, uzalud bi se govor predstavljao kao beznačajan: brzo i vrlo rano zabranjeno otkriva njegovu vezu sa željom i sa moći. I šta je u tome čudno: budući da govor - kako nam je psihanaliza pokazala - nije jednostavno ono što manifestuje (ili skriva) želju; on je i onô stoji objekt želje; i budući da - o ovom istorija ne prestaje da nas uči - govor nije jednostavno ono što prevodi borbe ili sisteme dominacije, već ono za šta se, čime se bori, moć kojom hoćemo da se podičimo.

U našem društvu postoji i drugi princip isključivanja: ne više zabranjeno, već razdeljeno ili odbačeno. Mislim na suprotstavljenost razuma i ludila. Od početka srednjeg veka luđak je onaj čiji govor ne teče kao kod drugih: dešava se da se njegova reč uzme kao bezvredna, nerečena, bez istine i važnosti, ne verujući u njenu pravdu, ne mogući njome overiti akt ili ugovor, ne mogući čak, u sveto-sti mise, njome omogućiti da se hieb pretvori u telo Isusovo; zauzvrat, desi se da se luđaku, nasuprot svakom drugom, pridaju čudnovate moći, moć da kaže skrivenu istinu, da prorekne budućnost, da u svoj svojoj naivnosti uvidi ono što mudrost drugih ne može opaziti. Zanimljivo je da je reč luđaka u Evropi vekovima bila ili neslušana, ili pak uzeta kao reč istine. Ili je padala u ništavilo - odbačena onoga trenutka kada i izrečena; ili se pak u njoj dešifrovao naivan ili lukav razum, razumniji od razuma razumnih ljudi. U svakom slučaju, isključena

ili tajno uvedena razumom u striktnom smislu - ona nije postojala. Ludilo luđaka prepoznavalo se kroz njegove reči; upravo one su bile mesto gde se podela obavljala; ali, nikada ih nisu sakupljali niti slušali. Nikada, do kraja XVIII veka, jedan lekar nije došao na ideju da sazna šta se reklo (kako, zašto se reklo) u ovoj reči koja je ipak bila različita. Ceo taj beskonačni govor luđaka pretvarao se u buku; a reč su mu davali samo simbolično, u pozorištu gde bi on istupio - nenaoružan i pomiren - pošto je igrao ulogu zamaskirane istine.

Reklo bi se da je danas sve ovo gotovo, ili se završava; da reč luđaka nema više drugu stranu podeljenog, da ona više nije ništa i nerečeno, da nas ona, naprotiv, čini opreznima, da u njoj tražimo smisao, skicu ili ostatak jednog dela; i da smo došli dotle da reč luđaka lovimo u onom što mi sami naglašavamo, u tom minijaturnom proročju kroz koji nam izmiče ono što govorimo. Ali, tolika pažnja ne dokazuje da je stara podela postala beznačajna: setimo se samo onog oklopa znanja kroz koji dešifrujemo reč; pomislimo samo na celu mrežu institucija koja nekom dozvoljava - lekaru, psihoanalitičaru - da čuje ovu reč, a pacijentu da ponese, ili beznadno zadrži svoje sirote reči; dovoljno je. na sve ovo pomisliti da bismo se zapitali da li ta podela - daleko od toga da bude izbrisana - drugačije važi, prema različitim linijama, kroz nove institucije i sa efektima koji nikako nisu isti. Čak i ako bi se uloga lekara sastojala samo u tome da pažljivo poslušaju jednu najzad slobodnu reč, još uvek se akt slušanja odvija u trajanju cenzure. Sluh za govor posednut željom, sluh koji sebe drži - kao svoju najveću egzaltaciju ili svoju najvišu strepnju

- za opterećenog strašnim moćima. Ako je odista, da bi se monstumi lečili, potrebna tišina razuma - dovoljno je samo da ta tišina bude pozvana na uzbunu, pa da podela ostane.

Možda je rizično razmatrati suprotstavljenost istinitog i lažnog kao treći sistem isključivanja, pored onih o kojima sam upravo govorio. Kako bi se razumno mogli uporediti stega istine i podele poput ove, podele koje su na početku neograničene, ili se bar organizuju oko istorijskih kontingencija; koje su ne samo podložne promeni već se nalaze u stanju stalnog premeštanja; podele koje podržava čitav sistem institucija što ih i nameću i njima upravljaju; koje se, najzad, ne izvršavaju bez prinude, i jednim delom čak i putem nasilja.

Svakako da na nivou pretpostavke, unutar jednog govora, podela između istinitog i lažnog nije ni samovoljna, ni izmenljiva, ni institucionalna, ni nasilna. No ako smo na nekoj drugoj lestvici, ako se postavi pitanje o tome kakva je volja za istinom bila i kakva je ona koja još danas traje - ta volja koja je prošla tolike vekove naše istorije - ili pak ako se zapitamo koji tip podele upravlja našom voljom za znanjem: onda se pred nama ocrtava nešto poput jednog sistema isključivanja (istorijski, izmenljiv, institucionalno prinudan sistem).

To je zasigurno istorijski nastala podela. Jer je pravi govor, još kod grčkih pesnika iz VI veka, u pravom i valorizovanom smislu reči, pravi govor koga se poštovalo i plašilo, kome se svakako moralo potčiniti (pošto je vladao), bio govor koji je neko izgovarao uz posebna prava, i prema određenom

ritualu; to je bio govor koji, prorokujući budućnost, ne samo da je naveštavao ono što treba da se desi već je i doprinosio njegovom ostvarenju, nosio u sebi združenost ljudi i tako se uplitao sa sudbinom. No evo kako, vek kasnije, najviša istina više ne počiva u onome što je govor bio ili činio, već u onom što je on govorio: došao je dan kada se istina preobratala, iz ritualizovanog, efikasnog i pravednog čina iskazivanja u sam iskaz: prema svom smislu, svojoj formi, svom predmetu, svom odnosu prema vlastitoj referenci. Stvorila se izvesna podela između Hesioda i Platona, dvojeći istinit i lažan govor; podela je nova, pošto odsada pravi govor nije više dragocen, željeni govor, pošto to više nije govor vezan za ispunjenje moći. Sofista je izgnan.

Ova istorijska podela dala je, bez sumnje, opštu formu našoj volji za znanjem. No ona ipak nije prestala da se premešta: velike naučne promene možda se, ponekad, mogu tumačiti i kao posledice jednog otkrića, ali i kao pojava novih formi u volji za istinom. U XIX veku svakako postoji volja za istinom koja ne koincidira ni sa formama koje ubacuje u igru, ni sa domenima predmeta kojima se obraća, ni sa tehnikama na koje se oslanja, sa voljom za znanjem koja karakteriše klasičnu kulturu. Vratimo se malo: u XVI i XVII veku (naročito u Engleskoj) pojavila se volja za znanjem koja je, anticipirajući svoje aktuelne sadržaje, ocrtala predmete moguće, podložne posmatranju, klasiranju, merenju; jedna volja za znanjem koja je saznajućem subjektu nametala (na izvestan način pre svakog iskustva) određenu poziciju, izvestan pogled i funkciju (prvo gledati pa čitati, prvo verifikovati pa komentarisati); jedna volja za znanjem koja je predvidela (na način

opštiji od svakog određenog modusa) tehnički nivo gde se znanja moraju uneti da bi bila korisna i podložna verifikaciji. Sve se odvija kao da je od velike platonovske podele volja za istinom imala vlastitu istoriju, koja nije istorija prinudnih istina: istorija planova predmeta koje treba upoznati, istorija funkcija i pozicija saznajućeg subjekta, istorija materijalnih, tehničkih, instrumentalnih ulaganja saznanja.

Međutim, ova volja za istinom, kao i drugi sistemi isključivanja, oslanja se na jednu institucionalnu podršku: nju u isti mah pojačava i vodi čitava mreža praksi, kao što je pedagogija, kao što su sistem knjiga, biblioteka, edicija, kao nekadašnja naučna društva i današnje laboratorije. No nju još dublje vodi način na koji se znanje uvodi u društvo, na koji se ono vrednuje, raspodeljuje, deli i na određen način pripisuje. Setimo se ovde, samo simbolično, starog grčkog principa: da se aritmetika može primeniti u demokratskim državama, jer ona uči jednakosti, ali da se geometrija može učiti samo u oligarhijama, pošto ona ukazuje na razmere u nejednakosti.

Najzad, ja verujem da ova volja za istinom, na takav način podržana institucionalnom distribucijom i podrškom, hoće da na druge govore - stalno govorim o našem društvu - izvrši izvestan pritisak, i neku vrstu prisile. Mislim na način kojim je zapadna literatura vekovima morala da traži oslonac u prirodnom, sličnom, iskrenosti, u nauci takođe - ukratko u istinitom govoru. Isto tako mislim na način kojim su ekonomske prakse, kodifikovane kao predloži ili recepti, eventualno kao pouka, od

ritualu; to je bio govor koji, prorokujući budućnost, ne samo da je naveštavao ono što treba da se desi već je i doprinosio njegovom ostvarenju, nosio u sebi združenost ljudi i tako se uplitao sa sudbinom. No evo kako, vek kasnije, najviša istina više ne počiva u onome što je govor bio ili činio, već u onom što je on govorio: došao je dan kada se istina preobratala, iz ritualizovanog, efikasnog i pravednog čina iskazivanja u sam iskaz: prema svom smislu, svojoj formi, svom predmetu, svom odnosu prema vlastitoj referenci. Stvorila se izvesna pode-la između Hesioda i Platona, dvojeći istinit i lažan govor; podela je nova, pošto odsada pravi govor nije više dragocen, željeni govor, pošto to više nije govor vezan za ispunjenje moći. Sofista je izgnan.

Ova istorijska podela dala je, bez sumnje, opštu formu našoj volji za znanjem. No ona ipak nije prestala da se premešta: velike naučne promene možda se, ponekad, mogu tumačiti i kao posledice jednog otkrića, ali i kao pojava novih formi u volji za istinom. U XIX veku svakako postoji volja za istinom koja ne koincidira ni sa formama koje ubacuje u igru, ni sa domenima predmeta kojima se obraća, ni sa tehnikama na koje se oslanja, sa voljom za znanjem koja karakteriše klasičnu kulturu. Vratimo se malo: u XVI i XVII veku (naročito u Engleskoj) pojavila se volja za znanjem koja je, anticipirajući svoje aktuelne sadržaje, ocrtala predmete moguće, podložne posmatranju, klasiranju, merenju; jedna volja za znanjem koja je saznajućem subjektu nametala (na izvestan način pre svakog iskustva) određenu poziciju, izvestan pogled i funkciju (prvo gledati pa čitati, prvo verifikovati pa komentarisati); jedna volja za znanjem koja je predvidela (na način

opštiji od svakog određenog modusa) tehnički nivo gde se znanja moraju uneti da bi bila korisna i podložna verifikaciji. Sve se odvija kao da je od velike platonovske podele volja za istinom imala vlastitu istoriju, koja nije istorija prinudnih istina: istorija planova predmeta koje treba upoznati, istorija funkcija i pozicija saznajućeg subjekta, istorija materijalnih, tehničkih, instrumentalnih ulaganja saznanja.

Međutim, ova volja za istinom, kao i drugi sistemi isključivanja, oslanja se na jednu institucionalnu podršku: nju u isti mah pojačava i vodi čitava mreža praksi, kao što je pedagogija, kao što su sistem knjiga, biblioteka, edicija, kao nekadašnja naučna društva i današnje laboratorije. No nju još dublje vodi način na koji se znanje uvodi u društvo, na koji se ono vrednuje, raspodeljuje, deli i na određen način pripisuje. Setimo se ovde, samo simbolično, starog grčkog principa: da se aritmetika može primeniti u demokratskim državama, jer ona uči jednakosti, ali da se geometrija može učiti samo u oligarhijama, pošto ona ukazuje na razmere u nejednakosti.

Najzad, ja verujem da ova volja za istinom, na takav način podržana institucionalnom distribucijom i podrškom, hoće da na druge govore - stalno govorim o našem društvu - izvrši izvestan pritisak, i neku vrstu prisile. Mislim na način kojim je zapadna literatura vekovima morala da traži oslonac u prirodnom, sličnom, iskrenosti, u nauci takođe - ukratko u istinitom govoru. Isto tako mislim na način kojim su ekonomske prakse, kodifikovane kao predloži ili recepti, eventualno kao pouka, od

XVI veka morale da traže da se zasnuju, racionalizuju, opravdaju u teoriji bogatstva i proizvodnje: mislim i na način kojim je jedan tako zastareo skup kao što je to krivični sistem, tražio svoja veća prava - naravno - u teoriji prava, a zatim, od XIX veka, u sociološkim, psihološkim, medicinskim, psihijatrijskim znanjima: kao da je sama reč zakona u našem društvu morala da se autorizuje istinitim govorom.

Od tri velika sistema isključivanja koji pogađaju govor - zabranjena reč, podela između ludila i razuma, i volja za istinom - ja sam najduže govorio o trećem. Dva prethodna su, već vekovima, bili prema njemu, u njegovom pravcu izvođeni; sve više on pokušava da ih preuzme na sebe, da bi ih istovremeno modifikovao i zasnovao, a prva dva ne prestaju da bivaju sve krhkiji, sve nesigurniji - ukoliko ih je danas obuhvatila volja za istinom koja, opet, ne prestaje da jača i postoje sve dublja, sve opsežnija.

A, ipak, o njoj se sigurno najmanje govori. Kao da su za nas volja za istinom i njene peripetije bile zamaskirane istinom samom, u svom nužnom odvijanju. A razlog za ovo leži možda u sledećem: ukoliko pravi govor u stvari više nije, od Grka, onaj koji odgovara na želju, ili onaj koji čini moć, u volji za istinom, u volji da se ona kaže, onda ovaj pravi govor - šta je on u stvari, ako ne želja ili moć? Istiniti govor, koji nužnost njegove forme oslobađa želje i lišava moći, ne može priznati volju za istinom koja samo prelazi preko njega: a volja za istinom, kakva nam se nametnula još odavno, jeste takva kakvu nam istina koju ona želi ne može maskirati.

Na taj način, predočava nam se samo jedna istina, koja bi bila bogatstvo, plodnost, tiha i zavodljivo univerzalna snaga. A mi, zauzvrat, ne znamo za volju za istinom kao za jednu ogromnu mašineriju namenjenu isključivanju. Svi oni koji su, tačku po tačku, u našoj istoriji pokušali da ocrtaju ovu volju za istinom i da je stave u pitanje nasuprot istini, upravo onde gde istina pred uzima da opravda zabranjeno i da definiše ludost, svi oni, od Ničea do Artoa i Bataja, moraju sada da nas ponude naznakama - bez sumnje uzvišenim - za svakodnevni rad.

Očigledno da postoji još mnogo drugih procedura kontrole i ograničenja govora. One o kojima sam do sada govorio deluju u izvesnom smislu spolja; one funkcionišu kao sistemi isključivanja; one bez sumnje sadrže onaj deo govora koji se uključuje u moć i želju.

Mislim da se iz govora može izdvojiti jedna druga grupa. Interne procedure, pošto sami govori obavljaju vlastitu kontrolu; procedure koje većim delom predstavljaju principe klasifikacije, uređivanja, raspodele - kao da se ovog puta radi o ovladavanju jednom drugom dimenzijom, dimenzijom događaja i slučaja.

Na prvom mestu komentar. Pretpostavljam, a da u to nikako nisam siguran, da nema društva gde ne postoje važni govori koji se pričaju, ponavljaju i variraju; formule, tekstovi, ritualizovani ansambli govora koji se pripovedaju, prema tačno određenim okolnostima; stvari koje se jednom

kažu pa sačuvaju, pošto se u njima sluti nešto poput tajne ili blaga. Ukratko, moglo bi se reći da u društvima postoji, vrlo regularno, neka vrsta uspostavljanja različitih nivoa među govorima: govori koji "se ispričaju" tokom dana, među ljudima, i koji prođu onoga časa kada su izgovoreni; i govori koji su u početku izvesnog broja novih reči, koji te reči preuzimaju, preobražavaju ili govore o njima, ukratko govori koji, beskrajno, s onu stranu njihove formulacije, *jesu rečeni*, ostaju rečeni i treba ih opet reći. Poznajemo ih u našem sistemu kulture: to su religiozni ili pravni tekstovi, to su i oni čudni tekstovi, čudni kada razmotrimo njihov status, i koje nazivamo "književnim" tekstovima; u izvesnoj meri to su i naučni tekstovi.

Izvesno je da ovo razilaženje nije ni stabilno, ni konstantno, ni apsolutno. Nema, sa jedne strane, kategorije date jednom za sve, fundamentalnih ili stvaralačkih govora, a zatim, s druge strane, mase onih koji ih ponavljaju, tumače i komentarišu. Mnogi značajni tekstovi se pokvare i nestanu, a komentari ponekad dođu na prvo mesto. No uzalud ove primene menjaju - funkcija ostaje; a princip jednog razilaženja uvek je ponovo uključen u igru. Radikalno brisanje ovog različitog nivelisanja uvek će biti samo igra, utopija ili strepnja. Igra à la Borhes jednog komentara koji bi bio samo ponovno javljanje, reč po reč (no ovoga puta svečano i očekivano) onoga što on komentariše; uz to igra kritike koja bi do u beskraj govorila o delu koje uopšte ne postoji. Lirski san o govoru koji se ponovo rađa u svakoj svojoj tački potpuno nov i nevin, i koji se bez prestanka uvek javlja u svoj svojoj svežini, polazeći od stvari, osećanja ili misli. Strepnja onog Žaneovog

bolesnika za koga je najmanji iskaz bio kao "reč Jevanđelja" koja krije neiscrpane riznice smisla i zaslužuje da bude neprestano proganjana, ponovo započinjana, komentarisana: "Kada pomislim, govorio bi kada bi nešto pročitao ili čuo, kad pomislim na tu rečenicu koja ide u večnost i koju možda nisam sasvim shvatio".

Ali, ko ne uviđa da se ovde radi o tome da se svaki put poništi jedan od termina relacije, a nika-ko da se ukine sam odnos? Odnos koji ne prestaje da se vremenom menja; odnos koji u datoj epohi dobija mnogostruke i divergentne forme; pravna egzegeza se potpuno razlikuje (i to već odavno) od religioznog komentara; jednojedino i isto književno delo može da izazove, i to simultano, vrlo distinktivne tipove govora: *Odiseja* se u istoj epohi pojavljuje i u prevodu Berara, uz beskrajna objašnjenja, i u Džojsovom *Ulisu*.

Za trenutak ću se ograničiti i naznačiti da, u onom što se globalno naziva komentarem, razilaženje između prvog i drugog teksta igra jednake uloge. S jedne strane, ono omogućava da se sačine (i to beskrajno) novi govori: položaj prvog teksta, njegova stalnost, njegov status govora koji se uvek može ponovo aktualizovati, mnogostruki i skriveni smisao koji on dobija da bi bio posednik, bitna nedovršenost i bogatstvo koji mu se pridaju - to sve pruža otvorenu mogućnost za izricanje govora. No, s druge strane, uloga komentara - bilo kakve da su tehnike koje su u pitanju, jeste samo da *najzad* kaže ono što je u tišini tamo *dole* bilo artikulirano. On je dužan, shodno paradoksu koga on uvek menja, ali kome nikada ne izmakne, da prvi

put kaže ono što je svakako već bilo rečeno i da neumorno ponavlja ono što ipak nikada nije bilo rečeno. Nepregledno penušanje komentara obavlja se iznutra, snom o skrivenom ponavljanju; na njegovom horizontu možda nema ničeg drugog od onoga što je bilo i na početku: jednostavno pričanje. Komentar štiti govor od slučaja, čineći njegov deo: on omogućava da se kaže nešto drugo a ne sam tekst, ali pod uslovom da se kaže taj isti tekst i da se on na neki način ispuni. Otvorena mnogostrukost i neizvesnost principom komentara bivaju prenesene od onoga što bi se usudilo reći o broju, obliku, maski, okolnosti ponavljanja. Novo nije u onome što je rečeno, već u događaju njegovog povratka.

Verujem da postoji i drugi princip razređivanja jednog govora. Do izvesne tačke, on je komplementaran prvom. Radi se o autoru. Autor, koji se naravno ne shvata kao pojedinac koji govori, koji je izgovorio, ili napisao jedan tekst - već autor kao princip grupisanja govora, kao jedinstvo i izvor njegovih značenja, kao ognjište njihove koherencije. Ovaj princip ne važi svuda, niti na stalan način: postoji svuda oko nas mnogo govora koji cirkulišu, ne zadržavajući svoj smisao ili efikasnost autora kome su pripisivane svakodnevne izjave, koje su odmah izbrisane; dekreti ili govori kojima je potreban potpisnik ali ne autor, tehnička uputstva koja se u anonimnosti prenose. Ali, u oblastima gde je pripadnost jednom autoru pravilo - literatura, filozofija, nauka - vidi se da ta pripadnost ne igra uvek istu ulogu; u vrsti naučnog govora, pripadnost jednom autoru u srednjem veku je bila neophodna, jer je ona bila indeks istine. Smatralo se da

pretpostavka od svoga autora uzima čak i naučnu vrednost. Od XVII veka ova funkcija se neprestano brisala u naučnom govoru: ona u stvari sada samo funkcioniše da bi dala ime teoremi, primeru ili sindromu. Zauzvrat, u vrsti književnog govora, i počev od iste epohe, funkcija autora nije prestala da jača: sve ove priče, pesme, drame ili komedije, koje su u srednjem veku kružile kao anonimne ili približno takve - za njih sada pitamo (i tražimo da nam one to kažu) otkuda dolaze, ko ih je pisao; tražimo da autor vodi računa o jedinstvu teksta koga potpisuje: traži se da on otkrije, ili bar da pred sobom navede skriveni smisao koji ih prožima; traži se od njega da ih artikuliše, na ličnom životu, u doživljenim iskustvima, na stvarnoj priči iz koje su se rodile. Autor je onaj koji uznemirujućem jeziku funkcije pruža njegova jedinstva, čvorove koherencije, uklapanje u stvarno.

Znam da će mi se reći: "Ali, vi ovde govorite o autoru, takvom kakvog ga kritika naknadno iznalaži, kada je smrt došla i ostao samo zamršen galimatijas; u to sve mora se uvesti malo reda; u stvari, možda je u izvesnoj meri fiktivno zamisliti jedan projekat, jednu koherenciju, jednu tematiku koja se traži od svesti ili života autorova. No to nikako ne smeta činjenici da je on odista postojao, stvarni autor, čovek koji se uvlači u izandale reči i unosi u njih svoj duh i svoj kaos".

Sigurno bi bilo apsurdno poricati egzistenciju individuuma koji piše i pronalazi. No, ja mislim da - bar od izvesnog vremena - pojedinac koji piše tekst na čijem je horizontu jedino moguće delo, preuzima funkciju autora: ono što on piše i što ne

piše, što beleži čak i kao provizoran koncept, kao skicu delà, i ono što on napušta - uticaće na svakodnevne izjave. Sva ta igra razlika propisana je funkcijom autora, takvom kakvu mu njegovo doba daje, ili pak takvom kakvu on, sa svoje strane, modifikuje. Jer on sigurno može da uzburka tradicionalnu predstavu o autoru; upravo polazeći od nove pozicije autora on će modelovati - u svemu što bi mogao reći, u svemu što svakog dana kaže, u svakom trenutku - još uzdrhtali obris svoga delà.

Komentar je ograničavao slučajnost govora igrom *identiteta* u formi *ponavljanja* i *istog*. Princip autora ograničava ovaj isti slučaj igrom *identiteta* koji ima oblik *individualiteta* i principa *ja*.

U onome što se naziva ne naukama već "disciplinama" trebalo bi takođe uočiti princip ograničavanja. Takode relativan i pokretljiv princip. Princip koji dozvoljava da se gradi, ali prema jednoj strogoj igri.

Organizacija disciplina protivstavlja se i principu komentara i principu autora. Principu autora, pošto se disciplina definiše jednom oblašću predmeta, skupom metoda, korpusom pretpostavki koje se smatraju istinitim, igrom pravila i definicija, tehnika i instrumenata: sve ovo čini jednu vrstu anonimnog sistema na raspolaganju onome koji želi i može njime da se posluži, a da njegov smisao i valjanost ne budu povezani sa onim koji je sebe našao u pronalazaču. Ali, i princip discipline se protivstavlja principu komentara: u disciplini, za razliku od komentara, ono što je na početku pretpostavljeno - to nije smisao koga treba ponoviti,

to je ono što je potrebno za gradnju novih iskaza. Dakle, da bi postojala disciplina, potrebna je mogućnost formulisanja, i to beskonačna, novih stavova.

Međutim, ima nešto više: više, pošto bez sumnje postoji i nešto manje: disciplina nije suma svega što može biti istinito rečeno povodom neke stvari: to čak nije skup svega što može biti, povodom iste date, prihvaćeno u svojstvu principa koherencije ili sistematičnosti. Medicina nije sastavljena iz ukupnosti svega što se može istinito reći o bolesti; botaniku ne možemo definisati sumom svih istina koje se odnose na biljke. Za to postoje dva razloga: prvi, botanika ili medicina, kao i svaka druga disciplina, sačinjene su kako od istina tako i od grešaka, [grešaka koje nisu ostaci ili strana tela, već koje imaju pozitivne funkcije, istorijsko delovanje, jednu ulogu često nerazdvojivu od uloge istina. I drugi, zbog kojeg jedan iskaz koji pripada botanici ili patologiji, mora da odgovori ovim uslovima, u jednom strožem i složenijem zahtevu nego što je čista i jednostavna istina: u svakom slučaju, drugačijim uslovima. On mora da se obrati jednom planu predmetno određenom: od kraja XVII veka, na primer, da bi jedan iskaz bio tretiran kao „botanički“, on se mora odnositi na vidljivu strukturu biljke, na sistem njenih bližih ili daljih sličnosti ili na mehaniku njenih fluida (te tako nije više mogao da sačuva, kao što je to bio slučaj u XVI veku, svoje simboličke vrednosti, ili skup svojstava koje su mu pripisane u Antici). No i bez da pripadne nekoj disciplini, jedan iskaz ima da posegne za konceptualnim ili tehničkim instrumentima jednog sasvim određenog tipa; počev od XIX veka jedan iskaz nije

više medicinski, on štaviše seže „van medicine“ i zadobijavrednostipojedinačnefantazije ili narodne domišljatosti, ubacivši u igru pojmove istovremeno metaforičke, kvalitativne i supstancijalne (kao što su gušenje, tople tečnosti ili tvrde materije); on se može i mora uzvratno obratiti pojmovima isto tako metaforičnim, ali sazdanim najednom drugačijem modelu, funkcionalnom i fiziološkom (kao što su nadražaj, upala ili degeneracija tkiva). Ima još nešto: da bi pripadao jednoj disciplini, iskaz mora da se pripiše jednom određenom tipu teorijskog horizonta; neka bude dovoljno podsećanje da istraživanje primitivnog jezika, kao tema savršeno prihvaćena u XVIII veku, dospeva, u drugoj polovini XIX veka, do pada u svakom diskursu, neću reći u grešku, ali u himeru, snoviđenje, u čistu i prostu lingvističku nakaznost].*

Unutar svojih granica, svaka disciplina priznaje istinite i lažne iskaze; ali, s druge strane svoga ruba, ona odbacuje čitavu teratologiju znanja. Spoljašnjost jedne nauke naseljena je manje ili više no što se u to veruje: postoji, svakako, neposredno iskustvo, imaginarne teme koje uvode i provode verovanja bez sećanja; no možda nema grešaka u striktnom smislu, jer greška može izbiti i desiti se sama unutar određene prakse; umesto toga, čudovišta tumaraju, a oblik im se menja sa istorijom znanja. Da bi mogao pripadati celini jedne discipline, jedan stav treba da ispuni složene i teške zahteve; pre no što može biti izrečen kao istinit ili

lažan, on mora da bude, kao što je govorio Kangle, „u istinitom“.

Često se postavljalo pitanje kako su botaničari i biolozi XIX veka mogli da ne vide kako je bilo tačno ono šta je Mendel govorio. Međutim, ono što je Mendel govorio o predmetima, služio se metodom, postavljao na teorijskom horizontu - to je bilo strano biologiji njegove epohe. Nema sumnje da je Noden pre njega postavio tezu o tome da su hereditarne crte neupadljive; ipak, ma kako ovaj princip bio nov ili čudan, on je mogao biti deo - bar u smislu enigme - biološkog govora. Sam Mendel konstituiše hereditarnu crtu kao apsolutno nov biološki predmet, proistekao iz filtriranja koje se dotad nikad nije praktikovalo; on ga izvodi iz vrste, i pola koji ga prenosi, a dornen u kome ga on posmatra jeste beskrajno otvoren niz generacija u kojima se on javlja i nestaje prema statističkim pravilnostima. Novi predmet, koji zahteva nove pojmovne instrumente, i nove teorijske osnove. Mendel je govorio istinu, ali on nije bio "u istinitom" svoga doba: biološki predmeti i koncepti nisu se uopšte oblikovali prema sličnim pravilima: bilo je potrebno kompletno menjanje lestvice, razastiranje sasvim novog plana predmeta u biologiji, da bi Mendel ušao u istinito i da bi se, onda, njegovi stavovi pojavili (dobrim delom) kao tačni. Mendel je bio istinsko čudovište, tako da nauka nije mogla o njemu govoriti. Dak Šlajden, na primer, tridesetak godina pre toga, negirajući usred XIX veka biljnu

* Napomena priređivača: tekst unutar uglastih zagrada izostavljen je u prevodu Eleonore Prohić, koji je ovde preuzet; označeni deo, dakle, nije integralni deo prevoda iz 1971, ali jeste integralni deo originalnog teksta. Deo teksta na koji se odnosi ova napomena preveo Pavle Milenković.

seksualnost - samo je, prema pravilima biološkog govora, formulisao jednu disciplinsku grešku.

U prostoru slobodne spoljašnjosti uvek je moguće da se kaže istina; ali, u istinitom se biva samo slušajući pravila diskurzivne "uredbe" koju treba reaktivirati u svakom njenom govoru.

Disciplina je kontrolni pristup proizvodnje govora. Ona mu utvrđuje granice igrom identiteta koji ima oblik stalne reaktualizacije pravila.

Uobičajeno je videti - u plodnosti jednog autora, u mnoštvu komentara, u razvoju jedne discipline - isto toliko beskrajnih izvora za stvaranje govora. Možda, ali to nisu ništa manje principi prinude, i moguće je da se ne može shvatiti njihova pozitivna, umnogostručavajuća uloga, ukoliko se ne uzme u obzir njihova sužavajuća, prisilna funkcija.

Mislim da postoji i treća grupa procedura koje omogućavaju kontrolu govora. Ovog puta se uopšte ne radi o tome da se ovlada moćima koje ovi donose, niti da se odvrte opasnosti njihovog pojavljivanja; radi se o određivanju uslova njihovog uvođenja, o nametanju - individuama koje ih imaju - izvesnog broja pravila, kao i o tome da se ne dopusti celom svetu pristup do njih. Ovoga puta se radi o razređivanju govorećih subjekata; niko neće ući u poredak govora ukoliko ne odgovori na izvesne zahteve i ukoliko nije, od ulaska u igru, kvalifikovan da je obavlja. Još preciznije: sve oblasti govora nisu jednako otvorene i podložne

prodiranju: neke su uporno branjene (diferencirane i diferencirajuće), dok druge izgledaju gotovo otvorene za svaki podsticaj, i bezuslovno date na raspolaganje govorećem subjektu.

Podsetiću vas, povodom ove teme, na jednu anegdodu toliko lepu da se plašim da li je istinita. Ona sve prisile govora izražava u jednoj figuri: to su prisile koje govoru ograničavaju moć, one koje upravljaju njegovim aleatornim pojavama, one koje biraju između govorećih subjekata. Početkom XVII veka, jedan šogun je čuo da superiornost Evropljana - u poslovima navigacije, trgovine, politike, vojne veštine - proističe iz njihovih matematičkih znanja. Poželeo je da se dočepa jednog tako dragocenog znanja. Pošto su mu pričali o jednom engleskom mornaru koji je posedovao tajnu ovih čudesnih govora, naredio je da ovaj dođe u njegovu palatu i tu gaje zadržao. Nasamo s njim, počeo je da uzima časove. Upoznao je matematiku. U stvari, sačuvao je vlast, i živio veoma dugo. U XIX veku, u Japanu su se pojavili matematičari. No anegdota se ovde ne zaustavlja. Ona ima svoju evropsku verziju. U priči se kaže daje engleski mornar Vil Adams u stvari bio samouk: bio je tesar, i da bi radio na brodogradilištu, naučio je geometriju. Treba li u ovoj priči videti izraz jednog od velikih mitova evropske kulture? Monopolizmu i tajnom znanju orijentalne tiranije, Evropa suprotstavlja univerzalno saopštavanje saznanja, beskonačnu i slobodnu razmenu govora.

Ali, ova tema nije pri ispitivanju otporna. Nema sumnje da su razmene i komunikacije pozitivne crte unutar kompleksnih sistema ograničenja, i ne bi mogle funkcionisati nezavisno od ovih. Najpovršnija

i najvidljivija forma ovih sistema restrikcije konstituisana je kroz ono što se može ponovo grupisati pod imenom rituala; ritual određuje kvalifikaciju koju individue koje govore moraju posedovati (i koje, u igri dijaloga, pitanja, pričanja, moraju da zauzmu izvestan položaj i formulišu taj tip iskaza); on određuje gestove, ponašanja, okolnosti, ceo skup znakova koji treba da prate govor: on najzad fiksira pretpostavljenu ili nametnutu efikasnost reči, njihov efekat na one kojima se obraćaju, granice njihove prinudne vrednosti. Religiozni, pravni, terapijski i delimično politički govori nisu nimalo razlučivi od ove upotrebe rituala koji za subjekte koji govore istovremeno određuje izuzetna svojstva i poznate uloge.

"Govorna društva" jednim delom različito funkcionišu, moraju da sačuvaju ili proizvedu govore, ali da bi ih naterali da kruže u zatvorenom prostoru, i da ih raspodeljuju samo prema strogim pravilima, tako da posednici ovom raspodelom ne budu razvlašćeni. Grupe rapsoda koji su znali da recituju pesme, i, eventualno, da ih variraju i menjaju, dali su nam jedan od arhaičkih modela; ali ova veština, iako joj je cilj bio recitovanje uostalom ritualno, bila je šticeana, branjena i čuvana u određenoj grupi, putem vežbi pamćenja, često vrlo složenih, koje je ova podrazumevala; učenje je omogućavalo da se uđe u isti mah u jednu grupu i u jednu tajnu koju je recitovanje pokazivalo, ali je nije razglašavalo; između reči i slušanja, uloge nisu bile uzajamno izmenljive.

Naravno, slična "govorna društva" sa tom dvosmislenom igrom tajne i objave više ne postoje. No

ne zavaravajmo se: čak i u istinitom govoru, čak i u javnom i od svakog rituala slobodnom društvu još uvek se ispoljavaju oblici prisvajanja tajne i nepostojanja uzajamne izmene. Verovatno je da se akt pisanja, takav kakav je danas institucionalizovan u knjizi, sistemu izdavanja i ličnosti pisca, odvijao u jednom "govornom društvu", možda difuznom ali jamačno i prisilnom. Što se razlikuje od pisca, koji se neprestano, sam po sebi, suprotstavlja aktivnosti svakog drugog subjekta koji govori ili piše i koji svom govoru pridaje neprelazni karakter, fundamentalnu singularnost koju on odavno daje "pismu", potvrđenoj nesimetriji između "kreacije" i bilo kojeg uvođenja lingvističkog sistema - sve to u formulaciji pokazuje egzistenciju izvesnog "govornog društva" (i, uostalom, teži da se ponovo vrati igri praksi). Ali, postoje još i mnoga druga "govorna društva", koja funkcionišu na jedan sasvim različit način, prema jednom drugom režimu isključenja i objave. Na primer tehnička ili naučna tajna, forme difuzije i cirkulacije medicinskog govora, oni koji su prisvojili ekonomski ili politički govor.

Na prvi pogled, naličje jednog "govornog društva" čine "doktrine" (religiozne, političke, filozofske). Tu je broj individua koje govore, čak i ako nije bio fiksiran, težio da bude ograničen, a govor je mogao da cirkuliše i da se prenosi upravo među njima. Doktrina, naprotiv, teži da se širi, a individue, koliko hoćete brojne, određuju svoju recipročnu pripadnost združivanjem jednog istog skupa govora. Naizgled, jedini potreban uslov je priznavanje istih istina i prihvatanje izvesnog pravila - više ili manje spretnog - saglasnosti sa potvrđenim govornicima: da su one bile samo to, doktrine se ne bi

mного razlikovale od naučnih disciplina, a diskurzivna kontrola bi se samo odnosila na formu i sadržaj iskaza, a ne na subjekt koji govori. Međutim, doktrinarna pripadnost uvodi istovremeno i subjekat koji govori, i iskaz, jedan preko drugog. Kroz nju, u raspravu ulazi i subjekt koji govori kroz iskaz i pošavši od njega, kao što to dokazuju procedure isključivanja i mehanizmi odbacivanja koji imaju važnost sve dok je subjekt koji govori formulisao jedan ili više iskaza koji se ne mogu izjednačiti: hereza i ortodoksija uopšte ne proizlaze iz fanatičkog naduvavanja doktrinarnih mehanizama, one im fundamentalno pripadaju. U meri u kojoj doktrina uvek vredi kao znak, manifestacija, i instrument prethodne pripadnosti klasi, društvenom statusu ili rasi, nacionalnosti ili interesu, borbi, revoltu, otporu ili prihvatanju - ona u raspravu uvodi iskaze, polazeći od subjekata koji govore. Doktrina vezuje individue za izvesne tipove izražavanja, i, shodno tome, zabranjuje im sve druge; ali, obratno, da bi individue međusobno vezala, i da bi ih ovim istim diferencirala od svih drugih, ona se služi izvesnim tipovima izražavanja. Doktrina ostvaruje dvostruku zavisnost: subjekata koji govore od govora, govora od grupe subjekata koji govore.

Najzad, na jednoj mnogo široj lestvici, trebalo bi razmotriti velike rasepe u onome što bi se moglo nazvati društvenim prisvajanjem govora. Vaspitanje je uzalud bilo zakonit instrument kome svaka individua u društvu kao stoje naše može da pristupi bilo kom tipu govora - dobro znamo da to vaspitanje, u svojoj raspodeli, u onom što ono omogućava i sprečava, sledi društvene protivrečnosti i borbe. Svaki sistem vaspitanja je jedan politički način da

se održi ili izmeni prisvajanje govora, sa znanjima i moćima koja im oni donose.

Jasno mi je da je sasvim apstraktno izdvajati, kao što sam ja to upravo učinio, rituale reči, društva govora, doktrinarnih grupa i društvenih usvajanja. Većim delom vremena, one se vezuju jedne za druge i konstituišu svojevrsna velika zdanja, koja osiguravaju raspodelu subjekata koji govore u raznim tipovima govora, i pripadanje govora uz izvesne kategorije subjekata. Jednom rečju, u pitanju su velike procedure pokoravanja govora. Najzad, šta je jedan sistem obrazovanja ako ne ritualizacija reči; ako ne kvalifikacija i vezivanje uloga za subjekte koji govore; ako ne konstituisanje doktrinarnih ili bar šire grupe, ako ne raspodela i prisvajanje govora sa njegovim moćima i zanimanjima? Staje "pismo" ("pisaca"), ako ne sličan sistem zavisnosti, koji možda dobija unekoliko različite oblike, no čija su velika skandiranja ipak analogna? Zar pravni sistem, institucionalni sistem medicine ne čine, bar u nekom svom aspektu, slične sisteme pokoravanja govora?

Pitam se nije li izvestan deo filozofskih tema nastao zato da odgovori na ove igre ograničavanja i isključivanja, i da ih - možda - pojača.

Prvo da im odgovori, predlažući idealnu istinu kao zakon govora i imanentnu racionalnost kao princip njihovog odvijanja, uvodeći isto tako etiku saznanja, koja istinu obećava samo po želji istine same i uz moć da se ova misli.

Zatim da ih pojača osporavanjem koje se ovoga puta odnosi na specifičnu realnost govora en général.

Od vremena kada su igre i aktivnost sofista bili isključeni, otkako su, s manje ili više sigurnosti, ućutkani njihovi paradoksi, čini se da se zapadna misao starala da govoru ostavi što je moguće manje mesta između misli i reči, čini se da je ona bdila nad tim da govoriti izgleda samo kao izvestan dodatak između misliti i pričati: to bi bila misao obučena u znake i kroz reči učinjena vidljivom, ili, obratno, to bi bile prave strukture jezika uvučene u igru proizvođački efekat smisla.

Ova vrlo stara elizija* realnosti govora u filozofskoj misli uzela je razne oblike u toku istorije. Našli smo je, nedavno, u vidu raznih nama bliskih tema.

Možda tema subjekta osnivača omogućuje da se elidira realnost govora. Subjekt osnivač je u stvari zadužen da svojim težnjama direktno animira prazne forme jezika: on u intuiciji zahvata - kroz gustinu ili inerciju praznih stvari - smisao koji je tu položen: on isto tako, izvan vremena, osniva horizonte značenja koje će istorija zatim samo eksplicirati, i gde će stanovišta nauke, deduktivni skupovi, na kraju naći svoju osnovu. U svom odnosu prema smislu subjekt osnivač raspolaze znacima, obeležjima, tragovima, slovima. Ali on nema potrebu da ih pokaže, da bi prešao jedinstvenu instancu govora.

Analognu ulogu igra tema suočena ovoj, tema izvornog iskustva. Ona pretpostavlja da su na nivou iskustva, pre no što su mogla da se osveste u formi jednog *cogito*, prethodna značenja, u izvesnu ruku već rečena, obišla svet, rasporedila ga svud oko nas i od početka igre ga otvorila za jednu vrstu primitivnog ispitivanja. Tako bi prvo saučesništvo sa svetom zasnovalo za nas mogućnost da se govori o njemu, u njemu, da se on potkrepi i imenuje, da se on proceni i da se najzad upozna u obliku istine. Ako ima govora, šta bi on mogao biti, u svojoj legitimnosti, doli diskretno čitanje? Stvari već šapuću smisao koji naš jezik treba samo da probudi; a ovaj jezik, od svoga najrudimentarnijeg projekta, već nam je govorio o jednom biću čije je on nervno tkivo.

Mislim da je tema univerzalnog posredovanja još jedan način da se izvrši elizija realnosti govora. I to uprkos prividnom izgledu. Jer se čini, na prvi pogled, da se sam govor stavlja u centar spekulacije, da bi se svuda našlo kretanje jednog logosa koji singularnosti uzdiže da koncepta i neposrednoj svesti omogućuje da najzad razotkrije racionalnost sveta. No ovaj logos, pravo govoreći, je samo već sadržani govor, ili, bolje rečeno, to su same stvari i događaji koji sebe opskrbuju govorom, razvijajući tajnu vlastite suštine. Govor nije ništa više no ogledanje istine koja se pred sopstvenim očima rađa: i kada najzad sve može da dobije oblik govora, kada sve može da se kaže i da se govor povodom svega kaže, to je zato što sve stvari - pošto su ispoljile i razmenile svoj smisao - mogu da se vrate u ćutljivu interiornost svesti po sebi.

* Elizija: izbacivanje; izostavljanje vokala u govoru (prim. ured.).

Dakle, bilo u filozofiji subjekta osnivača, bilo u filozofiji prvobitnog iskustva ili u filozofiji univerzalnog posredovanja, govor je samo igra, u prvom slučaju pisma, u drugom čitanja, u trećem razmene, a ova razmena, čitanje, pismo uvek uvode u igru samo znake. Na taj način govor se poništava u svojoj realnosti, stavljajući se na raspolaganje značenju.

Koja je civilizacija - naizgled - više od naše poštovala govor? Gde su mu više i bolje odavati počast? Gde su ga, čini se, radikalnije i bolje oslobađali prisila i univerzalizovali ga? Međutim, meni se čini da se pod ovim prividnim štovanjem govora, pod ovom prividnom logofilijom, krije jedna vrsta straha. Sve se odvija kao da su zabrane, barikade, pragovi i granice bili tako raspoređeni da se velikim širenjem govora bar delimično može upravljati tako da se njegovo bogatstvo sa svoje najopasnije strane rastereti i da se njegov kaos organizuje prema oblicima koji mogu da izbegnu ono što se najmanje može kontrolisati. U našem društvu bez sumnje postoji, a verujem i u svim drugim - no prema različitom profilu i naglašavanju - jedna duboka logofobija, vrsta gluvog straha od ovih događaja, od ove mase rečenih stvari, od ovih izjava, od svega što tu može biti nasilno, diskontinuirano, kavgađijski haotično i opasno, od sveg ovog neprestanog i razuzdanog mrmljanja govora.

I ako želimo, ne kažem da ovaj strah izbrišemo, već da ga analiziramo u njegovim uslovima, njegovoj igri i njegovim efektima, mislim da se treba resiti na tri odluke kojima se danas naša misao pomalo suprotstavlja i koje odgovaraju trima gru-

pama funkcija na koje ću podsetiti: ponovo staviti u pitanje našu volju za istinom, vratiti govoru njegov karakter događaja i, najzad, uzdići suverenitet značenjskog.

Takvi su pokušaji, ili, bolje rečeno, neke od tema što rukovode radom koji bih ovde u narednim godinama hteo da obavim. Odmah bi se mogli izložiti neki metodski zahtevi koji prate ove teme.

Pre svega, princip *preokretanja*: onde gde, prema tradiciji, postoji verovanje da će tu biti izvor govora, princip njegovog obilja i kontinuiteta, u ovim figurama što čini se igraju pozitivnu ulogu, kao što su uloge autora, discipline, volje za istinom, treba prevashodno upoznati negativnu ulogu razdvajanja i razređivanja govora.

Međutim, kad se ovi principi razređivanja obeleže, kada prestanemo da ih smatramo fundamentalnom i kreativnom instancom, šta ćemo ispod njih da nađemo? Treba li prihvatiti virtualnu punoću sveta neprekinutih govora? Ovde bi trebalo uvesti druge metodske principe.

Princip *diskontinuiteta*: to što postoje sistemi razređivanja, ne znači da ispod njih postoji veliki, neograničeni govor, kontinuiran i čutljiv, koji će oni suzbiti i potisnuti, a koga ćemo mi morati da probudimo, obnavljajući mu reč. Obilazeći svet i uplićući sve njegove oblike i sve njegove događaje, ne treba da zamišljamo jedno nerečeno i nemisleće, bilo da se radi o naglašavanju ili najzad o mišljenju. Govore

treba tretirati kao diskontinuirane prakse, koje se ukrštaju, nekad suprotstavljaju, ali isto tako, i uzajamno ne poznaju ili isključuju.

Princip *specifičnosti*: govor ne treba razrešiti u igri prethodnih značenja; ne treba umišljati da nam svet okreće čitljivo lice koje mi treba samo da dešifrujemo; on nije saučesnik našeg saznanja; ne postoji pre-diskurzivno providenje koje nam ga, u našu korist, stavlja na raspolaganje. Govor treba shvatiti kao nasilje koje mi činimo nad stvarima, u svakom slučaju kao praksu koju im mi namećemo; a upravo u ovaj praksi događaji govora nalaze princip svoje regularnosti.

Četvrto pravilo, *eksterioriteta*: ne ići od govora ka njegovom unutarnjem i skrivenom jezgri, ka srcu misli ili značenja koje bi se u njemu manifestovalo; već, počev od samog govora, od njegove pojave i njegove regularnosti, ići ka spoljnim uslovima njegove mogućnosti, prema onome što podstiče aleatorni niz ovih događaja i što im učvršćuje ograde.

Četiri pojma trebaju dakle da analizi ponude regulativni princip: pojam događaja, niza, regularnosti, uslova mogućnosti. Oni se, tačku po tačku, suprotstavljaju: događaj kreaciji, niz jedinstvu, regularnost originalnosti, a uslov mogućnosti značenju. Ova četiri poslednja pojma (značenje, originalnost, jedinstvo, kreacija) u neku su ruku dosta uopšteno dominirali tradicionalnom istorijom ideja, gde se, uz zajedničko slaganje, tražila poenta kreacije, jedinstva delà, epoha ili tema, znak individualne originalnosti, beskrajno blago zakopanih značenja.

Dodao bih samo dve primedbe. Jedna se odnosi na istoriju. Često se savremenoj istoriji pripisuje da je uzdigla preimućstva koja su nekada davana pojedinačnom događaju i da je učinila da se pojave strukture dugog trajanja. Svakako. Ipak, nisam siguran da bi istoričari trebalo da rade u tom pravcu. Ili, pak, ne mislim da između obeležavanja događaja i analize dugog trajanja postoji nešto kao inverzan uzrok. Naprotiv, čini se da baš do krajnjih granica, sužavajući zrno događaja, gurajući moć odlučivanja istorijske analize do kraja, do notarskih akata, da parohijskih registara, da lučkih arhiva iz godine u godinu, iz nedelje u nedelju - vidimo kako se ocrtavaju, iznad bitaka, dekreta, dinastija ili skupština, masivni fenomeni vekovnog ili viševekovnog domašaja. Istorija, takva kakva se danas praktikuje, ne odvrća svoj pogled od događaja; naprotiv, ona im neprestano širi polje; ona im stalno pronalazi nova staništa, više površinska ili dublja; ona iz njih neprestano izdvaja nove skupove gde su oni ponekad brojni, prostrani i uzajamno razmenljivi, povremeno retki i odlučni: od kvazi svakodnevnih varijacije cena ide se do stogodišnjih inflacija. Ali ono što je važno, to je da istorija jedan događaj ne razmatra a da ne definiše niz kojeg je deo, a da ne specifikuje način analize iz koga on proističe, a da ne zahteva da spozna pravilnost fenomena i granice verovatnoće njihovog izbijanja, a da se ne zapita o varijacijama, pregibima i izgledu krivulje, ne želeći da odredi uslove od kojih oni zavise. Naravno, istorija već odavno ne traži da shvati događaje igrom uzroka i posledica u bezličnom jedinstvu velike budućnosti, široko homogenizovane i čvrsto hijerarhijski ustrojene: ali ne zato da bi pronašla prethodne, tuđe strukture,

neprijateljske događaju. Već da bi zasnovala razne, uzajamno ukrštene nizove, često divergentne no ne autonomne, koji dopuštaju da se zacrta "mesto" događaja, rubovi njegovog domena, uslovi njegove pojave.

Fundamentalni pojmovi koji se sad nameću nisu više pojmovi svesti i kontinuiteta (sa odgovarajućim problemima slobode i kauzaliteta), to nisu ni pojmovi znaka i strukture. To su pojmovi događaja i niza, sa igrom pojmova koji su sa njima povezani: pravilnost, aleatoričnost, diskontinuitet, zavisnost, preobražaj; takvim spojem ova analiza govora na koju ja mislim artikuliše se svakako ne prema tradicionalnoj tematici koju jučerašnji filozofi još uzimaju kao "živu" istoriju, već prema efektivnom radu istoričara.

Ali, ovim ta analiza postavlja filozofske i teorijske probleme, koji su jamačno i teški. Ako govore treba prvo razmatrati kao skupove diskurzivnih događaja, kakav status treba dati ovom pojmu događaja koji su filozofi tako retko razmatrali? Naravno, događaj nije ni supstanca ni slučajnost, ni kvalitet ni proces; događaj ne spada u tela. A, ipak, on nije nematerijalan; on uvek izaziva posledice na nivou materijalnosti, on je uvek posledica na tom nivou; on ima svoje mesto koje je u relaciji, koegzistenciji, disperziji, raščlanjivanju, akumulaciji, selekciji materijalnih elemenata; on uopšte nije čin ili svojstvo tela; on izbija kao posledica iz i u materijalnoj disperziji. Recimo da filozofija događaja treba da krene napred, u pravcu materijalizma bestelesnog, na prvi pogled paradoksalnog.

S druge strane, ako diskurzivne događaje treba razmatrati prema nizovima homogenim, ali diskontinuiranim jednih u odnosu na druge, kakav status treba dati ovom diskontinuiranom? Ne radi se, svakako, ni o sukcesiji vremenskih trenutaka, niti o mnoštvu raznih mislećih subjekata; radi se o cenzurama koje kidaju trenutak i rastvaraju subjekt u mnoštvenosti mogućih pozicija i funkcija. Ovakav diskontinuitet obara i poništava najmanje jedinice koje se tradicionalno priznaju ili najteže opovrgavaju: trenutak i subjekt. A ispod njih, nezavisno od njih, treba zamisliti sve diskontinuirane nizove relacija koje ne spadaju u sukcesiju (ili simultanost) u jednoj (ili u mnogim) svesti; treba razraditi - izvan filozofija subjekta i vremena - teoriju diskontinuiranih sistematičnosti. Najzad, ako je istina da ovi diskurzivni i diskontinuirani nizovi imaju svaki, u određenim granicama, svoju regularnost, onda više nije moguće zasnovati, među elementima koji ih konstituišu, veze mehaničkog kauzaliteta ili idealne nužnosti. Treba prihvatiti uvođenje aleatoričnosti kao kategorije u proizvodnju događaja. I ovde se oseća odsustvo teorije koja omogućava da se misle odnosi slučaja i misli.

U ovom tananom odvajanju, u ovom laganom pomicanju koje se preporučuje u istoriji ideja i koje se sastoji u tome da se ne raspravljaju sadržaji koji mogu stajati iza govora, već da se razmatraju govori kao pravilni i distinktivni nizovi događaja, plašim se da u njemu ne prepoznam jednu malu (i odurnu možda) mašineriju koja omogućava da se u sam koren misli uvede *slučaj*, *diskontinuirano* i *materijalnost*. Trostruka opasnost koju određena forma istorije pokušava da otkloni pripovedajući kontinuu-

irano odvijanje idealne nužnosti. Tri pojma koja bi morala omogućiti da se za praksu istoričara veže istorija misaonih sistema. Tri pravca koja će morati da sledi teorijsko razrađivanje.

Sledeći ove principe i upućujući se prema ovom horizontu, analize koje nameravam da izvršim raspoređuju se prema dva skupa. S jedne strane, "kritički" skup koji uvodi princip preokretanja: pokušati da se zacrtaju oblici isključivanja, ograničavanja, prisvajanja, o kojima sam maločas govorio; pokazati kako su se oni formirali, da bi odgovorili na koje potrebe, kako su se izmenili i premetili, kakvu prisilu su u stvari izvršili, u kojoj meri su se obrnuli. S druge strane, "genealoški" skup koji uključuje druga tri principa: kako su se formirali preko, uprkos, ili uz podršku ovih sistema prisile, nizovi govora; šta je bila specifična forma svakog, te koji su bili uslovi njenog pojavljivanja, rasta, variranja.

Kritički skup prvo. Prva grupa analiza trebalo bi da se odnosi na ono što sam označio kao funkcije isključivanja. Jednom sam proučavao jednu od tih funkcija, i to u određenom periodu: radilo se o podeli između ludila i razuma, u klasičnom dobu. Trebalo bi zatim proučiti sistem zabranjenog u jeziku: onaj seksualiteta od XVI do XIX veka; videlo bi se kako se on, umesto da se srećno i progresivno briše, premešta i na nov način artikuliše polazeći od verske prakse, gde su zabranjena ponašanja bila imenovana, klasifikovana, poredana po hijerarhiji, i to na najeksplicitniji način, sve do pojavljivanja

(u početku vrlo stidljivog, vrlo zakasnelog) seksualne tematike u medicini i psihijatriji XIX veka. Ovo su samo vrlo simbolični nagoveštaji, ali možemo računati na to da zabranjeno nije uvek zauzimalo mesto koje mu zamišljamo.

Odmah zatim, pozabaviću se trećim sistemom isključivanja. I obradiću ga na dva načina. S jedne strane, pokušao bih da naznačim kako je on nastao, ali i kako je bio ponavljan, ponovo vođen, premeštan ovaj izbor istine unutar koga smo uhvaćeni i koga neprestano obnavljamo; počecu od sofističkog doba, od njegovog nastanka sa Sokratom, ili bar sa platonovskom filozofijom - da bih video kako se efikasni, ritualni govor, govor koji ima moć i opasan je, kako se malo pomalo usmerio na jednu podelu između istinitog i lažnog govora. Zatim bih se skoncentrisao na razdoblje XVI i XVII veka, na epohu u kojoj se, naročito u Engleskoj, javlja jedna nauka pogleda, opservacije, konstatacije, izvesna prirodna filozofija koja se sigurno ne može izdvojiti od uvođenja novih političkih struktura, kao i od religiozne ideologije: zasigurno jedan novi oblik volje za znanjem. Najzad, treća tačka bio bi početak XIX veka, sa velikim, zasnivačkim potezima moderne nauke, formiranje industrijskog društva i pozitivistička ideologija koja ga prati. Tri vrha u morfologiji naše volje za znanjem, tri etape našeg filistejstva.

Voleo bih da isto pitanje još jednom pretresem, ali pod drugim uglom: izmeriti efekat jednog govora sa naučnim pretenzijama - medicinskog, psihijatrijskog, sociološkog - na skup govora i propisujućih praksi koje čine krivični sistem. Proučavanje psi-

hijatrijskih ekspertiza i njihove uloge u krivičnosti poslužilo bi kao polazna tačka i kao osnovna građa za ovu analizu.

Trebalo bi analizirati, takođe u ovoj kritičkoj perspektivi ali na drugom nivou, procedure ograničenja govora, među kojima sam maločas napomenuo princip autora, komentara i discipline. Mogli bismo započeti neka proučavanja u ovom smislu. Mislim, na primer, na jednu analizu koja bi se odnosila na istoriju medicine od XVI do XIX veka, radilo bi se ne toliko o tome da se navedu učinjena otkrića ili ostvareni koncepti već da se ponovo shvati, u konstrukciji medicinskog govora, ali i u svakoj instituciji koja ga podržava, prenosi, jača - kako je bio uveden princip autora, princip komentara, princip discipline. Istražiti kako se ostvarivao princip velikog autora: svakako Hipokrata i Galijena, ali i Paracelzusa, Sidenhajma ili Berhava; kako se vršila, još duboko u XIX veku, praksa aforizma i komentara, kako je, malo pomalo, bila zamenjivana praksom slučaja, sabiranja slučajeva, kliničkog proučavanja na konkretnom slučaju. Najzad, prema kome modelu je medicina pokušala da se konstituiše kao disciplina, oslanjajući se pre svega na prirodne nauke, zatim na anatomiju i biologiju.

Trebalo bi takođe razmotriti način na koji su književna kritika i istorija u XVIII i XIX veku stvorile ličnost autora i lice delà, koristeći, menjajući, premeštajući postupke religiozne egzegeze, biblijske kritike, hagiografije, istorijskih i legendarnih "žitija", autobiografije i memoara. Jednoga dana moraće se proučiti i uloga koju dr Frojd igra u psihoanalitičkom umeću, koja je sigurno mnogo

drugačija od uloge koju može odigrati autor na polju filozofskog govora (bio on, kao Kant, na izvoru jednog drugačijeg načina filozofiranja).

Eto, dakle, nekoliko projekata za kritički aspekt pokušaja, za analizu instanci diskurzivne kontrole. Što se tiče genealoškog aspekta, on se odnosi na stvarno formiranje govora, bilo unutar granica kontrole, bilo spolja, bilo - najčešće - s obe strane razgraničenja. Kritika analizira procese razređivanja, ali i ponovnog grupisanja i unifikacije govora; genealogija proučava njihovo formiranje, u isti mah disperzno, diskontinuirano i pravilno. Istinu govoreći, oba zadatka nikada nisu potpuno razdvojiva; ne postoje, s jedne strane, forme odbacivanja, isključivanja, ponovnog grupisanja ili pripajanja: a zatim, s druge strane, na dubljem nivou, spontano izbijanje govora koji se, odmah posle ili pre njihovog ispoljavanja, podvrgavaju selekciji ili kontroli. Regularno formiranje govora može da integriše, u izvesnim uslovima i do izvesne tačke, procedure kontrole (ono što se, na primer, dešava kada jedna disciplina dobija oblik i status naučnog govora), i, obrnuto, vidovi kontrole mogu da se otelotvore unutar diskurzivne formacije (što je slučaj sa književnom kritikom kao konstitutivnim govorom autora), tako da svaki kritički pokušaj, stavlajući u pitanje instance kontrole, treba da analizira u isti mah diskurzivne pravilnosti kroz koje se one formiraju i da svaka genealoška deskripcija treba da ima u vidu granice koje postoje u stvarnim formacijama. Između kritičkog i genealoškog poduhvata, razlika nije toliko u predmetu ili u domenu već je ona tačka napada, perspektive, delimitacije.

Maločas sam podsetio na jedno moguće izučavanje: izučavanje zabranjenog u govoru seksualnosti. Bilo bi teško, i u svakom slučaju apstraktno, voditi ovo izučavanje ne analizirajući istovremeno skupove govora - književne, religiozne i etičke, biološke i medicinske, kao i pravne gde je seksualnost u pitanju i gde se ona nalazi imenovana, opisana, metaforična, objašnjena, procenjena. Daleko od toga da smo konstituisali jedinstven i pravilan govor o seksualnosti: možda to nikada nećemo ni uspeti i možda u tom pravcu i ne idemo. Nije važno. Zabrana nema isti oblik i istu ulogu u književnom govoru i u govoru medicine, psihijatrije i toka svesti. I, obratno, te različite diskurzivne regularnosti ne jačaju, ne ocrtavaju i ne razmeštaju zabrane na isti način. Dakle, proučavanje se neće moći provesti drugačije no prema mnoštvu nizova gde zabrane, koje su bar delimično različite, u svakom počinju da funkcionišu.

Isto tako bi se mogli razmatrati i nizovi govora koji se, u XVI i XVII veku, odnose na bogatstvo i siromaštvo, novac, proizvodnju, trgovinu. Tu imamo posla sa skupovima veoma heterogenih iskaza koje su formulisali bogati i siromašni, naučnici i neznanice, protestanti ili katolici, kraljevski oficiri, trgovci ili moralisti. Svaki ima svoju formu pravilnosti, kao i svoje sisteme prinude. Nijedan od njih ne oblikuje tačno unapred ovu drugu formu diskurzivne regularnosti koja će dobiti vid jedne discipline što će se nazvati "analizom bogatstva", zatim "političkom ekonomijom". Ipak, polazeći upravo od njih, formirala se jedna nova pravilnost, preuzimajući ili isključujući, opravdavajući ili odbacujući ove ili one od njegovih iskaza.

Trebalo bi misliti i na izučavanje koje bi se usmerilo na govore o nasleđu, takvi kakvi se mogu naći, razmerno razdeljeni i rasuti sve do početka XX veka, kroz discipline, opservacije, tehnike i razna uputstva; onda bi se pokazalo kakvom su se igrom artikulacije ovi nizovi na kraju krajeva ponovo sastavili u vidu genetike - epistemološki koherentne i institucionalno priznate. Taj posao je upravo obavio Fransoa Žakob, sa sjajem i veštinom kojoj nema ravne.

Na taj način, kritičke deskripcije i genealoške deskripcije moraju se uzajamno izmenjivati i oslanjati jedne na druge. Kritički deo analize pripaja se uz sisteme obavljanja govora; on pokušava da pronade i ocrta ove principe raspoređivanja, isključivanja, razređenosti govora. Recimo - poigravši se recima - da on praktikuje marljivu neusiljenost. Genealoški deo analize se opet pripaja uz nizove efektivnog formiranja govora: on pokušava da je zahvati u njenoj moći potvrđivanja, a pod ovim ne podrazumevam moć koja bi se suprotstavila moći negiranja već sposobnost da se konstituišu domeni predmeta povodom kojih će se moći potvrditi ili poricati istinite ili lažne pretpostavke. Nazovimo ove domene predmeta pozitivitetima, i recimo - uz drugu igru reči da - ukoliko je kritički stil studiozna neusiljenost, genealoško nezadovoljstvo biće stil srećnog pozitivizma.

Mora se, u svakom slučaju, podvući bar jedna stvar: na taj način shvaćena analiza govora ne razotkriva univerzalnost jednog smisla, ona obelodanjuje igru nametnute oskudice, uzfundamentalnu moć afirmacije. Oskudica i potvrđivanje, najzad oskudi-

ca afirmacije a nikako kontinuirana velikodušnost smisla, nikako monarhija značenjskog.

A sada neka oni koji imaju praznina u svom rečniku kažu - ukoliko im to lepo zvuči a ne nešto govori - da je ovo strukturalizam.

Istraživanja koja sam hteo da vam naznačim ne bih mogao preduzeti - to dobro znam - da se nisam pomagao obrascima i uporištima. Mnogo dugujem gospodinu Dimezilu, pošto me on podstakao na rad u dobu kada sam još verovao daje pisati zadovoljstvo. Ali, mnogo dugujem i njegovom delu: neka mi on oprostí ako sam ove tekstove koji su njegovi udaljio od njihovog smisla i odvratio od njihove strogosti; on me naučio da analiziram unutrašnju ekonomiju jednog govora potpuno drugačije od metoda tradicionalne egzegeze ili lingvističkog formalizma, on me naučio da odredim položaj jednog govora prema drugom, igrom poređenja, sistemom funkcionalnih korelacija; on me naučio kako da opišem transformacije jednog govora i odnose prema instituciji. Ako sam sličnu metodu hteo da primenim na govore sasvim drugačije od legendarnih ili mitskih priča, ideja mi je sigurno pala na um posredstvom radova istoričara nauke, naročito gospodina Kangilema. Njemu dugujem što sam shvatio da se istorija nauke apsolutno ne mora uzeti u alternativni: hronika otkrića, ili opisi ideja i mišljenja koji iverice nauku iz aspekta njene neodređene geneze, ili iz aspekta njenih spoljašnjih ponovnih padova - već da se istorija nauke može i mora stvarati kao iz jednog skupa, u isti mah koherentnog i preobrazivog,

teorijskih modela i konceptualnih instrumenata.

Ipak, mislim da mnogo dugujem i Žanu Ipolitu. Znam da je, u očima mnogih, njegovo delo u Hegelovom carstvu i da cela naša epoha, bilo preko logike ili preko epistemologije, pokušava da pobegne od Hegela: i ono što sam ja maločas kazao o govoru uopšte nije verno hegelovskom logosu.

Međutim, stvarno izmaći Hegelu pretpostavlja tačnu procenu šta bi nas koštalo da se od nje ga odvojimo: to pretpostavlja da znamo dokle se Hegel - možda lukavo - nama približio; to pretpostavlja da znamo, u onom što nam dopušta da mislimo protiv Hegela, ono što je još hegelovsko; i da izmerimo u čemu je naše odvratanje od njega možda još jedno lukavstvo koje nam on suprotstavlja i na čijem kraju nas očekuje smiren, negde na nekom drugom mestu.

Zato, ako je više nas dužno Ž. Ipolitu, to je stoga stoje on neumorno, za nas i ispred nas, prešao onaj put kojim se udaljava od Hegela, uzima distanca, i kojim se pred njim nalazimo iznova, ali drugačije, opet prisiljeni da ga ponovo napustimo.

Žan Ipolit se prvo pobrinuo da ponudi prisustvo ove velike, unekoliko fantomske Hegelove senke, koja kruži još iz XIX veka i sa kojom se nejasno borilo. On je Hegela učinio prisutnim prevodom *Fenomenologije duha*; a da je Hegel stvarno prisutan u ovom francuskom tekstu, svedoči i to da je on otišao Nemcima da ih konsultuje, da bi bolje shvatio ono što je, bar u trenutku, postojalo kao nemačka verzija.

Međutim, od ovog teksta Žan Ipolit je potražio i prešao sve puteve, kao da je njegov nemir bio: može li se još filozofirati tamo gde Hegel više nije moguć? Može li još postojati filozofija koja nije hegelovska? Nije li nužno ne-filozofsko ono što je u našem mišljenju ne-hegelovsko? Tako da on, od Hegelovog prisustva koje nam je ovako pružio, nije hteo da napravi samo jednu pedantnu istorijsku deskripciju: on je od toga hteo da napravi šemu iskustva savremenosti (da li je na hegelovski način moguće misliti nauke, istoriju, politiku, i patnju svakodnevice?), i obrnuto, od naše savremenosti hteo je da napravi dokaz hegelovstva, i - time - i filozofije. Za njega je odnos prema Hegelu bio mesto iskustva, suočavanja gde nikada nije bilo sigurno da li će filozofija izaći kao pobednik. Hegelovskim sistemom on se uopšte nije služio kao jednim sigurnim univerzumom već je u njemu video krajnji rizik koji je filozofija preuzela.

Otud, mislim, potiču izmene koje je ona napravila, ne unutar hegelovske filozofije već na njoj, i to na filozofiji takvoj kakvu je Hegel zamišljao: otud potiče i čitava inverzija tema. Žan Ipolit je filozofirao na fondu jednog beskonačnog horizonta, jednog pokušaja bez roka: umesto da filozofiju shvati kao totalitet koji je najzad sposoban da sebe misli i shvati u kretanju koncepta, njegova filozofija je uvek bila budna, a nikada spremna da se dovrši. Napor bez roka, dakle napor koji se uvek ponovo započinje, predodređen za paradoks i formu ponavljanja: filozofija, kao nedostižna misao totaliteta, bila je za Z. Ipolita ono što je on mogao ponavljati u krajnjoj nepravilnosti iskustva; to je bilo ono što se daje i što se ponovo otkriva kao pitanje koje

život stalno ponovo preuzima, u smrti, u sećanju: tako je on hegelovsku temu dovršenja samosvesti preobražavao u temu ponavljajućeg upita. Ali, pošto je bila ponavljanje, filozofija nije kasnila za pojmom. Ona nije htela da prosledi gradnju apstrakcije, ona je uvek morala da se drži u pozadini, da prekine sa svojim uobičajenim opštostima i da ponovo dođe u dodir sa ne-filozofijom: ona mora što je moguće više da se približi, ne onome što je okončava već onom što joj prethodi, onom što njena uznemirenost nije još probudila. Ona mora da ih ponovo preuzme, ne da bi ih svela već da bi ih mislila: jedinstvenost istorije, regionalne racionalnosti nauke, dubinu sećanja i svesti. Takođe se javlja tema prisutne, nemirne, filozofije pokretljive celom dužinom svoje dodirne linije sa nefilozofijom, koja ipak samo njom postoji, otkrivajući smisao koji ova nefilozofija ima za nas. No, ako se ona sastoji samo u ovom ponavljanom dodiru sa nefilozofijom, šta je početak filozofije? Da li je ona već tu, tajno prisutna u onome što nije ona, počinjući da se formuliše u pola glasa, u mrmljanju stvari? Ali, otada, možda filozofski govor nema svoj *raison d'être*? Ili, pak, treba li ona da odpočne na osnovi istovremeno dvosmislenoj i apsolutnoj? Tako vidimo kako se hegelovska tema kretanja svojstvenog neposrednom zamenjuje temom osnove filozofskog govora i njegove formalne strukture.

Najzad, i poslednji preokret koji je Žan Ipolit izvršio u hegelovskoj filozofiji: ako filozofija odista mora početi kao apsolutni govor, šta biva sa istorijom i šta je taj početak koji počinje sa jedinstvenom individuom, u jednom društvu, u jednoj društvenoj klasi, usred borbi?

Ovih pet izuma, vodeći hegelovsku filozofiju do krajnje granice, čineći da ona bez svake sumnje pređe na drugu stranu vlastitih granica, skupljaju jednu po jednu velike, grandiozne figure moderne filozofije, koje Ž. Ipolit nije prestao da suočava sa Hegelom: Marksa sa pitanjima istorije, Fihtea sa problemom apsolutnog početka istorije, Bergsona sa temom dodira sa nefilozofijom, Kjerkegora sa problemom ponavljanja istine, Huserla sa temom filozofije kao beskrajnog zadatka povezanog sa istorijom naše racionalnosti. A, s onu stranu ovih filozofskih figura, opažamo čitave oblasti znanja koje je Žan Ipolit inicirao oko svojih sopstvenih pitanja: psihoanalizu sa čudnom logikom želje, matematiku i formalizaciju govora, teoriju informacije, i njenu primenu u analizi živog, ukratko sve oblasti od kojih se, polazeći, može postaviti pitanje jedne logike i jedne egzistencije koje ne prestaju da vezuju i razvezuju svoje veze.

Mislim da ovo delo, zacrtano u nekim glavnim knjigama, ali još više uvedeno kroz istraživanja - u obrazovanje, stalnu pažnju, u svakodnevnu budnost i plemenitost, u odgovornost naizgled administrativnu i pedagošku (to će reći, u stvari, dvostruko političku), da je ovo delo raslo, formulisalo najfundamentalnije probleme naše epohe. Brojni smo mi koji mu moramo biti beskrajno zahvalni.

Pošto sam, nema sumnje, od njega uzajmio smisao i mogućnost onoga što činim, pošto mi je osvetlio ono što sam ja pokušavao naslepo - želeo sam da svoj rad stavim pod njegov znak i da svoje projekte predstavim misleći na njega. Prema njemu, prema nedostatku u kome u isti mah osećam

njegovo odsustvo i vlastiti neuspeh - ukrštaju se pitanja koja danas sebi postavljam.

Pošto mu toliko dugujem, vaš izbor da me pozovete da ovde predajem dobrim delom osećam kao počast koju njemu ukazujete. Duboko sam vam zahvalan i za ono što se u tom izboru odnosi na njega. Ako se ne osećam dostojan da ga sledim, ipak znam da, ako nam je sreća mogla biti data, ja sam, večeras, bio ohrabren njegovom milošću.

Sada bolje shvatam zašto sam imao toliko teškoća da maločas počnemo. Sada znam čiji sam glas hteo da mi prethodi, da me nosi, da me pozove da govorim i da se nastani u mom vlastitom govoru. Znam zastoje bilo tako opasno uzeti reč, pošto sam je uzeo na mestu odakle sam njega slušao i gde njega nema sada - da mene čuje.

Sa francuskog prevela Eleonora Prohić

Naslov izvornika: *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971; ovaj prevod preuzet iz: *Pregled*, oktobar 1971, godina LXI, broj 10.

UBISTVA O KOJIMA SE PRIČA

Memoari Pjera Rivijera dolaze nam nakon skoro sto pedeset godina, kao jedan veoma čudan tekst. Sama njegova njegova lepota bila bi i danas dovoljna da ga zaštiti. Loše se branimo od pomisli da je bio potreban jedan i po vek nagomilanih i preobraženih iskustava, kako bi ga na kraju mogli razumeti, u najmanju ruku čitati i to još uvek, tako malo i tako loše. Tokom jedne istrage i procesa iz 1830. godine, kako je uopšte i mogao biti prihvaćen od strane lekara, činovnika i sudija, koji su tu morali naći razloge na osnovu kojih bi presudili o ludilu ili smrti?

Međutim, ipak je bio prihvaćen s jednom izvesnom spokojnošću. Bez sumnje da je u poslednjem trenutku izazvao i čuđenje: onaj kog smatraju u svom selu za neku vrstu *idiotu*, bio je dakle sposoban da piše i razmišlja; onaj koga je štampa predstavila kao *luđaka* i *besomučnika*, napisao je četrdeset stranica objašnjenja. A tokom narednih meseci, tekst je pokrenuo borbu stručnjaka, izazvao neodlučnost sudije, pritiskivao porotu iz Savoia u kasacionom sudu, motivisao pomilovanje uz jemstvo Eskirola, Marka i Orfila, poslužio kao dokument jednom članku "Letopisa o higijeni", u dugoj raspravi o monomaniji*. Zasigurno je pobuđena znatiželja, i puno nejasnoća.

Ali uzevši sve u obzir, bez puno buke zauzeo je mesto među ostalim delovima dosijea. Čini se daje svaki od ovih delova razmatrao zločin, umesto da ga objašnjava i čini jasnijim. Činovništvo zaduženo za istragu, napominjući da je memoar bio tako reći sačinjen zajedno sa zločinom, tražilo je od Rivijera da ga napiše crno na belo, kako bi završio u neku ruku ono što je već bio započeo. Tekst je ubrzo postao, kako se napominje u obustavi odlaganja pred sudom, *drama procesa*. Priča o zločinu niko nije bila za savremenike izvan zločina ili iznad njega; ono što je moralo omogućiti da od toga shvatimo pravi povod bio je element koji je pripadao njegovoj razumnosti. Neki kažu: postoji u *činu* ubistva i u ispričanim detaljima, istih znakova ludila; drugi opet: postoje u samoj *pripremi*, u *okolnosti* ubistva, te u činjenici da je napisano, samih dokaza oštroumnosti. Ukratko, činjenica o ubistvu i pisanju, počinjena delà i ono što je ispričano, ukrštaju se poput elemenata istovetnih po prirodi.

Čini se da su savremenici prihvatili samu Rivijerovu igru: ubistvo i priča o ubistvu su nerazdvojivi. Svi su se mogli dobro zapitati da li je jedno od ovo dvoje, bilo za drugo znak ludila ili dokaz oštroumnosti; niko nije izgledao uistinu iznenađen da je jedan normandijski seljak, koji je jedva znao

Monomanie (fr.) - termin koji je bio u upotrebi u drugoj polovini devetnaestog veka, i koji je u domenu psihijatrije i medicine označavao vid ludila sa suicidalnim sklonostima. Termin se može, između ostalog, naći i kod Dirckema (Dürckheim), u njegovoj studiji o samoubistvu (prim. ur.).

da čita i piše, mogao udvostručiti svoj zločin s jednom sličnom pričom; da je ovo trostruko ubistvo moglo biti isprepletено sa raspravom o ubistvu; da je preduzimajući ubistvo svoje familije, sačinio tekst koji nije bio ni priznanje ni odbrana, nego više deo zločina. Jednom rečju, da je Rivijer mogao biti na oba načina, ali samojednim postupkom, njegov glavni "autor".

Tekst i ubistvo

U Rivijerovom ponašanju, zaista, memoar i ubistvo nisu poredani po nekom jednostavnom hronološkom redosledu: zločin, a zatim priča. Tekst ne govori o delu; ali od jednog do drugog, postoji cela jedna spletkа odnosa; oni se podržavaju, prožimaju jedan drugog u pričanjima koja uostalom nisu prestala da se menjaju.

Ako verujemo Rivijerovom tekstu, memoar je trebao na osnovu prvog plana zaokružiti ubistvo. Pjer Rivijer je zapravo želeo da započne pišući memoare: kao prvo bi došla objava zločina; zatim bi bio opisan život oca i majke, na kraju razlozi postupka. Ovakvim završetkom spisa, ubistvo bi bilo počinjeno; rukopis dakle poslat poštom, a Rivijer bi se na kraju ubio.

Drugi plan: ubistvo više isprepletено sa tekstom, ono je odvojeno, smešteno u spoljašnjost, počinjeno, u isto vreme potisnuto u samu krajnost teksta i na samom kraju izvršeno od strane njega. Rivijer planira da ispriča život njegovih roditelja u memoaru kog će moći svi da čitaju; zatim da napiše tekst koji će pričati o ubistvu koje tek sledi, ono što

on naziva *povodom kraja i početka*; dakle, jedino bi zločin bio počinjen.

Poslednja odluka, koju donosi jer ga koban san odvraća da piše i u neku ruku čini da zaboravi svoje memoare: ubiti, prepustiti se, priznati, zatim umreti. To je odluka koju na kraju i sprovodi u delo. Osim toga, umesto da piše, luta celih mesec dana, pre nego što je uhvaćen i pre nego što je napisao istinitu priču, prepisanu na zahtev činovničkog istražitelja, a posle lažnih izjava. Ako i piše nakon toliko vremena posle ubistva, podvlači dobro daje njegov sastav već unapred bio napisan u njegovoj glavi; ispitao je *većinu svojih reči koje su se javljale*; otud, mada je ubistvo počinjeno, zle i smrtonosne reči bile su tu uzaludno upućene žrtvama. Memoari već unapred sačinjeni u umu.

Tokom ovih promena, tekst i ubistvo su zamenili mesta jednog u odnosu na drugo; tačnije, jedno je potisnulo drugo. Priča o ubistvu, koja je najpre trebala biti na početku uspomena, ovde duboko tone, nestaje; ono mora biti sakriveno tekstom, koji od tada neće pričati o ubistvu i čiji će biti skriveni datak. Uzevši-sve u obzir, najava ubistva smeštena je, ne samo posle memoara, nego posle samog ubistva. Ono se ipak jednim suprotnim učinkom, malo po malo, izvlačilo iz sećanja: predviđeno da dođe posle sastava i da pokrene samo svoje slanje, oslobodilo se i naglo pojavilo na kraju priče samo i prvo, pokrenuto odlukom koja je tu, reč po reč, pisala priču, ne pišući je.

Uzastopni raspored teksta i delà nije u osnovi ništa drugo do faze aktivnosti i stvaranja jedne

nove mašinerije, one o priči-ubistvu. Ubistvo se javlja i kao skriveni projektil, najpre u mašini jedne rasprave, koja se izmiče i postaje nekorisna u pokretu koji je lansira. Nazovimo to mehanizmom "kaliben" ili "samostrel"¹, imenom ovih naprava koje su ujedno i mašine izmišljene od strane Rivijera, reči stvorene, sprave koje lansiraju strele, oružje za gađanje oblaka i ptica, kovanice koje nose smrt i koje prikucavaju divljači za drveća.

Ekvivalentnost oružje-beseda se ispoljava dosta jasno u lutanju ubice posle zločina. Zapravo - ubistvo počinjeno - Rivijer ne objavljuje ono u čemu se i angažovao. Beži, ali ne skrivajući se zaista, uvek na granici između šuma i gradova; čitavih mesec dana je nevidljiv, i to ne usled lukavstva, nego iz čiste sposobnosti njegovog bića za ubistvo, ili zbog sistematskog slepila svih onih koji su ga srećali. Tako dakle odlučuje da napravi samostrel: ovo bi moglo više da posluži... *uloži koju sam ja hteo da igram*; on je taj pečat i priznanje, oružje smrti i palica dvorske lude koju nosi u ruci; on je taj koji ga tera na priznanje nekim čudnim saučesništvom: *A vidiš li, evo ga ijedan što nosi samostrel*. Samostrel je bio poput nemog priznanja, koji se postavio na mesto crne priče podbodene zločinom, i sudbina, koju su prepričavajući učinili slavnom.

A ako je i mogao igrati ovu ulogu, to je možda zato što su se igre Pjera Rivijera, njegova mašta, pozorište, ono što je on nazivao svojim idejama i zamislama, preobrazile jednog dana (da li je to

bio onaj dan kada ga je jedna devojka poljubila u usta?), u besedu-oružje, pesmu-pogrde, verbalističke izume, mašine za *rasvetljavanje uma*, u one naprave smrti kojima stvaramo imena i kojima zakopavamo leš, u ove reči projekte koje ubuduće neće prestajati da izlaze sa njegovih usana i da izbijaju iz njegovih ruku.

Istorija i dnevna štampa

Letak i ubica, ova priča o Rivijeru je vezana, u najmanju ruku, svojom formom za ceo jedan niz pripovedanja koja su sačinjavala narodno sećanje o zločinima. Opširno *izlaganje i objašnjenje o događaju koji se desio 3. juna u Fokteriju* izgleda da se podudara sa toliko drugih priča koje su objavljivane u dnevnoj štampi ulecima iz epohe: *Nesrećan događaj koji se desio u Pale-Rojalu, u Parizu, Opširno izlaganje o dvostrukom ubistvu, Detalji o užasnom zločinu počinjenom nad Poljakinjom iz ljubomore, Tačni detalji o nemogućem zločinu počinjenom u jednoj osamljenoj kući blizu glavnog grada, Retki detalji i okolnosti o nedavnom otkriću dveju osoba koje su pobile iz zatvora u San-Žermen-an-Leju*.

Treba obratiti pažnju na ove reči koje se javljaju toliko često u naslovima dnevne štampe: *detalj, okolnost, objašnjenje, događaj*. One zapravo dobro određuju funkciju te vrste rasprave u odnosu na važnost koju časopisi ili knjige pridaju istim činjenicama: menjati nivo, uvećati proporcije, objasniti samo jedan mali deo priče, omogućiti dnevniku

¹ U originalu stoji: *calibene, albalêtre*. Teško je dati precizan prevod ovih reči, jer se radi o kovanicama Pjera Rivijera. Po njihovom opisu, može se naslutiti daje reč o nekoj vrsti otrova, i samostrela (prim. prev.).

pristup priči. Da bi načinili ovakvu promenu, s jedne strane u pripovedanje treba uvesti: elemente, osobe, imena, delà, dijaloge, objekte kojima obično tu nije mesto, jer toga nisu dostojni ili nisu od neke društvene važnosti; s druge strane, svi ovi elementi koji su na raspolaganju - uprkos njihovom čestom ponavljanju i njihovoj monotoniji - pojavljuju se u ljudskoj psihi kao jedinstveni, retki, izuzetni ili čudni.

Na ovaj način će ovakva pripovedanja moći da igraju ulogu razmenioca između običnog i osobitog, između dnevne štampe i istorije. I u ovoj razmeni se ostvaruju tri osnovne operacije: ono što su ljudi videli svojim očima, i ono što pripovedaju došaptavajući se. Sve one priče koje se prenose duž čitavog sela ili kantona dobijajući čudnu formu, postaju svima podesne za pripovedanje, univerzalno prepisive; evo ih na kraju dostojnih papira za štampu: prelaz ka pisanju. U isto vreme, pripovedanje menja status: to više nije nepouzdanu brbljanje koje se prenosi iz veze u vezu, to je novela, ustaljena jednom zauvek, po svim kanonskim detaljima: primamo je odozgo; vest koja se prenosi preobrazila se u oglas. Otud, konačno, selo ili ulica, sami od sebe i bez spoljašnjih uticaja, zatečeni su kako stvaraju istoriju; a ona za uzvrat obeležava u prolazu datume, mesta i ljude. Nije bilo potrebe da tu bude reči o nekom kralju ili glavešini da bi ih učinili značajnim. Sve ove priče kazuj 4 istoriju bez poglavlara, ispunjenu frenetičnim i samostalnim događajima, istoriju niže od vlasti i koja se upravo ogrešila o zakon.

Odatle i izveštaj o okolini, o suprotstavljanjima, i o povratnosti koje ovi leci uspostavljaju među

izuzetnim vestima, *izvanrednim* delima i velikim događajima ili istorijskim ličnostima. Žuta štampa zapravo priča ne samo o sadašnjim zločinima nego i o epizodama iz bliske prošlosti: carskim bitkama, velikim danima Revolucije ili o Vandejskom ratu iz 1814, osvajanju Alžira zajedno sa ubistvima; Napoleon ili La Rošežakelan zauzimaju mesto pored razbojnika ili šoferà, oficiri patriote pored ljudoždera brodolomnika.

Naizgled, ove dve klase suprostavljene su kao zločin i slava, nejednakost i patriotizam, giljotina i sjaj besmrtnosti. Sećanje na bitke odgovara drugoj strani zakona koja je u sramnoj popularnosti ubistava. Ali oni su toliko bliski, uvek spremni da se ukrste. Nakon svega, bitke ostavljaju trag u istoriji bezimenim ubistvima, dok priča čini samo delove istorije od jednostavnih uličnih borbi. Od jednih do drugih, granica se neprekidno prelazi. A prelazi se zbog jednog privilegovanog događaja: ubistva. Ubistvo je tačka ukrštanja istorije i zločina. Ubistvo je ono što čini ratnike besmrtnima (oni ubijaju, izazivaju ubistva i sami prihvataju rizik da umru); ubistvo je ono što obezbeđuje mračnu slavu kriminalaca (oni su sami, prolivajući krv, rizikovali da budu giljotinirani). Ubistvo uspostavlja dvosmislenost između zakonitog i nezakonitog.

Otuda, bez sumnje, i činjenica da ubistvo za sećanje naroda - takvo kakvo se stvara tokom kruženja novina i druge štampe - predstavlja događaj par excellence. Sa njim se uspostavlja, u ogoljenom obliku, odnos između vlasti i naroda: naređenje ubistva, zabrana ubistva; ginuti, biti pogubljen; dobrovoljna žrtva, nametnuta kazna;

sećanje, zaborav. Ubistvo vreba oko granica zakona, s one i s ove strane zakona, ispod ili iznad, okreće se oko vlasti, čas protiv, čas uz nju. Priča o ubistvu se smešta u opasno područje iz kojeg ono koristi povratnost. Ono dovodi u vezu zabranjeno i potčinjeno, anonimnost i herojstvo; sa njim nečasno delo dodiruje večnost.

Trebalo bi jednom napraviti analizu ovih priča o zločinu i ukazati na njihovo mesto u sećanju naroda. Takve kakve ih nalazimo u XIX veku, one više nemaju za likove pozitivne heroje protiv zakonitosti kakvi su Mandarin i Kartuš. Takođe, one i dalje ne otkrivaju nikakav narodni izraz. Sve novine koje kruže u XIX veku su veoma konformističke i moralne. One su pouka. Brižno vrše podelu između slavnog delà vojnika i sramnog delà ubice. U izvesnom smislu, ope predstavljaju zakon i prenose politički moral koji je u njemu skriven. Pa ipak, njihovim samim postojanjem ove priče slave i jednu i drugu stranu ubistva; njihov univerzalni uspeh ispoljava želju za znanjem i pričom o tome kako su ljudi mogli da ustanu protiv vlasti, kako da prevaziđu zakon, kako su mogli da se izlože smrti počinivši ubistvo.

Dvosmisleno postojanje ovih novina bez sumnje je posledica jedne neme bitke koja se odvijala u danima nakon revolucionarnih borbi i carskih ratova, oko dva prava, možda i manje različita nego što na prvi pogled izgleda: pravo na ubistvo i pravo na izazivanje ubistva, pravo na pričanje i pravo na pripovedanje.

Upravo na temeljima ove mračne borbe Rivijer je ispisao svoju priču-ubistvo, povezavši je tako sa

pričom o žrtvenim i slavnim ubistvima, ili je, pre, svojim rukama počinio istorijsko ubistvo.

Zločin koji se peva

Početkom XIX veka novine su se uglavnom sastojale iz dva delà. Jedan je bio "objektivna" priča o događajima, ispričana od strane nekog anonimnog lica; drugi deo je bila tužbalica zločinca. U ovim čudnim pesmama od optuženog se očekivalo da uzme reč da bi prepričao svoje delo; brzo bi evocirao svoj život, izvukao pouke iz svoje avanture, kajao se, i u trenutku umiranja pozivao nemoguće i milost. 1811. godine, jednoj devetnaestogodišnjoj devojci, koja je ubila svog oca, odrekli su šaku i odrubili glavu na trgu u Melnu. Žuta štampa je dugo prepričavala i menjala priču: jedne novine iz 1836. pripisuju mrtvoj devojci tužbalicu koja počinje ovako:

*Drhtite, osetljiva srca, to vidim,
I moja pojava inspiriše strah,
Da, moja nedela, moji zločini su strašni
I zaslužila sam strogu kaznu s neba.
Umirite se, moja kazna stiže.*

Ove tužbalice imaju nekoliko značajnih osobina. Najpre, upotrebu prvog lica sa versifikacijom i ponekad naznačenom melodijom. Zločin se peva; on je namenjen da kruži od usta do usta; od svakog se očekivalo da može da ga peva kao svoj vlastiti zločin u jednoj lirskoj fikciji (npr. Tužbalica devojke ubice iz Melna se peva kao *Veran Pas*). Zločinac u njoj priznaje svoju grešku; nikako ne beži od svoje krivice, naprotiv, on je objavljuje; priziva na sebe

kaznu koju zaslućuje, uzima na sebe zakon čije posledice prihvata *{Osudjuju me na smrt:// Moja odsećena šaka i odrubljena glava// Uplašiće sve velike zloćince}*. Ne skrivajući se, zloćinac priznaje da je obuzet strahom koji i njemu samom uliva strah, ali ga i priziva bez ostatka; ne čini nikakve ustupke svojoj vlastitoj grozoti. *{Prepoznajmo ovu prokletu devojku.// Da, to sam ja, Magdalena Alber// Ovo grozno ćudovište, okrutno, odvratno}*. Na kraju se očekivalo da zloćinac javno govori neposredno pre kazne; nešto malo pre smrti, polazeći ka kaznionici, iz sveg glasa priziva na sebe pravdu koja će ga zbrisati; pevanje se nalazi između dve smrti - ubistva i pogubljenja *{Napokon ćujem kako poslednji ćas ot-kucava// Moja glava, ovaj, pripada krvniku//Moja će se duša dakle pred Bogom pojaviti}*.

Tako se obeležava mesto, naravno fiktivno, lica koje bi u isto vreme govorilo i odnosilo živote. Ovo mesto nije mesto priznanja u pravom smislu, ni odbrane, ni opravdanja; kao što od njega ni ne traćimo milost ili pomirenje. Lice koje govori oćito nosi svoje ubistvo, osamljuje se u njemu, poziva zakon i u isto vreme priziva sećanje i grozotu. Ovde imamo, kao lirski poloćaj subjekta ubice, poloćaj odrećen iz spoljašnjosti od strane onih koji su imali dućnost da urećuju letke.

Pjer Rivijer je zaista doćao da ispuni ovaj fiktivni lirizam. Ispunio gaje stvarnim ubistvom ćiju je priću unapred isplanirao i o kojem je saćinio, po nalogu sudije, precizan izveštaj. Svoje delo i reć smestio je na taćno odrećeno mesto u neku vrstu rasprave i u izvestan dornen znanja. Svi istorijski zapisi na koje se poziva u svom tekstu viće nisu naknadni ukrasi

ili opravdanja. Od Svete istorije, onakve kakvu je ućimo u školi, do bliskih dogaćaja o kojima nas izveštavaju i podsećaju leci i novine, postoji jedan dornen znanja okupiran njegovom prićom-ubistvom i za koji se ova prića-ubistvo zalaće. Ovo istorijsko polje nije bilo toliko obelećje ili eksplikativni sadržaj, koliko uslov mogućnosti ovih memoara-ubistva.

Pjer Rivijer je subjekat ovih uspomena u dvostrukom znaćenju: on je taj koji se seća, koji se nemilice svega seća; i on je taj ćije sećanje priziva zloćin, straćan i slavan, pored svih ostalih zloćina. Od maćinerije priće-ubistva pravi u isto vreme i projektil i metu; ispaljen je igrom tog mehanizma u stvarno ubistvo; što ga je i stavilo u fatalnu poziciju osućenika. Naposletku, bio je autor svega toga dvostruko: kao autor zloćina i autor teksta. Naslov memoara nam to oćito i govori: *Općirno izlaganje i objaćenje dogaćaja koji se desio 3. juna u Fokteriju, od Pjera Rivijera, poćinioca ovog delà*.

Rivijer je, nema sumnje, izvrćio svoj zloćin na nivou jedne govorne prakse i za nju vezanog znanja. Zapravo je igrao, u nerazmrsivom jedinstvu svog oceubistva i svog teksta, igru zakona, ubistva i sećanja koji su odrećivali u to vreme veliki broj "prića o zloćinima". Nerazumna igra? Ćini se da je porota svojom većinom ocenila pre ućasnim nego besmislenim igranje ove poznate igre, istovremeno u tekstu i u postupku, ćiji je on bio dvostruki autor, i u kojoj se pojavljuje kao dvostruki subjekat.

Neka druga igra

Upravo ovde, pred sudom, Rivijerovo ubistvo-beseda sučeljava se sa jednom sasvim drugom igrom. Ne samo da lica koja govore nisu imala isti status, nego ni govori nisu predstavljali istu vrstu događaja, niti su se odvijali pod istim okolnostima. Rivijer je osuđen: radilo se o tome da se ustanovi da li je on stvarno bio počinilac zločina. Bio je izveden pred porotni sud, koji je od 1832. godine dobio za pravo da uvaži olakšavajuće okolnosti: dakle, bilo je reči o tome da se o njemu stvori jedno mišljenje na osnovu onoga što je uradio, rekao, njegovog načina života, vaspitanja koje je stekao, itd. Na kraju je bio podvrgnut medicinskom ispitivanju: radilo se o tome da se dozna da li su njegovo delo i govor odgovarali kriterijumima na osnovu kojih su se simptomi bolesti opisivali. Ukratko, oko njegovog dela-teksta postavljeno je trostruko pitanje istine: činjenične istine, misaone istine i naučne istine. Na ovo govorno delo, na ovaj govor na delu, duboko umešan u pravila narodnog znanja, primenjivana su pitanja jednog znanja rođenog drugde, i kog su drugi vodili.


Međutim, oceubistvo Pjera Rivijera ipak je bilo plaćeno slavom koju je sam tražio. U najmanju ruku na planu novca. Kao i svi drugi zločini iz tog vremena bio je opevan u lecima². Pevan i menjan po običaju, izmešan sa elementima koji su pripadali drugim zločinima, ili koji su bili obavezni elementi ove vrste priča. Rivijeru čak pripisuju i smrt koju je

sam želeo, koju je zakon propisao, ali koja nije bila njegova, možda upravo zato što je napisao, da bi se bolje pripremio na slavnu smrt, memoar koji ga je poštdeo sramote. Ali iz jednih novina saznajemo da se on i u zatvoru osećao već mrtvim.

Sa francuskog prevela Vanja Manić

Naslov izvornika: "Les meurtres qu'on raconte", u: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e siècle. Présenté par Michel Foucault*, Paris: Gallimard, 1973, str. 265-275.

² Zahaljujući gospođi Koazel, bili smo u mogućnosti da nađemo jedan primerak među neklasifikovanim spisima u Nacionalnoj Biblioteci. Letak je reprodukovana na strani 227. (ova primedba se odnosi na originalno izdanje teksta, prim. prev.).



1947-1949 član Komunističke
partije, partijske grupe iz par
tizanskog i ostalog zlog stava
komunista prema homoseks
ualnosti
1949-1951 na poziv
prof. G. G. (1910-1946) drži
nastavu psihologije na École
Normale Supérieure u Parizu
1951-1953 gradi diplomu iz
psihopatologije od strane Ins
tituta za psihologiju u Parizu
1952-1954 asistent na Fakult
etu društvenih nauka Univerz
iteta u Lillu, u Nord-Pas
de-Calais • 1954-1958
asistent na Univerzitetu
u Uppsali, Švedska, gde
drži nastavu iz francu
suskog jezika i kulture
Veza sa kompozitorom
Jean-om Barraque-om
1958-1959 godinu dana di
rektor Francuskog centra
u Varšavi, Poljska • 1959-
1960 godinu dana direk
tor Francuskog instituta
u Hamburgu, Savezna
Republika Nemačka
• 1960-1966 boravak
u Klermon-Feranu,
Puy-de-Dôme • 1960-
1962 docent na Fa
kultetu društvenih
nauka Univerzite
ta Klermon-Feran

RAZGOVORI

O NAČINIMA PISANJA ISTORIJE

Razgovor vodio Rejmon Belur (Raymond Bellour)

Belur: *Dvostruki prijem-prijem kritike i prijem javnosti, s jedne strane oduševljenje, s druge prećutkivanje - bio je podsticaj da vaša knjiga dobije nastavak u vidu razgovora u kojem ste, pre više od godinu dana, izložili prirodu i polje svojih istraživanja. Koja vas je reakcija, izazvana knjigom Reči i stvari, najviše začudila?*

Fuko: Začudila me je sledeća činjenica: istoričari od zanata su u toj knjizi prepoznali knjigu koja se bavi istorijom, a mnogi drugi, koji smatraju da je istorija bivša i, nesumnjivo, danas veoma demodirana ideja, zapomagali su i vikali da je istorija ubijena.

Belur: *Zar vam se ne čini da su forma knjige - pod tim podrazumevam kako nedostatak razvijenih fusnota i bibliografije, prikupljenih i priznatih referenci, što je uobičajeno za tu vrstu delà, tako i igru ogledala u Meninama - kao i vaš stil, mogli da doprinesu tome da se skriva njena priroda?*

Fuko: Nesumnjivo je da prezentacija knjige u svemu tome igra izvesnu ulogu, ali verujem, pre svega, da izvesne osobe ne znaju najvažnije promene koje su, u istorijskom znanju, na delu već više od dvadeset godina. Poznato je da se knjige Dimezila (Dumézil), Levi-Strosa (Lévi-Strauss) i Lakana (Lacan) računaju među najveće u našem vremenu; ali, isto tako, da li se zna da među radove koji znanju danas obezbeđuju jednu novu avanturu, treba staviti

knjige Brodela (Braudel), Firea (Furet) i Deni Rišea (Denis Richet), Le Roa Ladirija (Le Roy Ladurie), istraživanja istorijske škole iz Kembridža, sovjetsku školu?

Belur: *Vi se, dakle, odlučno svrstavate među istoričare. Šta je, po vama, uzrok takvome neznanju?*

Fuko: Verujem da je istorija postala predmet jedne neobične sakralizacije. Za mnoge intelektualce, suzdržano, neupućeno i tradicionalističko poštovanje istorije bilo je najjednostavniji način da pomire svoju političku savest i aktivnost istraživanja ili pisanja; pod krstom istorije svaki je diskurs postajao molitva bogu ispravnih uzroka. Potom, postoji i jedan više tehnički razlog. Valja, zapravo, priznati da su pojmovi koji su, u XIX veku, obrazovani u oblasti kakve su lingvistika, etnologija, istorija religija, sociologija, - pojmovi, može se reći, dijalektičkog reda - dobrim delom napušteni. No, za neke je istorija kao disciplina predstavljala poslednje pribežište dijalektičkog reda: u njoj se mogla spasiti vladavina racionalnih protivrečnosti... Tako se kod mnogih intelektualaca, zbog ta dva razloga i nasuprot svakoj verovatnoći, održala koncepcija istorije organizovane po modelu priče kao velikog nastavka događaja uzetih u hijerarhiji određenja: individue su zahvaćene unutar tog totaliteta koji ih prevazilazi i igra se njima, ali one su, možda, is-

RAZGOVORI

tovremeno i njegovi nesvesni tvorci. Tako da je istorija, ujedno individualni i totalitarni projekt, za neke postala nedodirljiva: kada bismo odbili takav oblik iskazivanja istorijskog to bi značilo napasti veliki uzrok revolucije.

Belur: *U čemu je tačno novina istorijskih radova koje pominjete?*

Fuko: Možemo ih odrediti na po malo shematski način:

1) Ti istoričari sebi postavljaju vrlo težak problem periodizacije. Primećeno je da uobičajena periodizacija, kojoj ritam daju političke revolucije, nije uvek bila, metodološki, najbolji oblik za mogući uzorak.

2) Svaka periodizacija iseca iz istorije izvesni nivo događaja i, obrnuto, svaki sloj događaja bira sopstvenu periodizaciju. To je skup tananih problema zato što ćemo, s obzirom na nivo koji odaberemo, morati da razgraničimo različite periodizacije i što ćemo, s obzirom na periodizaciju koja se daje, dostići različite nivoe. Tako dolazimo do složene metodologije diskontinuiteta.

3) Stara, tradicionalna opreka između humanističkih nauka i istorije (prve proučavaju ono istovremeno i ne-evolutivno, druga analizira velike i neprestane promene) nestala je: promena može biti predmet analize u terminima strukture, istorijski diskurs je

ispunjen analizama koje je pozajmio od etnologije i sociologije, od humanističkih nauka.

4) U istorijsku analizu uvode se tipovi odnosa i modusi veza kojih ima mnogo više od univerzalne relacije uzročnosti kojom se htela definisati istorijska metoda.

Na taj način možda po prvi put imamo mogućnost da kao predmet analiziramo materijale koji su se, tokom vremena, taložili u obliku znakova, tragova, institucija, praksi, dela itd. Sve te promene imaju dva suštinska ispoljavanja:

- kod istoričara radovi Brodela, škole iz Kembridža i ruske škole itd;

- veoma značajna kritika i analiza pojma istorije koju je razvio Altiser na početku teksta *Čitati "Kapital"?*

Belur: *Da li na taj način ukazujete na direktnu srodnost vaših i Altiserovih radova?*

Fuko: Budući da sam bio njegov učenik i da mu mnogo dugujem, možda težim tome da pod njegov znak smestim jedan napor koji bi on mogao da odbaci, iako ne mogu da odgovorim u njegovo ime. Ali bih, isto tako, rekao: otvorite Altiserove knjige.

Međutim, između Altisera i mene postoji očigledna razlika: on koristi reč epistemološki rez u vezi sa

* Louis Althusser - *Du "Capital" à la philosophie de Marx*, in Althusser (L), Machetey (P.), Rancière (J.), *Lire "Le Capital"*, Paris, Maspero, 1.1, 1965, pp. 9-89.

Marksom, a ja tvrdim obrnuto, da Marks ne predstavlja epistemološki rez.

Belur: *Zar taj raskorak povodom Marksa nije upravo najočigledniji znak onoga što se, u vašim analizama strukturalnih promena znanja tokom XIX veka, pojavilo kao sporno?*

Fuko: Ono što sam rekao u vezi sa Marksom odnosi se, precizno, na epistemološki domen političke ekonomije. Koliko god da su Marksove analize Rikarda važne, ne verujem da njegove ekonomske analize izlaze izvan epistemološkog prostora što ga je uspostavio upravo Rikardo. Tome nasuprot, može se pretpostaviti da je Marks u istorijsku i političku svest ljudi uveo radikalniji rez i da je marksistička teorija društva inaugurisala jedno potpuno novo epistemološko polje.

Moja knjiga nosi podnaslov "Arheologija humanističkih nauka": ona pretpostavlja jednu drugu arheologiju koja bi bila analiza znanja i istorijske svesti na Zapadu od XVI veka. Čak i pre nego što sam značajnije uznapredovao u tom radu, čini mi se da veliki rez mora da se smesti na nivo Marksa. Ovde smo se vratili na ono što sam rekao gore: periodizacija oblasti znanja ne može da se obavi na isti način s obzirom na nivoe na koje se smešta. Nalazimo se pred nekom vrstom slaganja cigala i biće zanimljivo, čudno, neobično, saznati kako se i zbog čega epistemološki rez za nauke o životu, ekonomiji i jeziku smešta na početak XIX veka, a za teoriju istorije i politike u sredinu XIX veka.

Belur: *Ali to onda znači odlučno prekinuti sa*

prednošću koju istorija ima kao harmonična nauka o totalitetu, onako kako nam je predaje marksistička tradicija.

Fuko: Po mom osećaju ta prilično raširena ideja ne nalazi se zaista kod Marksa. Ali pre svega ću odgovoriti da je, u toj oblasti u kojoj se bavimo samo mogućim principima, još isuviše rano za postavljanje problema uzajamnih određenja tih slojeva. Nipošto nije nemoguće da pronađemo takve oblike određenja gde su svi nivoi saglasni da zajedno hodaju korakom regimente po mostu istorijskog postajanja. Ali to su samo pretpostavke.

Belur: *U člancima koji napadaju vašu knjigu uočavaju se reči poput "zalediti istoriju", reči koje se, poput lajtmotiva, vraćaju i izgledaju kao da formulišu najtemeljniju optužbu, koja se odlikuje time da dovodi u pitanje kako vaše pojmovno odsecanje, tako i pripovedačku tehniku koju to odsecanje implicira, a u stvari se u pitanje dovodi sama mogućnost da se, kako vi to nastojite, formuliše jedna logika promené. Šta mislite o tome?*

Fuko: U onome što se naziva istorijom ideja opisuje se promena uopšte, uz dve olakšice:

1) Koriste se pojmovi koji mi se čini po malo magičnima: uticaj, kriza, osveščivanje, interes za neki problem, itd. Budući da su svi utilitarni, ne čine mi se delotvornima.

2) Kada se naiđe na teškoću prelazi se s nivoa analize, s nivoa samih iskaza, na jedan drugi nivo koji je u odnosu na ovaj spoljašnji. Na taj način

RAZGOVORI

se pred nekom promenom, protivrečnošću, nekoherentnošću, pribegava objašnjenju preko društvenih uslova, mentaliteta, vizije sveta, itd.

Pokušao sam, putem metodičke igre, to da zaobiđem i bio sam, prema tome, prinuđen da opisujem iskaze, čitave grupe iskaza, dovodeći do toga da se pojave odnosi implikacije, suprotnosti, isključenja, koji su mogli ponovo da ih povezu.

Rečeno mi je, na primer, da sam dopustio, odnosno izmislio apsolutni prekid između kraja XVIII i početka XIX veka. U stvari, kada se pogledaju naučni diskursi s kraja XVIII veka, može se, pri najpažljivijem pogledu, konstatovati vrlo brza i, pravo govoreći, jako zagonetna promena. Želeo sam da opišem upravo tu promenu, drugim recima da utvrdim skup nužnih i dovoljnih preobražaja kako bi se prešlo s početnog oblika naučnog diskursa, onog iz XVIII veka, na njegov završni oblik, onaj iz XIX veka. Skup preobražaja koje sam definisao zadržava izvestan broj teorijskih elemenata, premešta neke druge, vidi kako nestaju stari i kako se pojavljuju novi; sve to omogućava da se definiše pravilo prelaska u oblasti koje sam razmatrao. To je, dakle, potpuno suprotno od nekog diskontinuiteta koji sam želeo da ustanovim, pošto sam pokazao sam oblik prelaska iz jednog stanja u drugo.

Belur: *Pitam se da li dvosmislenost potiče iz teškoće da se jedan pokraj drugog, promišljaju termini promena i prelazak s jedne strane, i slika i opis s druge.*

Fuko: Isto tako, pre više od pedeset godina uočeno je da su zadaci opisa bili od suštinske

važnosti u oblastima kakve su istorija, etnologija i jezik. Najposle, matematički jezik od Galileja i Njutna ne funkcioniše kao objašnjenje prirode, već kao opis procesa. Ne vidim zbog čega bi se neformalizovanim disciplinama poput istorije osporavalo da se i one poduhvate prvobitnih zadataka opisivanja.

Belur: *Kako shvatate metodičku orijentaciju tih prvobitnih zadataka?*

Fuko: 1. Ako je ono što sam kazao tačno, moraju se moći objasniti i analizirati, prema istim shemama, donoseći neke dodatne preobražaje, tekstovi o kojima nisam govorio.

2. Vrlo se dobro mogu preuzeti tekstovi o kojima sam govorio, i to sâm materijal koji sam obrađivao, u jednom opisu koji bi imao drugačiju periodizaciju i koji bi se postavio na drugi nivo. Kada se uradi, na primer, arheologija istorijskog znanja, očigledno je da će biti potrebno iznova koristiti tekstove o jeziku i biće potrebno dovesti ih u odnos sa tehnikama egzegeze, tehnikama kritike izvora, sa čitavim znanjem koje se odnosi na sveto pismo i istorijsku tradiciju; njihov će opis tada biti drugačiji. Ali ti opisi, ako su tačni, morali bi biti takvi da se mogu definisati preobražaji koji omogućuju da se pređe s jednog na drugi.

U jednom smislu opis je, dakle, beskonačan, u drugom on je zatvoren, u meri u kojoj teži da ustanovi teorijski model koji je u stanju da objasni odnose između proučavanih diskursa.

Belur: Čini se da je dvostruki karakter opisa takve prirode da dovodi do prečutkivanja, odnosno uzmaca, jer se istorija tako direktno kalemi na beskonačnost svojih arhiva, dakle na ne-smisao svojstven svakoj beskonačnosti i, istovremeno, ona je obuzdana u modelima čiji formalni karakter u samoj svojoj logici optužuje ne-smisao svojstven svakom zatvaranju unutrašnjeg i kružnog karaktera. Učinak je utoliko jači što vaša knjiga održava apsolutnu distancu prema onome što bi se moglo nazvati "živa istorija", ona u kojoj praksa, ma kakav da je teorijski nivo na kojem se ta praksa izaziva i ma kakvi da su modeli u koje se može zatvoriti njena neumorna raznolikost, preokreće ne-smisao u neku vrstu bliskosti, u "prirodni" svet akcija i institucija. Kako vi razumete taj isečak na kojem se zasnivaju Reči i stvari?

Fuko: Hoteći da odigram igru strogog opisivanja samih iskaza, pokazalo mi se da se područje iskaza dobro potčinjava formalnim zakonima. Mogao se, na primer, pronaći jedan teorijski model za različite epistemološke oblasti i, u tom smislu, moglo se zaključiti da diskursi poseduju autonomiju. Ali interes za opisivanje tog autonomnog sloja diskursa postoji samo u meri u kojoj se on može dovesti u odnos sa drugim slojevima, praksama, institucijama, društvenim, političkim odnosima itd. Upravo me je taj odnos oduvek opsedao i hteo sam, u knjigama *Istorija ludila* i *Nastanak klinike*, da definišem odnose između tih različitih oblasti. Uzeo sam, na primer, epistemološki dornen medicine i dornen institucija represije, hospitalizacije, pomoći nezaposlenima, administrativne kontrole javnog zdravlja, itd. Ali uočio sam da su stvari bile složenije nego što sam ja verovao u te prve dve knjige, da se diskurzivne

oblasti ne potčinjavaju uvek strukturama koje su im bile zajedničke sa njihovim pridruženim praktičnim i institucionalnim oblastima, da su se one, naprotiv, potčinjavale strukturama zajedničkim za druge epistemološke oblasti, daje među njima postojalo nešto poput izomorfizma diskursa u određenoj epohi. Tako da se nalazimo pred dve osovine vertikalnog opisa: osovinom teorijskih modela koji su zajednički za više diskursa, osovinom odnosa između diskurzivne i ne-diskurzivne oblasti. U knjizi *Reči i stvari* prešao sam horizontalnu, u *Istoriji ludila* i *Nastanku klinike* vertikalnu dimenziju figure.

Kada neko bude prvi put pokušao, oslanjajući se na tekstove, da mi dokaže kako jedna takva teorijska koherencija među diskursima ne postoji, moći će da otpočne prava rasprava. Kada je reč o tome da se umanjiti dornen prakse, moje prethodne knjige pokazuju koliko sam daleko od toga. Pozvaću se, zbog njihovog odnosa, na jedan čuveni primer. Kada Dimezil dokazuje da je rimska religija u izomorfnom odnosu sa skandinavskim, odnosno keltskim legendama, odnosno određenim iranskim ritualom, on ne želi da kaže kako rimska religija nema svoje mesto unutar rimske istorije, da istorija Rima ne postoji, nego da ćemo istoriju rimske religije, njene odnose sa institucijama, društvenim klasama, ekonomskim uslovima, moći da opišemo samo uzimajući u obzir njenu unutrašnju morfologiju. Na isti način, dokazati da naučni diskursi nekog vremena proističu iz zajedničkog teorijskog modela, ne znači reći da oni izmiču istoriji i lebde u vazduhu kao da su lišeni tela i kao da su sami, već da nećemo moći da načinimo istoriju toga znanja, nećemo moći da analiziramo na koji način ono funkcioniše,

RAZGOVORI

njegovu ulogu, njegove uslove, način na koji se ono ukorenjuje u društvu, a da ne uzmemo u obzir snagu i konzistenciju tih izomorfizama.

Belur: *Objektivnost koju pridajete teorijskim modelima imajući u vidu ekstenzivnu analizu istorije kao nauke i, zarad konstruisanja tih modela, deskriptivnoj logici, ta objektivnost, kao takva, obavezuje da se zapitamo nad polazišnom tačkom toga opisa, nad njegovom postojbinom na neki način, što se svodi, u slučaju jedne tako lične knjige kakva je vaša, na pokušaj da se razume odnos autora i njegovog teksta, koje mesto, zapravo, on može, hoće i mora da zauzme.*

Fuko: Na to mogu da odgovorim samo ako zaronim u samu knjigu. Ako je stil analize, koji sam tu pokušao da formulišem, prihvatljiv, morali bismo moći da definišemo teorijski model kojem pripada ne samo moja knjiga, već i one knjige koje pripadaju istoj konfiguraciji znanja. Bez sumnje nam ta konfiguracija danas omogućava da obrađujemo istoriju kao skup doista artikulisanih iskaza, jezik kao predmet opisa i skup relacija u odnosu prema diskursu, prema iskazima koji sačinjavaju predmet tumačenja. Upravo naše doba, i samo ono, čini mogućim pojavu tih tekstova koji obrađuju gramatiku, prirodnu istoriju,² odnosno političku ekonomiju, kao i mnoge predmete.

Autor je u tome, i samo u tome, konstitutivan za ono o čemu govori. Moja knjiga je čista i prosta

fikcija: ona je roman, ali nisam ja taj koji sam ga izmislio, nego odnos našega doba sa njegovom epistemološkom konfiguracijom u čitavoj toj masi iskaza. Subjekt je, zapravo, prisutan u celoj knjizi, ali je on ono anonimno "se" koje danas govori u svemu što se kaže.

Belur: *Kako vi razumete status toga anonimnog "se"?*

Fuko: Možda se upravo oslobađamo, malo po malo, ali ne bez muke, velikog alegorijskog nepoverenja. Pod tim razumem prostu ideju koja se sastoji u sledećem: ne pitati se, pred nekim tekstom, ni o čemu drugom osim o onome što taj tekst *uistinu* kaže ispod onoga što on *stvarno* kaže. Bez sumnje to je nasleđe stare egzegetske tradicije: podozrevalo da se iza svake izrečene stvari krije nešto drugo. Učinak laičke verzije tog alegorijskog nepoverenja bio je da svakoga komentatora pozove da svugde pronađe istinsko mišljenje autora, da pronađe ono što je on rekao a da nije izgovorio, što je hteo ali nije stigao da kaže, što je hteo da skrije ali što se ipak pojavilo. Danas zapažamo da ima mnogo drugih mogućnosti da se obrađuje jezik. Tako je savremena kritika - i to je ono što je razlikuje od onoga što se još do nedavno događalo - upravo formulisala, na različitim tekstovima koje proučava, njenim tekstovima-objektima, neku vrstu nove kombinatorike. Umesto da ponovo uspostavi njegovu iminentnu tajnu, ona tekst uzima kao skup elemenata (reči, metafora, književnih oblika, sku-

² *Histoire naturelle*, prirodna istorija (izraz nastao 1551.): proučavanje, odnosno opis tela koja se mogu uočiti u kosmosu, naročito na zemaljskoj kugli (*Le Petit Robert* 1997. /prim. prev./).

pova priča) između kojih se mogu pojaviti apsolutno novi odnosi u onoj meri u kojoj njima nije ovladala namera pisca i koje (odnose) je mogućim učinilo samo delo kao takvo. Formalni odnosi koji se otkrivaju na taj način nisu bili prisutni ni u čijem duhu, oni ne stvaraju latentni sadržaj iskaza, njihovu indiskretnu tajnu; oni su konstrukcija, ali tačna konstrukcija čim tako opisani odnosi mogu da budu realno određeni u obrađenim materijalima. Naučili smo da reči ljudi stavljamo u još neformulisane odnose, koje izričemo po prvi put, a koji su ipak objektivno tačni.

Tako je savremena kritika upravo napustila veliki mit o unutrašnjosti: *Intimior intimio ejus*. Ona je potpuno iščašena u odnosu na stare teme uzglobljavanja, kovčega s blagom, koje su zgodne za to da se ide u potragu sve do samog dna delà. Smeštajući se izvan teksta, pišući tekstove o tekstovima, ona stvara jednu novu spoljašnjost.

Belur: *Čini mi se da moderna književna kritika, svojom plodnošću i mnogim doprinosima, onako kako je vi opisujete, u jednom smislu označava neobičnu regresiju u odnosu na smisao u kojem je ona pronašla suštinu svojih zahteva: hoću reći Blanšo. Jer, iako je Blanšo, pod imenom "literature", u prostoru modernog mišljenja doista osvojio preko potrebnu spoljašnjost teksta, on se nipošto ne predaje toj lakoći koja teži da izbegne nasilje delà kao mesta jednog imena ijedne biografije, čija je tajna, upravo, da bude na različite načine prožeto nesvodivom i apstraktnom snagom literature za koju Blanšo, u svakom slučaju, iscrtava strogi put, a da je ne opisuje kao takvu u logici njenih oblika, kako bi to želela jedna više naučna kritika.*

Fuko: Tačno je da je Blanšo učinio mogućim diskurs o literaturi. Pre svega zato što je upravo on prvi pokazao da se delà vezuju jedna za druge tom spoljašnjom stranom svoga jezika u kojem se pojavljuje "literatura". Literatura je, prema tome, ono što se stvara izvan svakoga delà, ono što pravi jaruge u svakome pisanom jeziku i na svakome tekstu ostavlja prazni beleg nekoga žiga. Ona nije neki jezički modus, već praznina koja prolazi, kao neki veliki pokret, kroz sve književne jezike. Čineći da se pojavi ta instanca literature kao "zajedničko mesto", prazan prostor u koji se smeštaju delà, verujem da je on, Blanšo, naznačio savremenoj kritici šta mora biti njen predmet, šta je to što njen posao, ujedno egzaktno i inventivan, čini mogućim.

S druge strane, može se tvrditi da ga je Blanšo učinio mogućim ustanovljujući između autora i delà odnos koji je bio nepoznat. Sada znamo da delo ne pripada zamisli svoga autora, čak ne ni projektu njegovog postojanja, ono sa autorom održava odnose negacije, destrukcije, ono za njega blista iz večne spoljašnjosti, a da, ipak, među njima postoji primordijalna funkcija imena. Upravo se imenom u nekome delu obeležava modalitet nesvodiv na anonimno mrmljanje svih drugih jezika. Izvesno je da savremena kritika još nije zaista ispitala taj zahtev imena koji joj je Blanšo predložio. Biće potrebno da se ona zaokupi upravo time, zato što za delo ime označava odnose suprotnosti sa drugim delima, razliku prema drugim delima, i zato što ono apsolutno karakteriše način postojanja književnog delà u nekoj kulturi i institucijama kakve su naše. Nakon svega, a sada je tome pet, šest vekova, anonimnost je, izuzev u izuzetnom

RAZGOVORI

slučaju, potpuno nestala iz literarnog jezika i njegovog funkcionisanja.

Belur: *Upravo zbog toga mislim da Blanšooov nauka ima, pored tehničkih kritika prema kojima čuva jednaku distancu, ispravniji odjek u interpretaciji psihoanalitičkog tipa, koja se po definiciji drži prostora subjekta, nego u interpretaciji lingvističkog tipa u kojoj se često pojavljuje rizik od mehaničke apstrakcije.*

Ono što je važno, problematično, u određenim istraživanjima naučnog tipa kakvo je vaše, jeste iza vestan odnos bliskosti koju ta istraživanja, čini se, održavaju sa, još eksplicitnije, "subjektivnim" delima literature.

Fuko: Bilo bi vrlo zanimljivo saznati u čemu se sastoji individualnost koju može označiti, "Imenovati" neko naučno delo; Abelovo (Abel) ili Lagranžovo (Lagrange) delo, na primer, obeleženo je svojstvima pisma koje ga individualizuje isto onoliko koliko i Ticijanovo platno, ili neku Šatobrijanovu (Chateaubriand) stranicu. Isto je i s filozofskim, ili deskriptivnim pismom kakvo je Lineovo (Linné) i Bifonovo (Buffon). Ta dela su, ipak, zahvaćena u mrežu svih onih dela koja govore o "istoj stvari", u mrežu dela koja su im savremena i koja slede nakon njih: ta mreža koja ih obuhvata ocrtava velike figure bez građanskog statusa koje se zovu "matematika", "istorija", "biologija".

Problem osobenosti, ili odnosa između imena i mreže, stari je problem, ali nekada je postojala neka vrsta kanala, označenih puteva koji su odva-

jali književna, fizička ili matematička, istorijska dela; svako je evoluiralo na sopstvenom nivou i, na neki način, na delu teritorije koji mu je bio određen, uprkos čitavom jednom skupu prikupljenih podataka, pozajmica, sličnosti. Danas konstatujemo da se čitavo to odsecanje, pregrađivanje, upravo briše, odnosno obnavlja na jednom potpuno drugačijem modelu. Odnosi između lingvistike i književnih dela, između muzike i matematike, diskursa istoričara i diskursa ekonomista, nisu više reda pozajmice, podražavanja, odnosno neželjene analogije, čak ne ni strukturnog izomorfizma; ta dela, ti postupci, obrazuju se u uzajamnim odnosima, jedni postoje za druge. Postoji literatura o lingvistici, a ne uticaj gramatičara na gramatiku i rečnik romansijera. Na isti način, matematika nije primenljiva na konstrukciju muzičkog jezika, kao na kraju XVII veka i početkom XVIII veka, ona sada stvara formalni svet samog muzičkog dela. Prisustvujemo jednom opštem i vrtoglavom brisanju stare raspodele jezika.

Rado se govori da nas danas ništa drugo ne zanima izuzev jezika i da je on postao univerzalni predmet. Ali ne treba se zavaravati: ta suverenost je privremena, dvosmislena, nestalna suverenost jednog plemena koje se seli. Zacelo, nas zanima jezik; ipak, to nije stoga što smo najzad ušli u njegov posed, već pre zato što nam on izmiče više nego što nam je ikada izmicao. Njegove granice se ruše, a njegov univerzalni mir ulazi u stapanje; i ako smo potopljeni, to nije toliko zbog njegove bezvremene strogosti, koliko zbog aktuelnog kretanja njegovog talasa.

Belur: *Gde vi, lično, vidite sebe u tim promenama koje najzahtevnija dela znanja povlače u neku vrstu romaneskne avanture?*

Fuko: Za razliku od onih koji sebe nazivaju strukturalistima, ja nisam toliko zainteresovan za formalne mogućnosti koje nudi jedan sistem kakav je jezik. *Lično, mene više zaokuplja postojanje diskursa kroz činjenicu da se reči događaju:* ti događaji su funkcionisali u odnosu na njihovu izvornu situaciju, oni su ostavili tragove iza sebe, oni traju i obavljaju, u samom tom trajanju unutar istorije, određeni broj javnih ili tajnih funkcija.

Belur: *Vi na taj način popuštate strasti svojevnoj istoričaru koji hoće da odgovori na beskonačni romor arhiva.*

Fuko: *Da, jer moj predmet nije jezik, već arhiva, to jest akumulirano postojanje diskursa.* Arheologija, onako kako je ja razumem, nije srodna ni geologiji (kao analiza onoga što je ispod zemlje), ni genealogiji (kao opis početaka i redosleda), ona je analiza diskursa u njegovom modalitetu *archive*.

Od detinjstva me prati jedan košmar: pred očima mi je tekst koji ne mogu da pročitam, odnosno mogu da dokučim samo jedan njegov beskraino mali deo; pravim se kao da čitam, ali znam da izmišljam tekst; iznenada se ceo tekst zamućuje, ne mogu više ništa da čitam, niti da izmišljam, grlo mi se steže i ja se budim.

Znam sve što može biti lično u toj opsesiji jezikom koji postoji svuda i koji nam izmiče u samom svom

opstanku. On opstaje odvrćući od nas svoje poglede, lica okrenutog prema noći o kojoj mi ne znamo ništa.

Kako opravdati te diskurse o diskursima na kojima radim? Koji status im dati? Počelo se uočavati - a to naročito rade logičari, učenici Rasela (Russell) i Vitgenštajna (Wittgenstein) - da bi se formalna svojstva jezika mogla analizirati samo pod uslovom da se uzme u obzir njegovo konkretno funkcionisanje. Jezik je skup struktura, ali diskursi su jedinice funkcionisanja, a analiza jezika u njegovom totalitetu ne može a da se ne suprotstavi tom suštinskom zahtevu. U toj meri ono što radim smešta se u opštu anonimnost svih istraživanja koja se trenutno vrte oko jezika, to jest ne samo jezika koji omogućuje da se govori, već diskursa koji su bili izgovoreni.

Belur: *Šta vi, preciznije, razumete pod tom idejom anonimnosti?*

Fuko: Pitam se zar trenutno ne nalazimo, u formi odnosa imena sa anonimnošću, izvesnu transpoziciju starog klasičnog problema pojedinca i istine, odnosno pojedinca i lepote? Kako se događa da neki pojedinac rođen u određenom trenutku, budući određene istorije i određenog lica, može da otkrije, i to samo i prvo on, određenu istinu, možda samu istinu? To je pitanje na koje odgovaraju Dekartove *Meditacije*:³ kako ja mogu da otkrijem istinu? Mnogo godina kasnije, to pitanje pronalazimo u romantičarskoj temi genija: kako neki pojedinac, koji se nalazi u naboru istorije, može da otkrije oblike lepote u kojima se izražava sva istina jednoga vremena, odnosno jedne civilizacije? Problem se

RAZGOVORI

danas više ne postavlja u tim terminima: nismo više u istini, već u koherenciji diskursa, ne više u lepoti, već u složenim odnosima formi. Sada je reč o tome da saznamo kako neki pojedinac, kako neko ime može biti oslonac nekoga elementa ili grupe elemenata koji, integrišući se u koherenciji diskursa, odnosno beskonačne mreže formi, brišu, odnosno barem čine praznim i beskorisnim to ime, tu individualnost čiji znak to ime ipak nosi do određene tačke, jedno izvesno vreme i za izvesne poglede. Potrebno je da osvojimo anonimnost, da dokažemo veliku pretpostavku da ćemo jednoga dana, najzad, postati anonimni, po malo kao što su klasici imali da dokažu ogromnu pretpostavku da su pronašli istinu i da za nju vežu svoje ime. Nekada je problem, za onoga ko je pisao, bilo da se iščupa iz potpune anonimnosti, dok je danas problem izbrisati svoje vlastito ime i smestiti svoj glas u taj veliki anonimni romor diskursa.

Belur: *Zar vam se ne čini da to znači, čim je pokret doveden do krajnosti, ući u dvostruku recipročnu igru afirmacije i brisanja, reči i tišine, od čega Blanšo pravi suštinu literarnog čina kada delu pripisuje izabranu funkciju jednog bogatog boravišta tišine nasuprot nepodnošljivoj veličini govora, bez koje, ipak, dela ne*

bi bilo? Kada Levi-Stros kaže o svojoj knjizi Presno i pečeno: "Ova knjiga o mitovima je, na svoj način, jedan mit", on u vidu ima suverenu bezličnost mita, a ipak malo je knjiga, samim tim, koje su tako lične kao što su njegove Mitologike.⁴ Kolikogod da je vaš odnos prema prirodi različit, toliko je prema istoriji sličan.

Fuko: Ono što knjigama poput ovih, koje nemaju drugu pretenziju do da budu anonimne, daje takvo obeležje naročitosti i individualnosti, nisu privilegovani znaci nekoga stila, niti obeležje neke naročite, odnosno individualne interpretacije, nego je to žestina pokreta gumice kojom se brižljivo briše sve što bi moglo da upućuje na neku ispisanu individualnost. Između pisaca i piskarala postoje brisači.

Burbaki⁵ se nalazi u osnovi modela. Naš bi san bio da svako u našoj oblasti uradi nešto poput onoga stoje uradio taj Burbaki, gde matematičari rade anonimno pod jednim izmišljenim imenom. Možda je nesvodiva razlika između matematičkih istraživanja i naših aktivnosti u tome što pokreti gumicom, sračunati da dovedu do anonimnosti, sigurnije obeležavaju potpis jednog imena nego razmetljivi držači za pero. I još bi se moglo reći da je stil Burbakija i njegov način rada takav da bude anoniman.

³ Descartes (R.), *Meditationes de prima philosophia*, Paris, Soly, 1641 [*Méditations touchant la Première Philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*, in *Oeuvres et Lettres*, éd. André Bridoux, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1953, pp. 253-547]. (René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Izvori i tokovi, Zagreb 1975, prevod Tomislav Ladan)

⁴ Lévi-Strauss (C), *Mythologiques*, 1.1: *Le Cru et le Cuit*, Paris, Pion, 1964. (Klud Levi-Stros, *Mitologike*, 1.1: *Presno i pečeno*, Prosveta, Beograd, 1980.)

⁵ Nicolas Bourbaki, kolektivni pseudonim koji je uzela jedna grupa francuskih matematičara (Henri Cartan, Claude Chevalley, Jean Dieudonné, Charles Ehresmann, André Weyl, etc.) koji su se poduhvatili prerade matematike na strogim aksiomatskim osnovama.

Belur: *To, kao i vaše upućivanje na klasičan odnos prema pojedincu, podstiče na mišljenje da se pozicija autora u tom tipu istraživanja pojavljuje, u stvari, kao podvostručavanje pozicije filozofa, između nauke i literature. Kako vam izgleda, u tom smislu, moderni status filozofije?*

Fuko: Čini mi se da filozofija danas više ne postoji, ne u smislu da je ona nestala, već da je raspršena na veliki broj različitih aktivnosti: aktivnosti aksiomatičara, lingviste, etnologa, istoričara, revolucionara, političara, mogu biti oblici filozofske aktivnosti. U XIX veku filozofska je bila refleksija koja se pitala o uslovima mogućnosti predmeta, a danas je filozofija svaka aktivnost koja dovodi do toga da se pojavi jedan novi predmet za saznanje, odnosno praksu - kao ona aktivnost koja proizilazi iz matematike, lingvistike, etnologije, odnosno istorije.

Belur: *Međutim, u poslednjem poglavlju knjige Reči i stvari, u kojem obrađujete humanističke nauke danas, vi istoriji dajete prednost nad svim ostalim disciplinama. Da li bi to bio novi način da se pronađe moć sintetičkog zakonodavstva koje je do sada prednost davalo filozofskom mišljenju i koje je već Hajdeger prepoznao ne više kao tradicionalnu filozofiju, već kao "istoriju filozofije"?*

Fuko: U stvari, istorija zadržava, po mom istraživanju, povlašćenu poziciju. To je stoga što se u našoj kulturi, već vekovima, diskursi ulančavaju na način istorije: mi primamo stvari koje su bile rečene kao da dolaze iz neke prošlosti u kojoj su sledile jedne nakon drugih, u kojoj su se suprotstavljale,

uticale jedne na druge, zamenjivale mesta, rađele se i gomilale. Kulture "bez istorije" očigledno nisu one u kojima ne bi bilo ni događaja, ni evolucije, ni revolucije, ali u kojima se diskursi ne pridodaju na način istorije; oni se se postavljaju jedni kraj drugih; oni se zamenjuju; oni se zaboravljaju; oni se preobražavaju. Tome nasuprot, u kulturi kakva je naša svaki se diskurs pojavljuje na tlu s kojeg je nestao svaki događaj.

Zbog toga, proučavajući teorijske diskurse koji se odnose na jezik, ekonomiju, živa bića, nisam hteo da ustanovim mogućnosti, odnosno nemogućnosti *a priori* takvih znanja. Hteo sam da se bavim poslom istoričara pokazujući simultano funkcionisanje tih diskursa i preobražaja koji su položili račun o svojim vidljivim promenama.

Ali u svemu tome istorija ipak ne igra ulogu neke filozofije filozofija, niti se diči time da je jezik jezika, kako je to u XIX veku hteo historicizam koji je težio tome da na račun istorije prenese zakonodavnu moć i kritiku filozofije. Ako istorija ima neku prednost, to bi pre bilo u meri u kojoj ona igra ulogu neke unutrašnje etnologije naše kulture i naše racionalnosti i u kojoj, prema tome, otelotvorava samu mogućnost svake etnologije.

Belur: *Voleo bih, posle ovog dugog skretanja, da se vratim na knjigu i upitam vas za razlog tog odmaka koji se oseća u vašoj poziciji kada se prelazi s analize XVII i XVIII veka na analizu XIX i XX veka, odmak koji je postao predmet nekih od najžustrijih rezervi prema vašem radu.*

RAZGOVORI

Fuko: Čini se, zapravo, da se sa XIX vekom nešto menja u distribuciji knjige. Ista je stvar i sa *Istorijom ludila*, kada se pretpostavilo da sam hteo da napadnem modernu psihijatriju, kao i sa *Rečima i stvarima*, kada sam polemisaio sa mišljenjem XIX veka. U stvari, postoji razlika u obe analize. Mogu, zapravo, da odredim klasično doba u njegovim sopstvenim konfiguracijama putem dvostruke razlike koja ga, s jedne strane, suprotstavlja XVI i, s druge, XIX veku. Tome nasuprot, moderno doba u njegovoj osobenosti mogu da odredim samo suprotstavljajući ga XVII veku s jedne strane, i nama s druge; potrebno je, dakle, da bi se podela mogla obavljati bez prestanta, dopustiti da se ispod svake od naših rečenica pojavi razlika koja nas deli od nje. Radi se o tome da se oslobodi moderno doba, koje počinje oko 1790-1810. i traje sve negde do 1950, a kada je reč o klasičnom dobu ono se samo opisuje.

Prividno polemički karakter drži do činjenice da je reč o tome da se iskopa čitava masa diskursa koji se nalaze pod našim nogama. Jednim blagim pokretom možemo otkriti stare, skrivene konfiguracije; ali čim se radi o tome da se odredi sistem diskursa na kojem i dalje živimo, u trenutku u kojem smo obavezni da dovedemo u pitanje reči koje i dalje odzvanjaju u našim ušima, koje se mešaju sa onima koje pokušavamo da izgovaramo, tada je arheologija, kao ničeanska filozofija, prinuđena da deluje kao udarac čekićem.

Belur: Zar status, jedinstven i strastven, koji vi dajete Ničeju nije upravo najočigledniji znak tog nepopravljivog raskoraka?

Fuko: Kada bih iznova započeo ovu knjigu koju sam završio pre dve godine, pokušao bih da Ničeju ne dam taj dvosmisleni, apsolutno privilegovani, metaistorijski status, koji sam mu, popuštajući slabosti, dao. Bez sumnje zahvaljujući toj slabosti, moja genealogija više duguje ničeanskoj genealogiji, nego strukturalizmu.

Belur: Ali kako, u tom slučaju, vratiti Ničeju arheologiji, a da se ne ogrešimo kako o Ničeju, tako i o arheologiji? Čini se da je u samoj činjenici postojala nepremostiva protivrečnost. U vašoj knjizi tu protivrečnost vidim, slikovito govoreći, kao principijelni sukob između Ničeje i Menina. Jer, ne pribegavajući lakim igrama o vašoj sklonosti ka metaforama prostora, jasno je da se platno tu pokazuje kao privilegovano mesto, kao, uostalom, u određenom smislu, i u čitavom strukturalizmu: mislim da upravo na tom mestu vi upoređujete sadašnju anonimnost sa onom iz XVII veka, u ime jedne ideje čitanja koja bi mogla da ima istoriju na nekome platnu, kao i u Borhesovom tekstu o kineskoj enciklopediji, tekstu koji je "mesto rođenja" vaše knjige. Zbog toga je XIX vek, u kojem se izumeva istorija u obliku raskoraka između znakova i čoveka, predmet rasprave, a naše doba nada u novo razrešenje putem pokušaja da se nanovo integriše istorijski subjekt u prostor slike, u jednu novu anonimnost.

Zar nije upravo Niče mesto na kojem svi znaci streme u nesvodivu dimenziju subjekta, isuviše anonimnog da bude sopstvo, isuviše anonimnog da inkorporira totalitet glasova u formi fragmentarnog diskursa; i zar autobiografija nije ekstremna i egzemplarna forma mišljenja i svakog izražavanja, forma koja uvek

pravi grešku u prostoru slike, kao što pravi grešku i u vremenu istorije, u kojem ona i jeste i nije, jer ona se može izreći samo u smislu sopstvenog ludila, a ne putem pribegavanja spoljašnjem zakonu? I zar činjenica da Niče, i sa njim određena istina literature, izmiče vašoj knjizi koja mu toliko duguje i kojoj on doprinosi, zar ta činjenica ne svedoči o nemogućnosti da se svi diskursi obrađuju na istom nivou? Zar to, u obliku vašeg prisustva u knjizi, nije tačno po meri nemoguće anonimnosti o kojoj vi snujete i koja, da bi bila potpuna, danas može da znači samo jedan svet bez napisane reči, odnosno, sve do ludila, Ničeova kružna doslovnost?

Fuko: Na to mi je pitanje teško da odgovorim; jer, u osnovi, iz njega proističu sva vaša pitanja, pa, prema tome, i čitav naš dijalog; upravo se na to pitanje oslanja strasni interes, po malo rezervisan, koji vi unosite u ono što se događa oko vas, u generacije koje vam prethode; iz tog pitanja proističe vaša želja da pišete i da postavljate pitanja. Ovde, dakle, počinje intervju koji M. Fukou daje R. Beluru, intervju koji traje već nekoliko godina i čiji će jedan fragment, možda, jednoga dana, objaviti časopis *Les Lettres françaises*.

Sa francuskog preveo Ivan Milenković

Naslov izvornika: "Sur les façons d'écrire l'histoire" (entretien avec R. Bellour), u: *Les lettres françaises*, n° 11 87, 15-21 juin 1967, str. 6-9.

TELO/MOĆ

Razgovor vodili urednici časopisa Quell Corps?

Quell Corps?: *U Nadzirati i kažnjavati opisujete politički sistem gde Kraljevsko telo (King's body) igra važnu ulogu...*

Fuko: U društvu kao što je ono u sedamnaestom veku, Kraljevsko telo nije bila metafora, već politička stvarnost. Njegova politička prisutnost bila je neophodna za funkcionisanje monarhije.

Quell Corps?: *Šta je sa Republikom, "jednom i vidljivom"?*

Fuko: To je formula koja je bila nametnuta nasuprot žirondinaca i ideje federalizma na američki način. Ali ona nikada nije funkcionisala na isti način kao Kraljevsko telo pod monarhijom. Naprotiv, to je telo društva koje postaje novi princip u devetnaestom veku. Upravo to socijalno telo je trebalo zaštititi, u kvazi-medicinskom smislu. Na mestu rituala koji su služili ponovnom uspostavljanju telesnog integriteta monarhije, lekovi i terapijski saveti upotreb*jeni su za segregaciju bolesnih, nadgledanje zaraznih, isključivanje delikvenata. Eliminacija neprijateljskih elemenata putem javnog mučenja i pogubljenja, zamenjena je tako metodom asepsa - kriminologijom, eugenikom i zatvaranjem "degenerika" u karantine...

Quell Corps?: *Postoji li fantastično telo koje odgovara različitim tipovima institucija?*

Fuko: Verujem da je ideja socijalnog tela konstituisanog univerzalnošću volja velika fantazija. Sada je fenomen socijalnog tela posledica ne konzensusa, već materijalnosti moći koja funkcioniše na samim telima pojedinaca.

Quell Corps?: *Osamnaesti vek obično se vidi u aspektu oslobađanja. Vi ga prikazujete kao doba kada je uspostavljena mreža oblika kontrole. Da li je to oslobađanje moguće bez mreže?*

Fuko: Kao i uvek sa odnosima moći, suočeni smo sa složenim fenomenom koji ne podleže hegelijskoj formi ili dijalektici. Nadmoć i svesnost nad telom može biti stečena samo kroz dejstva ulaganja moći u telo: gimnastike, vežbi, jačanja mišića, nudizma, glorifikacije lepog tela. Sve to svojstveno je putu koji vodi ka želji tela posredstvom upornog, istrajnog, pedantnog delovanja moći na telu dece ili vojnika, zdravih tela. Međutim, kada moć jednom stvori ta dejstva, tu se neizbežno pojavljuju odgovarajući zahtevi i afirmacije, one sopstvenog tela nasuprot moći, zdravlja nasuprot ekonomskog sistema, ili zadovoljstva nasuprot moralnih normi o

RAZGOVORI

seksualnosti, braku, pristojnosti. Iznenada, ono što je moć načinilo snažnom navikava se daje napada. Moć, nakon što se uložila u telo, nalazi se izložena protivnapadu u tom istom telu. Da li se sećate panike institucija socijalnog tela, doktora i političara zbog ideje nezakonite kohabitacije (l'union libre) ili slobodnog abortusa? Utisak da moć slabi ili da se koleba, ipakje ovde pogrešan; moć se može povući, reorganizovati svoje snage, uložiti sebe drugde... i tako se bitka nastavlja.

Quell Corps?: *Da li bi to opravdalo toliko puta raspravljano "oporavljanje" tela putem pornografije i reklame?*

Fuko: Uopšte se ne slažem sa tom pričom o "oporavljanju". Ono što nastupa uobičajeni je strategijski razvoj borbe. Uzmimo određen primer kao što je autoerotika. Restrikcija masturbacije jedva da je započeta u Evropi sve do osamnaestog veka. Iznenada, javlja se panična tema: užasna bolest razvija se u zapadnom svetu. Deca masturbiraju. Kroz medijum porodica, mada ne na njihovu inicijativu, sistem kontrole seksualnosti, objektivizacija seksualnosti, udružena sa telesnim proganjanjem, uspostavlja se nad telima dece. Ali seksualnost, postajući objektom analize i staranja, istovremeno dovodi do pojačavanja želje svakog pojedinca za, u i nad svojim telom.

Tako telo postaje predmet konflikta između roditelja i dece, deteta i instanci kontrole. Pobuna seksualnog tela obrnuta je posledica ove povrede. Kakav je odgovor na strani moći? Ekonomska (možda i ideološka) eksploatacija erotizacije, od proizvoda

za preplanulost do pornografskih filmova. Tačno u skladu sa pobunom tela, nalazimo nov način ulaganja koji se više ne očituje u obliku kontrole putem represije, već kontrole putem stimulacije. "Razgolitite se - ali budite vitki, izgledajte dobro, preplanulo!". Za svaki potez protivnika, postoji odgovarajući na drugoj strani. Ali to nije "oporavljanje" u levičarskom smislu. Mora se priznati neodređenost borbe - iako to ne znači da joj jednog dana neće doći kraj...

Quell Corps?: *Nije li nova revolucionarna strategija morala proći kroz nove definicije politike tela?*

Fuko: Pojavljivanje problema tela i njegova sve veća važnost proishodi iz toka političke borbe. Da li je to revolucionarna borba, ne znam. Neko bi rekao daje ono što se dešavalo posle 1968. godine, a sporno je da li je to omogućilo šezdesetosmu, nešto duboko antimarksističko. Kako se evropski revolucionarni pokreti mogu osloboditi od "Marks-efekta", institucija tipičnih za devetnaesto i dvadesetovekovni marksizam? To je bio pravac pitanja postavljenih šezdesetosmom. U tom prizivu, sadržanim u pitanju jednačine: marksizam=revolucionarni proces, jednačine koja je konstituisala oblik dogme, važnost koja je dana telu jedna je od značajnih, ako ne i suštinskih elemenata.

Quell Corps?: *Koji pravac uzima evolucija telesnih odnosa između masa i državnog aparata?*

Fuko: Pre svega, mora se ostaviti po strani široko prihvaćena teza da je moć, u našim buržujskim, kapitalističkim društvima porekla stvarnost tela

u korist duše, svesnosti, idealnosti. Ustvari, ništa nije više materijalno, fizičko, telesno nego prime-na moći. Koji način ulaganja tela je neophodan i dovoljan za funkcionisanje kapitalističkog društva poput našeg? Mislim da se od osamnaestog do početka dvadesetog veka verovalo da je ulaganje u telo putem moći moralo da bude teško, minuciozno i konstantno. Otuda teški disciplinarni režimi u školama, bolnicama, kasarnama, fabrikama, gradovima, stanovima, porodicama. I onda, počev od šezdesetih, počelo se shvatati da takva glomazna moć nije više neophodna kao što se smatralo, te da industrijska društva mogu biti zadovoljna sa mnogo labavijim oblikom moći nad telom. Tada je otkriveno da kontrola seksualnosti može biti razblažena i zadobiti nove forme. Mora se proučiti kakvu vrstu tela sadašnje telo treba...

Quell Corps?: *Da li biste mogli napraviti razliku između vašeg zanimanja za telo od drugih savremenih interpretacija?*

Fuko: Mislim da bih napravio razliku između mene i marksističkih i paramarksističkih perspektiva. U pogledu marksizma, nisam od onih koji nastoje da iznesu na videlo posledice moći na nivou ideologije. Zaista, pitam se ne bi li, pre nego neko postavi pitanje ideologije, bilo više materijalistički proučiti najpre pitanje tela i efekte moći po njega. Jer, kod analiza koje daju prioritet ideologiji, uznemiruje što je tu uvek pretpostavljen ljudski subjekt u granicama modela koji pruža klasična filozofija, obdaren svešću na koju je moć onda usmerena, da bi je se dočepala.

Quell Corps?: *Ali marksistička perspektiva uključuje svesnost o posledicama moći po telo u praktičnoj situaciji.*

Fuko: Naravno. Međutim, s obzirom na činjenicu da današnji politički i ekonomski zahtevi sve više nastaju u korist nadnice nečijeg tela a ne nadničarske klase, retko se čuje da se o potonjem kao takvom raspravlja. Kao da su "revolucionarni" diskursi još uvek utopljeni u ritualne teme izvedene iz marksističkih analiza. I dok postoje veoma interesantne stvari u vezi sa telom u Marksovim delima, marksizam shvaćen kao istorijska stvarnost imao je užasnu tendenciju da uguši pitanje tela, u korist svesti i ideologije. Takođe bih razlikovao sebe od paramarksista kao što je Markuze koji je prikazao represiju i njemu preuveličanu ulogu - jer moć bi bila krhka stvar ako bi njena jedina funkcija bila da guši, ako bi funkcionisala samo putem cenzure, blokade i represije, na način velikog super-ega, primenjujući se samo na negativan način. Ako je, naprotiv, moć snažna to je stoga, kako počinjemo da shvatamo, što stvara učinke na nivou želje - i takođe na nivou znanja. Daleko od toga da sprečava znanje, ona ga proizvodi. Ako je bilo moguće konstituisanje znanja tela, to je učinjeno posredstvom skupa vojnih i obrazovnih disciplina. To je počivalo na osnovu moći nad telom, time što je fiziološko, organsko znanje o njemu postalo moguće.

Činjenica da je moć tako duboko ukorenjena i da je teško izbeći njen zagrljaj posledice su svih ovih veza. Zato mi se predstava represije, kojoj su mehanizmi moći uglavnom redukovani, čini veoma neadekvatnom i potencijalno opasnom.

Quell Corps?: *Vaše proučavanje usredsređeno je na sve mikro-moći koje se primenjuju na nivou svakodnevnog života. Zar tu ne zanemarujete državni aparat?*

Fuko: Tačno je da su od kasnog devetnaestog veka marksisti i "marksizovani" revolucionarni pokreti pridali poseban značaj državnom aparatu u interesu njihove borbe. Šta su bile krajnje posledice toga? Da bi bili sposobni za borbu sa državom koja je mnogo više od proste vlade, revolucionarni pokreti moraju posedovati jednake političko-vojne snage i tako se konstituisati kao partija, iznutra organizovana na isti način kao i državni aparat, sa istim mehanizmima hijerarhije i organizacijom moći. Ta posledica je veoma značajna. Kao drugo, tu je pitanje - mnogo puta raspravljano unutar samog marksizma - osvajanja državnog aparata: treba li ga shvatiti kao jednosmerno preuzimanje, praćeno odgovarajućim modifikacijama, ili je to prilika za uništenje ovog aparata? Znači kako je to pitanje konačno rešeno. Državni aparat mora biti podrška ali ne do kraja, jer klasna borba neće biti pravedna do neposrednog okončanja bez uspostavljanja diktature proleterijata. Dakle, državni aparat mora biti dovoljno netaknut da bi mogao da bude iskorišćen protiv klasnih neprijatelja. Tako dolazimo do druge posledice: tokom trajanja diktature proleterijata, državni aparat se bar do izvesne mere mora sačuvati. Tek tada, što je treća posledica - da bi se upravljalo državnim aparatom, koji je preuzet, ali ne i uništen - biće neophodno imati resurse za tehničare i specijaliste. Da bi se to učinilo, mora se pozvati stara klasa koja je upoznata sa aparatom, uglavnom buržujka. Ovo se očigledno desilo u SSSR-u. Uopšte ne tvrdim da je

državni aparat nevažan, ali mi se čini da se, između svih uslova potrebnih da bi se izbeglo ponavljanje sovjetskog iskustva i da bi se sprečilo da se revolucionarni procesi obiju o glavu, kao jedna od prvih stvari mora se razumeti da moć nije lokalizovana u državnom aparatu i da se ništa neće promeniti u društvu ako mehanizmi moći koji funkcionišu spolja, ispod i pored društvenog aparata, na mnogo trenutačnijem i svakodnevnom nivou, takođe ne budu izmenjeni.

Quell Corps?: *Možemo li se sada okrenuti naukama o čoveku, posebno psihoanalizi?*

Fuko: Slučaj psihoanalize zaista je zanimljiv. Psihoanaliza je utemeljena u suprotnosti prema jednoj vrsti psihijatrije, psihijatrije degeneracije, eugenike i nasleđa. Ova praksa i teorija, koju je u Francuskoj predstavljao Magnan, delovala je kao sjajna suprotnost psihoanalizi. Zaista, u odnosu prema toj psihijatriji - koja je još uvek psihijatrija današnjih psihijatara - psihoanaliza je odigrala ulogu oslobađanja, ukazujući na saučesništvo psihijatara sa političkom ulogom. Opet, uzmite ono što se dešava u istočnim zemljama: ljudi koji su tamo uzeli učešća u psihoanalizi nisu najdisciplinovaniji među psihijatrima. Međutim, ostaje činjenica da je u našim društvima karijera psihoanalize uzela druge pravce i da je često bila objekt različitih ulaganja. Neizbežnost njenih aktivnosti su posledice koje vode u funkcije kontrole i normalizacije. Ako se uspe u modifikovanju odnosa moći onoga u šta ulazi psihoanaliza, i učine neprihvatljivim posledice moći koje se propagiraju, to će funkcionisanje državnog aparata učiniti mnogo

težim. Druga prednost sprovođenja kritike odnosa koji postoje na trenutnom nivou bila bi da se učini nemogućim reprodukcija oblika državnog aparata unutar revolucionarnih pokreta.

Quell Corps?: *Vaša proučavanja ludila i zatvora omogućavaju nam da sagledamo konstituciju čak i disciplinarnijeg oblika društva. Čini se da ovi istorijski procesi prate skoro neumoljivu logiku.*

Fuko: Nastojao sam da analiziram na koji način je, u početnom stadijumu industrijskih društava, uspostavljen posebni kazneni aparat zajedno sa sistemom za razdvajanje normalnih i abnormalnih. Da bi to pratili, nužno je konstruisati istoriju dešavanja u devetnaestom veku i načine na koji je današnja veoma složena veza snaga - kao aktuelna šema bitke - postignuta putem uspeha napada i protivnapada, posledica i kontra-posledica. Koherencija takve istorije ne potiče od otkrivanja projekta već od logike opozitnih strategija. Arheologija nauka o čoveku mora biti utemeljena putem proučavanja mehanizama moći koji su uvela ljudska tela, delanja i oblici ponašanja. To ispitivanje bi nam omogućilo da iznova otkrijemo uslove pojavljivanja nauka o čoveku: velike napore u disciplini i normalizaciji u devetnaestom veku. Frojd je bio veoma svestan svega toga. Bio je svestan superiornosti njegovog mesta u problemu normalizacije. Čemu onda ta svetogrдна skromnost (pudeur) koja insistira na poricanju da psihoanaliza ima ikakve veze sa normalizacijom?

Quell Corps?: *Kako vidite ulogu intelektualaca u militantnoj praksi?*

Fuko: Intelektualac više ne mora igrati ulogu saveтника. Projekat, taktike i ciljevi koje treba usvojiti stvar su onoga ko vodi borbu. Ono što intelektualac može učiniti je da pruži instrumente analize, a danas je to suštinska uloga istoričara. Ono što je efektivno potrebno jeste razgranata, pronicljiva percepcija sadašnjosti, ona koja omogućava da se odrede relacije slabosti, jake tačke, položaje u koje su se učvrstili. Drugim rečima, topološki i geološki pregled bojnog polja - to je uloga intelektualca. Ali da se govori "Ovo morate učiniti!", nikako.

Quell Corps?: *Ko ili šta koordinira aktivnosti agencija političkog tela?*

Fuko: To je izuzetno složen sistem odnosa koji dovodi do toga da se na kraju pitamo kako, budući da ga nijedna osoba u potpunosti nije mogla zamisliti, može biti tako vest u svojoj distribuciji, mehanizmima, reciprocitetnoj kontroli i prilagođavanju. To je veoma komplikovan mozaik. Tokom izvesnih perioda tu se javljaju agenti vezivanja. Uzmite primer filantropije u ranom devetnaestom veku: javljaju se ljudi koji stvaraju posao od uključivanja u tuđe živote, zdravlje, ishranu, održavanje kuće: i onda, izvan ovog konfuznog skupa funkcija, pojavljuju se određene ugledne ličnosti, institucije, oblici znanja: javna higijena, inspektori, socijalni radnici, psiholozi. I sad vidimo celo razmnožavanje različitih kategorija socijalnog rada...

Naravno, medicina je odigrala ulogu zajedničkog imenitelja. Njen diskurs postavio je u kruženje jednu instancu do sledeće. U ime medicine ljudi su dolazili u inspekciju kućnih prostorija i, podjednako,

RAZGOVORI

klasifikovali su pojedince kao umno poremećene, kriminalne ili bolesne. Ali se tu isto tako javlja, izvan konfuznih matrica filantropije, veoma raznovrsni mozaik koji uključuje sve te "socijalne radnike"...

Zanimljiva stvar je doznati, ne koji globalni projekat predsedava svim ovim razvojjima, već kako su, u smislu strategije, različiti delovi bili uklopljeni.

Jun 1975. godine

Sa engleskog prevela Milana Bošković

Naslov izvornika: "Power/Knowledge", *Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*.

Engleski prevod francuskog teksta, preuzetog iz: *Quel corps?*, septembar/oktobar 1975, 2, str. 2-5.

JA, PJER RIVIJER.

Ako želite, možemo započeti diskusijom o vašem zanimanju za objavljivanje dosijea o Pjeru Rivijeru, i posebno o vašem interesovanju za činjenicu da je, barem delimično, napravljen film na osnovu toga.

Fuko: Za mene je knjiga predstavljala zamku. Znao sam da sada svi pričaju o delikventima, njihovoj psihologiji, nagonima i željama, itd. Diskurs psihijataru, psihologu i kriminologu neiscrpan je oko fenomena delikvencije. Ipak, to je diskurs koji datira nekih 150 godina unazad, do 1830. Dakle, tamo ste imali veličanstven slučaj: 1836. godine trostruko ubistvo, i onda ne samo svi aspekti suđenja već i apsolutno jedinstveni svedok, sam zločinac, koji je ostavio preko stotinu strana autobiografije. Prema tome, objavljivanje knjige je za mene bio način da se kaže praktično svim psihičima (psihijatri, psihoanalitičari, i psiholozi): dakle, prisutni ste tu već nekih 150 godina, i evo slučaja koji je istovremeno sa vašim rođenjem. Šta imate da kažete na to? Da li ste bolje pripremljeni da raspravljate o tome nego vaše kolege u XIX veku?

U izvesnom smislu, mogu reći da sam pobedio; pobedio ili izgubio, ne znam, jer mi je potajna želja, naravno, bila da čujem kako kriminolozi, psiholozi i psihijatri raspravljaju o slučaju Rivijer svojim bljutavim jezikom. Međutim, oni su se bukvalno sveli na tišinu: nijedan nije ustao i rekao: "Evo šta je Rivijer bio u stvarnosti. I danas vam mogu reći ono što nije moglo biti rečeno u XIX veku". Osim jedne budale, psihoanalitičara, koji je tvrdio da je Rivijer bio ilus-

tracija paranoje kako ju je definisao Lakan. Osim tog izuzetka, niko nije imao šta da kaže. Moram im, ipak, čestitati na obazrivosti i razumnosti sa kojom su se odrekli diskusije o Rivijeru. Tako daje opklada ili dobijena ili izgubljena, kako vam se sviđa...

Ali uopšte, teško je raspravljati o samom događaju, i o središnjem problemu -a to je samo ubistvo - i o ličnosti koja ga podstiče.

Fuko: Da, zato što govor samog Rivijera o njegovom postupku toliko dominira, ili u svakom slučaju toliko izmiče svakom mogućem razumevanju, da se ne može reći nešto o tom središnjem problemu, zločinu ili postupku, a da to ne bude korak nazad u odnosu na njega. Ipak, vidimo fenomen kojem nema ravnog bilo u istoriji zločina ili diskursa: zločin koji prati diskurs, tako snažno i tako čudno, da na kraju zločin završi tako što više ne postoji; on beži kroz samu činjenicu tog diskursa koji je u rukama onog koji ga je počinio.

Kako onda postavljate sebe u odnosu na nemogućnost tog diskursa?

Fuko: Nisam ništa rekao o samom Rivijerovom zločinu i, još jednom, ne verujem da se išta može reći o tome. No, smatram da se Rivijer mora uporediti sa Lasenerom (Lacenaire), koji je bio njegov savremenik i koji je počinio celu gomilu manjih i rđavih zločina, uglavnom neuspelih, teško u čemu zadržavajućih, koji je uspeo putem svog veoma

RAZGOVORI

inteligentnog diskursa da načini da ti zločini postoje kao stvarna delà umetnosti, te da samog Lasenera načine umetnikom kriminala. To je drugačija tour de force, ako hoćete: on je uspeo da pruži snažnu stvarnost, desetinama godina, više od veka, postupcima koji su na kraju krajeva, bili rđavi i neplemeniti. Kao kriminalac, on je bio poprilično sitna riba, ali su sjaj i inteligencija njegovih zabeleški svemu tome dali konzistenciju. Rivijer je nešto sasvim drugo: uistinu neobičan zločin koji je ožvljen još neobičnijim govorom kojim je zločin prestao da postoji, i mislim da se to desilo u mišljenju sudija.

Dakle, da li se slažete sa projektom filma Renea Alijoa (René Allio), koji se fokusirao na ideju siromaha koji dobija mogućnost da govori? Ili ste već razmišljali o tome?

Fuko: Ne, Alijova je zasluga za to, ali se u potpunosti slažem sa idejom. Rekonstituisanjem zločina spolja, sa glumcima, kao da je to bio događaj i ništa drugo do kriminalni događaj, izgubila bi se suština. Bilo je nužno smeštanje, sa jedne strane, unutar Rivijerovog govora da bi film bio film o sećanju, a ne film o zločinu, a sa druge strane, da taj diskurs o sitnom normandijskom seljaku iz 1835. godine bude ispunjen onim što bi bio govor seljaka tog doba. Ipak, ono što je najbliže tom obliku govora jeste, ako ne i isti govor, onaj kojim govore danas, istim glasom, seljaci koji žive na istom mestu. I najzad, više od 150 godina, to su isti glasovi, isti akcenti, isti nespretni i bučan govor koji prebrojava iste stvari bez skoro ičega promenjenog. U stvari, Alijo je odlučio da proslavi uspomenu na to delo na istom mestu, i sa gotovo istim likovima koji su

tamo preko 150 godina; to su isti seljaci koji na istom mestu ponavljaju iste postupke. Bilo je teško svesti celu kinematografsku aparaturu, celu filmsku aparaturu na takvu tananost, i to je stvarno izvanredno, štaviše, jedinstveno, rekao bih, u istoriji filma.

Ono što je još značajnije u Alijoovom filmu jeste da on seljacima pruža njihovu tragediju. U suštini, tragedija seljaka do kraja XVIII veka još uvek je bila glad. Međutim, počevši od XIX veka, a verovatno i danas, bila je to, poput svake velike tragedije, tragedija zakona, zakona i zemlje. Grčka tragedija koja uvažava rođenje zakona i moralne posledice zakona po čoveka. Predmet Rivijer pojavio se 1836. godine, to jest, dvadeset godina nakon utemeljenja Code Civil: novi zakon je nametnut svakodnevnom životu seljaka i on se bori u tom novom pravnom univerzumu. Cela drama o Rivijeru nije drama o zakonu, propisima, legalnosti, braku, posedovanju, i slično. Ona je uvek unutar te tragedije koju pokreće seljački svet. I stoga je važno pokazati seljake danas u toj staroj drami koja je istovremeno i tragedija njihovih života: kao što su grčki građani gledali prikazivanje sopstvenog grada na pozornici.

Koju ulogu može da odigra ta činjenica da sadašnji normandijski seljaci mogu da sačuvaju, zahvaljujući filmu, duh tog događaja, tog doba?

Fuko: Zna se da postoji mnogo literature o seljacima, ali jako malo literature seljaka, ili seljačke ekspresije. A ipak, ovde imamo tekst koji je napisao seljak 1835. godine na svom jeziku, to jest, na jeziku koji jedva da je književni. I tu je mogućnost

za te seljake da igraju sebe, sa svojim sopstvenim nazorima, u drami koja pripada njihovoj generaciji, u osnovi. I kad pogledamo kako je Alijo privoleo svoje glumce da glume, lako možete videti da im je u nekom smislu bio blizak, da im je dao dosta objašnjenja upućujući ih, ali sa druge strane, dao im ih je dosta slobode u njihovom jeziku, izgovoru, gestikulaciji. I, ako želite, mislim daje politički veoma važno dati seljacima mogućnost igranja tog teksta seljaka. Otuda važnost i glumaca koji nisu seljaci da predstavljaju svet zakona, sudija, advokata, itd, svih ljudi iz gradova koji su u osnovi izvan veoma direktne komunikacije između seljaka XIX veka i onih XX veka, koje je Alijo uspeo da vizualizuje i, do izvesne tačke, dopustio da se naturščici-seljaci predstave.

Ali, zar tu ne postoji opasnost sadržana u činjenici da oni započinju da govore samo kroz takvu monstruoznu priču?

Fuko: To je nešto čega bi se mogli bojati. I Alijo, kad je počeo da im priča o mogućnosti snimanja filma, nije se usudio da im kaže šta je zapravo bilo u pitanju. Kad im je rekao, bio je veoma iznenađen da vidi da su to veoma lako prihvatili; zločin nije predstavljao problem za njih. Naprotiv, umesto da bude prepreka, bio je to svojevrsan prostor na kom su se mogli sresti, popričati i raditi mnoge stvari, koje su, zapravo, njihov svakodnevni život. U stvari, umesto da ih blokira, zločin ih je oslobodio. I kad bi bili zamoljeni da odigraju nešto bliževremenom svakodnevnom životu i aktivnostima, oni bi se osećali verovatno manje teatralno i scenski, nego u igranju te vrste zločina, pomalo dalekog, mitskog,

u skloništu u koje bi sasvim mogli pobeći od svoje stvarnosti.

Ja sam zapravo više mislio na unekoliko nesrećnu simetriju: danas je veoma moderno praviti filmove o pokvarenosti i monstruoznosti buržoazije. Da li je, dakle, u ovom filmu postojao rizik od padanja u zamku indiskretnog nasilja seljaštva?

Fuko: I da se na kraju ponovo poveže sa tradicijom užasne predstave seljačkog sveta, kao kod Balzaka i Zole... ne mislim. Verovatno samo zato što tamo nasilje nikada nije prisutno na plastičan i teatralan način. Ono što postoji su žestine, tuče, prigušene stvari, gustina, ponavljanja, stvari o kojima se jedva govori, ali ne nasilje... Nema ništa od te lirike nasilja i seljačke podlosti koje se izgleda bojite. Osim toga, tako je kao u Alijoovom filmu, ali i kao u dokumentima, u istoriji. Naravno da postoje neke frenetične scene, tuče među decom oko kojih se svađaju njihovi roditelji, ali na kraju, te scene nisu veoma česte, i iznad svega, gledajući ih vidimo daje uvek prisutna velika finesa i oštrina osećanja, suptilnost čak i kod poročnosti, često nežnost. Zbog toga, nijedan od likova nema tu osobinu neobuzdanog divljaštva zveri koja se u određenom stepenu nalazi u literaturi o seljaštvu. Svako je užasno inteligentan u ovom filmu, užasno osetljiv i, do izvesne mere, užasno uzdržan.

Sa engleskog prevela Milana Bošković

Naslov izvornika: "I, Pierre Riviere", u: Sylvère Lotringer (ed.), *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, USA: SEMIOTEXT[E], 1996, str. 203-206.

PITANJA MIŠELU FUKOU O GEOGRAFIJI

Herodot: *Posao kojeg ste se poduhvatili velikim delom preseca (i snabdeva) refleksiju o geografiji kao i, još opštije, refleksiju o ideologijama i strategijama prostora.*

Ispitujući geografiju naišli smo na izvestan broj pojmova: znanje, moć, nauka, diskurzivna tvorevina, pogled, epistema, a vaša je arheologija pomogla u usmeravanju naše refleksije. Hipoteza koju ste izneli u Arheologiji znanja, da se neka diskurzivna tvorevina ne određuje ni predmetom ni stilom, ni igrom stalnih pojmova, niti istrajnošću neke tematike, već mora biti shvaćena kao sistem uređene rasutosti, omogućila nam je da bolje zaokružimo geografski diskurs.

Bili smo, takođe, iznenađeni vašim ćutanjem kada je reč o geografiji (ako ne grešimo, vi se na geografiju pozivate samo u jednom saopštenju posvećenom Kiviju (Cuvier) i to samo da biste je prognali u prirodne nauke). Paradoksalno, prenerazili bismo se da je geografija bila uzeta u obzir, jer, Kantu i Hegelu uprkos, filozofi ne znaju geografiju. Da li krivicu treba svaliti na geografe koji su se, od Vidala de la Blaša (Vidale de la Bloche), postarali da se zatvore, da se zaštite od društvenih nauka, od marksizma, epistemologije i istorije nauka, odnosno, da li treba okriviti filozofe, ozlojeđene na geografiju koja se ne da svrstati, koja je "izmeštena", koja je jednom nogom u prirodnim, drugom u društvenim naukama? Da li je geografi-

"...Geografija mora da bude u središtu onoga čime se bavim".

Mišel Fuko

ja neko "mesto" u vašoj arheologiji znanja? Zar vi, arheologizujući, ne odvajate iznova prirodne nauke (istraživanje, spisak) od nauka o čoveku (ispitivanje, disciplina), samim tim ukidajući mesto gde bi se geografija mogla ustanoviti?

Fuko: Najpre plitak empirijski odgovor. Pokušaćemo, potom, da vidimo ima li nečeg iza toga. Kada bih napravio spisak svih nauka, svih saznanja, svih oblasti znanja o kojima ne govorim, a o kojima bih morao da govorim, kojima sam blizak na jedan, ili na neki drugi način, taj bi spisak bio gotovo beskonačan. Ne govorim o biohemiji, ne govorim o arheologiji. Nisam, čak, napravio ni arheologiju istorije. Izabрати neku nauku zato što je zanimljiva, zato što je važna, odnosno zato što bi u njenoj istoriji bilo nečeg egzemplarnog, to mi se ne čini dobrom metodom. To je, bez sumnje, dobra metoda ako se hoće načiniti korektna, čista istorija, pojmovno dezinfikovana. Ali ako hoćemo da napišemo neku istoriju koja ima smisla, koja se može iskoristiti, koja je politički učinkovita, to možemo korektno da učinimo samo pod uslovom da je povežemo, na jedan ili na neki drugi način, sa borbama koje se odvijaju u toj oblasti. Najpre sam pokušao da napravim genealogiju psihijatrije, zato što sam radio u psihijatrijskoj bolnici, imao sam izvesno iskustvo i zato što sam tu osećao borbe, pu-tanje kojima prolazi sila, tačke sukoba, napetosti.

RAZGOVORI

Istorija kojom sam se bavio, bavio sam se njome samo u zavisnosti od tih borbi. Problem, ulog, opklada, budući da moć drži istiniti diskurs koji je strateški delotvoran; ili još, kako istina istorije može da ima politički učinak.

Herodot: *To dovodi u vezu hipotezu koju vam predajem: ako postoje tačke sukoba, napetosti, putanje sila u geografiji, one su podzemne, one se ne vide već zbog same činjenice što u geografiji nema polemike. No, ono što može privući nekog filozofa, nekog epistemologa, nekog arheologa, jeste ili da presuđuje u već pokrenutoj polemici, ili da izvlači korist iz nje.*

Fuko: Tačno je da značaj neke polemike može biti privlačan. Alija nipošto ne spada u tu vrstu filozofa koja vlada, odnosno hoće da vlada istinitim diskursom o nekoj, bilo kojoj nauci. Napraviti zakon u svakoj nauci, jeste pozitivistički projekt. Nisam siguran da u nekim oblicima "obnovljenog" marksizma nismo imali sličan pokušaj, koji se sastojao u tome da se kaže: marksizam, kao nauka o naukama, može da napravi teoriju nauke i da ustanovi podelu između nauke i ideologije. No, ta pozicija presuditelja, sudi je, univerzalnog svedoka, jeste uloga koju apsolutno odbijam, jer mi se čini vezanom za univerzitetsku instituciju filozofije. Ako se bavim analizama kojima se bavim, to nije stoga što postoji polemika u kojoj bih želeo da presuđujem, već stoga što sam bio vezan za izvesne borbe: medicina, psihijatrija, kazneni sistem. Nikada nisam čuo da se pravi neka opšta istorija humanističkih nauka, niti da se pravi neka opšta kritika mogućnosti nauka. Podnaslov knjige *Reči i stvari* nije *bilo koja* arheologija, već *određena* arheologija humanističkih nauka.

Na vama je, na vama koji ste direktno vezani za ono što se događa u geografiji, koji ste suočeni sa svim tim sukobima moći koji prolaze kroz geografiju, na vama je da im se suprotstavite, da iznađete instrumente koji bi vam omogućili da se borite. U osnovi, morali biste da mi kažete: "Vi se ne bavite tom stvari koja vas ne zanima previše i koju ne poznajete dovoljno". A ja ću vam odgovoriti: "Ako jedna ili dve stvari (pristup, odnosno metoda) za koje sam verovao da mogu da ih upotrebim u psihijatriji, u kaznenom sistemu, u prirodnoj istoriji, mogu da vam posluže - biću očaran. Ako ste prinuđeni da uzmete druge, odnosno da preobrazite moje instrumente, pokažite mi ih zato što ću i ja od toga da imam koristi."

Herodot: *Vrlo se često pozivate na istoričare: Lisjena Fevra (Lucien Febvre), Brodeta (Braudel), Le Roa Ladirija (Le Roy Ladurie). Odajete im poštu na mnogim mestima. Ti su istoričari pokušavali da pokrenu dijalog sa geografijom, odnosno da obnove neku geo-istoriju, ili neku antropogeografiju. Izučavajući ih bili ste u prilici da se susretnete i sa geografijom. Uostalom, proučavajući političku ekonomiju i prirodnu istoriju, dotakli ste i oblast geografije. Tako primećujemo da se geografija stalno dotiče, ali se, zapravo, nikada ne uzima u obzir. U mome pitanju nema zahteva za nekom hipotetičkom arheologijom geografije, niti nekog razočaranja, zaista: samo sam iznenađen.*

Fuko: Skrupuloznost mi nameće da odgovorim samo činjeničnim argumentima, ali takođe mislim da se valja čuvati te volje za esencijalnošću: ako ne govorite o nečemu to je sigurno stoga što vas ometaju velike prepreke koje ćemo ukloniti. Vrlo se

dobro može ne govoriti o nečemu naprosto zato što to ne poznajemo, a ne zato što o tome nešto nesvesno znamo, što bi značilo da posedujemo znanje do kojeg ne možemo da dopremo. Pitali ste me da li za geografiju ima mesta u arheologiji znanja? Da, pod uslovom da se promeni formulacija. Pronaći mesto geografiji značilo bi da arheologija znanja ima projekt totalnog i iscrpnog pokrivanja svih domena znanja, a to nipošto nije ono što imam na umu. Arheologija znanja nije ništa drugo do način na koji se pristupa određenoj stvari.

Tačno je da je Zapadna filozofija, u svakom slučaju od Dekarta, oduvek bila vezana za problem saznanja. Tome se ne može izbeći. U kom smislu bi se za nekoga koje verovao daje filozof, a da nije postavio pitanje "šta je saznanje?", odnosno "šta je istina?", u kom smislu bi se za njega moglo reći da je filozof? Ja sam uzalud govorio da nisam filozof: ako je istina ono što me zaokuplja onda sam, svemu uprkos, filozof. To pitanje se, od Ničea, preobrazilo. Ne više: koji je najsigurniji put do Istine?, već: koji je bio najsmeliji put do istine? To je bilo Ničeovo pitanje, kao i Huserlovo u *Krizi evropskih nauka*? Nauka, prinuda istinitog, obaveza istine, ritualizovane procedure za njeno proizvođenje, apsolutno prožimaju čitavo zapadno društvo već hiljadama godina, a sada su univerzalizovane kako bi postale opšti zakon svake civilizacije. Koja je njihova istorija, koji su njihovi učinci, kako se sve to prepliće sa odnosima moći? Ako krenemo tim putem, tada geografija proizlazi

iz iste metode. Potrebno je iskušati tu metodu na geografiji, ali kako bismo to mogli učiniti i na farmakologiji, mikrobiologiji, demografiji i čemu sve ne? Tu nema mesta u pravom smislu reči, već bi valjalo uraditi arheologiju geografskog znanja.

Herodot: *Ako geografija nije vidljiva, ako nije u polju koje vi istražujete, u kojem izvodite svoja iskopavanja, možda je to stoga što je hotimično vezana za istorijski, ili arheološki postupak koji, u stvari, prednost daje vremenskom činiocu. Možemo, takođe, da primetimo strogu brigu za periodizacijom, koja je u opreci sa mekoćom, sa relativnom neodređenošću vaših lokalizacija, određivanja mesta. Prostori na koje se pozivate bez razlike su hrišćanstvo, zapadni svet, severna Evropa, Francuska, a da nisu zaista opravdani, odnosno čak ni precizirani. Pišete da "svaka periodizacija u istoriji prekraja određeni nivo događaja i, obrnuto, svaki sloj događaja priziva blisku periodizaciju, pošto ćemo, s obzirom na nivo koji izaberemo, moći da razgraničimo različite periodizacije i da, s obzirom na periodizaciju koju damo sebi, dostignemo različite nivoe. Tako se dolazi do složene metodologije diskontinuiteta". Možemo, čak je i potrebno, da pojмимо i stvorimo metodologiju diskontinuiteta u vezi sa prostorom i prostornim stupnjevima. Vi zaista prednost dajete vremenskom činiocu, izlažući se opasnosti maglovitih, nomadskih razgraničenja i magloviite, nomadske spacijalizacije. Nesigurne spacijalizacije koje su u suprotnosti sa brigom o prekranju delova, perioda, epoha.*

¹ Husserl (E.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Belgrad, Philosophia, 1936,1.1, pp. 77-176 (*Le Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendentales*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.) (Edmund Huserl, *Križa evropskih nauka*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1991, prevod Zoran Đinđić).

RAZGOVORI

Fuko: Ovde dotičemo problem metode, ali i problem materijalnog oslonca koji je, sasvim prosto, mogućnost jednog čoveka da tu metodu sledi. Naime, savršeno bih mogao da kažem: istorija kaznenog sistema u Francuskoj. Napokon, to je ono što sam uglavnom radio, uz izvesna odskakanja, reference, učvršćenje tačaka. Ako to ne kažem, ako ostavljam da lebdi jedna vrsta nejasne granice, po malo zapadnjački, po malo nomadizujući, to je stoga što dokumentacija koju sam prevrnuo unekoliko prevazilazi Francusku. Vrlo sam često, da bi se razumeo neki francuski fenomen, morao da se pozovem na nešto što se dogodilo drugde, što nije baš jasno, što se dogodilo ranije, što je poslužilo kao model. To je ono što mi omogućuje, ukoliko je bilo regionalnih ili lokalnih promena, da pronađem mesto tim fenomenima u anglosaksonskom, španskom, italijanskom društvu itd. Ne preciziram unapred, jer bi zloupotreba bilo reći: "Govorim samo o Francuskoj", kao i: "Govorim o čitavoj Evropi." Zapravo, možda bi bilo potrebno precizirati - premda bi to bio posao za više ljudi - gde se ta vrsta procesa zaustavlja, počev od koje tačke bi se moglo reći: "Događa se nešto drugo."

Herodot: *Ta nesigurna spacijalizacija u suprotnosti je sa obiljem prostornih metafora: pozicija, premeštanje, mesto, polje; ponekad čak i geografskih metafora: teritorija, oblast, tlo, horizont, arhipelag, geopolitika, region, pejzaž.*

Fuko: Dobro, hajde malo da pretresemo te geografske metafore.

Teritorija je, nesumnjivo, geografski pojam, ali ona je pre svega pravno-politički pojam: teritorija je ono što određeni tip moći/vlasti kontroliše.

Polje: ekonomsko-pravni pojam.

Premeštanje: premešta se armija, trupe se premeštaju, narod.

Oblast: pravno-politički pojam.

Tlo: istorijsko-geološki pojam.

Region: poreski, administrativni, vojni pojam.

Horizont: slikarski, ali i strateški pojam.

Postoji samo jedan uistinu geografski pojam - arhipelag. Upotrebio sam ga samo jedanput, kako bih označio, i to zbog Solženjicina - zatvorski arhipelag² - rasipanje i, u isto vreme, opšte pokrivanje društva jednim kaznenim sistemom.

Herodot: *Ti pojmovi, začelo, nisu striktno geografski, ipak, to su osnovni pojmovi za svaki geografski iskaz. Ukazujemo na činjenicu da geografski diskurs proizvodi malo pojmova i uzima ih po malo odasvud, pejzaž jeste slikarski pojam, ali je i glavni pojam tradicionalne geografije.*

Fuko: Ali da li ste vi sigurni da ja te pojmove pozajmljujem od geografije, a ne od onoga od čega ih je upravo geografija pozajmila?

² U *Surveiller et Punir* (1975). Izraz je izostavljen u narednim izdanjima.

Herodot: *Ono što je potrebno podvući, u vezi sa određenim prostornim metaforama, jeste da su one geografske koliko i strateške, a to je i normalno pošto se geografija razvijala u send vojske. Između geografskog i strateškog diskursa može se primetiti protok pojmova: region geografa nije drugo do vojni region (od regere, komandovati), a provincija je osvojena, pobeđena teritorija (od vincere) Polje upućuje na bojno polje...*

Fuko: Dosta mi je zamerano što mi je prostor bio opsesija i zaista sam njime bio opsednut. Ali verujem da sam kroz te opsesije prostorom otkrio ono što sam, u osnovi, tražio: odnose koji mogu postojati između moći i znanja. Čim se znanje može analizirati u terminima regiona, oblasti, sraslosti, premeštanja, prenošenja, možemo shvatiti proces kroz koji znanje funkcioniše kao moć i da otpratimo njegove učinke. Imate administraciju znanja, politiku znanja, odnose moći koji prolaze kroz znanje i koji vas, sasvim prirodno, ako hoćete da ih opišete, upućuju na te oblike dominacije u kojima se koriste pojmovi kao što su polje, pozicija, region, teritorija. A političko-strateški izraz pokazuje kako se ono vojno i administrativno zaista upisuju bilo u tlo, bilo u oblike diskursa. Onaj ko bi diskurs analizirao samo u terminima vremenskog kontinuiteta, nužno bi bio naveden da ga analizira i razmatra kao unutrašnji preobražaj neke individualne svesti. On će izgraditi još jednu veliku kolektivnu svest unutar koje će se sve događati.

U metafore prevoditi preobražaje diskursa tako što ćemo izokola koristiti vremenski rečnik, nužno vodi ka upotrebi modela individualne svesti, sa njenom sopstvenom vremenitošću. Naprotiv, pokušaj da ga dešifrujemo, kroz prostorne, strateške metafore, omogućuje da precizno zahvatimo tačke kroz koje se diskursi preobražavaju u odnosima moći, kroz odnose moći i počev od njih.

Herodot: *U tekstu Čitati Kapital Attiser postavlja, postavlja i sebi, jedno analogno pitanje: "Pribegavanje prostornim metaforama (...) koje ovaj tekst koristi, postavlja teorijski problem: na koji način one egzistiraju u diskursu sa naučnim pretenzijama? Taj problem može biti izložen na sledeći način: zbog čega određeni oblik naučnog diskursa nužno zahteva upotrebu metafora pozajmljenih od ne-naučnih diskursa?"³ Na taj način pribegavanje prostornim metaforama Attiser predstavlja kao nužno, ali u isto vreme i kao regresivno, ne rigorozno. Sve, naprotiv, navodi na mišljenje da su prostorne metafore, daleko od toga da su reakcionarne, tehnokratske, preterane ili nelegitimne, da su one, dakle, pre simptom nekog "strateškog" mišljenja, mišljenja "koje se bori", a koje prostor diskursa postavlja kao teren i ulog političkih praksi.*

Fuko: U takvim izrazima u pitanju su, zaista, upravo rat, administracija, sraslost, upravljanje moći. Valjalo bi izložiti kritici to isključenje prostora koje vlada već mnogim generacijama. Da li je to započelo s Bergsonom, ili pre njega? Prostor je ono mrtvo,

³ Althusser (L.), Macherey (P.), Rancière (J.), *Lire le Capital*, 1.1, Paris, Maspero, 1965; Althusser (L.), Balibar (É.), Establet (R.), *Lire le Capital*, t. II, Paris Maspero, 1965,

RAZGOVORI

zaleđeno, ne-dijalektičko, nepokretno. Tome nasuprot, vreme je bogato, plodno, živo, dijalektičko.

Korišćenje prostornih termina daje po malo antiistorijski izgled svima onima koji mešaju istoriju sa starim oblicima evolucije, živog kontinuiteta, organskog razvoja, napretka svesti, odnosno projekta postojanja. Od trenutka kada se počelo govoriti u terminima prostora, činilo se to protiv vremena. Upravo zato što se "poricala istorija", kako su govorele budale, bili ste "tehnokrata". Oni nisu razumeli da su otkrivanje sraslosti, da su razgraničenja, predmetna odsecanja, oglašavanja, organizovanje oblasti, da su sve to bili procesi - istorijski, naravno - ispoljavanja moći. Spacijalizujući opis činjenica diskursa otvara za analizu učinke moći koji su vezani za njih.

Herodot: *Sa knjigom Nadzirati i kažnjavati tastrategizacija mišljenja savlađuje jedan novi stupanj. Sa panoptizmom smo iznad metafore. U igri je opis institucija u arhitektonskim terminima, u terminima prostornih figura. U zaključku vi čak podsećate na "izmišljenu geopolitiku" zatvorskog grada. Da li se ta panoptička figura odnosi na čitav državni aparat? U vašoj poslednjoj knjizi pojavljuje se jedan implicitni model moći: rasejavanje mikro-moći, mreža rasutih aparata, bez jedinstvenog aparata, bez žarišta i središta; jedna transversalna koordinacija institucija i tehnologija. Ipak, upozoravate na etatizaciju škola, bolnica, popravnih domova i nastave, sve do preuzimanja odgovornosti kroz religijske grupe, odnosno dobrotvorna društva. Naporedo sa tim svoje mesto pronalazi centralizovana policija koja stalno, iscrpno nadzire, koja je u stanju da sve učini vidljivim pod*

uslovom da je ona sama nevidljiva. "Organizacija policijskog aparata potvrđuje uopštavanje disciplina u XVIII veku i dostiže dimenzije države".

Fuko: Panoptizmom ciljamo na skup mehanizama koji imaju svoju ulogu među svim snopovima procedure kojom se služi moć. Panoptizam je tehnološki izum u poretku moći, kao što je to parna mašina u poretku proizvodnje. Taj izum je naročit po tome što je bio korišćen najpre na lokalnim nivoima: škole, kasarne, bolnice. Eksperimentisalo se sa potpunim nadzorom. Naučili smo kako se prave dosijea, kako se vode beleške i kako se razvrstava, naučili smo se knjigovodstvu tih individualnih podataka. Naravno, ekonomija - i poreski sistem - već je koristila neke od tih postupaka. Ali sasvim je nešto drugo stalno nadziranje neke grupe školaraca, odnosno grupe bolesnika. Te su metode, od određenog trenutka, bile uopštene. Sa širenjem opsega, policijski aparat je bio jedan od glavnih vektora, ali i napoleonovska administracija. Mislim da sam naveo jedan veoma lep opis uloge vrhovnih tužilaca u Carstvu, koji su bili carevo oko, kao i prvog vrhovnog tužioca Pariza sa malim zamenikom u provinciji, a sve to je jedan isti pogled koji nadzire nered, otklanja opasnost od kriminalnosti, sankcioniše sve devijacije. A ako tom sveopštem pogledu nešto slučajno izmakne, ako se negde uspava, tada država nije daleko od toga da se sruši. Panoptizam nisu prisvojili državni aparati, već su se ovi oslonili na te vrste malih regionalnih i rasutih panoptizama. Tako da, ako hoćemo da shvatimo mehanizme moći u njihovoj složenosti, ali i u detaljima, ne možemo se držati samo analize državnih aparata. Postojao bi tu i jedan shema-

tizam koji bi valjalo izbeći - shematizam koji se, uostalom, ne nalazi ni kod samog Marksa - a koji se sastoji u lokalizovanju moći u državnom aparatu, i koji od državnog aparata pravi povlašćeni, kapitalni, glavni, gotovo jedini instrument moći jedne klase nad nekom drugom. U stvari, moć u svom vršenju ide mnogo dalje, prolazi kroz mnogo tananije kanale, ona je mnogo dvosmislenija zato što je, u osnovi, svako nosilac izvesne moći i, u toj meri, prenosnik moći. Nije jedini zadatak moći da reprodukuje odnose proizvodnje. Mreže dominacije i opseg izrabljivanja prepliću se, presecaju i oslanjaju jedno na drugo, ali se ne poklapaju.

Herodot: *Ako državni aparat nije vektor svih moći, nije manje ročno da on, naročito u Francuskoj sa panoptičko-prefekturalnim sistemom, pokriva glavninu disciplinarnu praksu.*

Fuko: Administrativna kraljevina Luja XIV i Luja XV, snažno centralizovana, zasigurno je bila prvi model. Vi znate da je u Francuskoj Luja XV izmišljena policija. Nipošto mi nije namera da umanjim važnost i efikasnost državne moći. Naprosto mislim da se na njenoj ulozi, njenoj isključivoj ulozi, isuviše insistira, i time se izlažemo riziku da propustimo sve one mehanizme i učinke moći koji ne prolaze direktno kroz državni aparat, a koji ga često mnogo bolje podnose, popravljaju ga, daju mu maksimum svoje efikasnosti. Sa sovjetskim društvom imamo primer državnog aparata koji je prešao u druge ruke i koji je društvene hijerarhije, porodični život, seksualnost, telo, ostavio gotovo onakvima kakvi su bili u društvu kapitalističkog tipa. Zar verujete da su mehanizmi moći, koji po-

stoje u radionici između inženjera, poslovode i radnika, toliko različiti u Sovjetskom Savezu i ovde?

Herodot: *Pokazali ste kako je psihijatrijska moć nosila u sebi, kako je pretpostavljala, zahtevala ograđeni azil, kako je disciplinarno znanje u sebi nosilo model zatvora, Bišaova (Bichat) medicina bolnički krug, a politička ekonomija strukturu fabrike. Možemo se zapitati - bilo da to shvatimo kao doskočicu, bilo kao hipotezu - da li geografsko znanje nosi u sebi krug granice, bila ona nacionalna, oblasna ili kantonalna? Pa dakle, zar utamničnim figurama koje ste istakli - figure luđaka, prestupnika, bolesnika, proletera - ne treba dodati figuru građanina vojnika? Prostor utamničenja bi tada bio beskrajno širi i manje nepropustljiv.*

Fuko: To je jako zavodljivo. Prema vama bi to bio čovek koji pripada određenom narodu? Jer, geografski diskurs koji opravdava granice jeste diskurs nacionalizma.

Herodot: *Pošto je geografija, sa istorijom, konstitutivna za nacionalni diskurs, to je ono što dobro pokazuje obnavljanje škole Žila Ferija (Jules Ferry), koji istorio-geografiji daje zadatak da ukoreni i da usadi građanski i patriotski duh.*

Fuko: Što kao učinak ima stvaranje nekog identiteta. Jer, moja hipoteza je da individua nije datost nad kojom se vrši i na koju se svaljuje moć. Individua, sa svojim obeležjima, svojim identitetom, u svojoj prikovanosti za sebe samu, jeste proizvod jednog odnosa moći koji se vrši na telima, na množtvu, pokretima, željama, silama.

RAZGOVORI

Uostalom, mnogo bi se toga moglo reći o problemima regionalnog identiteta i o svim sukobima koji se mogu dogoditi između njega i nacionalnog identiteta.

Herodot: *Mapa kao instrument znanja-moći prelazi tri praga koje vi razlikujete: srazmera kod Grka, istraživanje u Srednjem veku, ispitivanje u XVIII. Mapa pristaje uz svaki od pragova, preobražava se iz instrumenta srazmere u instrument istraživanja, da bi, danas, postala instrument ispitivanja (izborna mapa, mapa za pribiranje poreza itd.). Istorija mape (odnosno njena arheologija) ne poštuje "vašu" hronologiju.*

Fuko: Mapa na kojoj se vide izborni glasovi, odnosno izborne mogućnosti: ona je instrument ispitivanja. Verujem da je postojao istorijski sled ta tri modela. Ali, razumljivo je da te tri tehnike nisu ostale međusobno izolovane. One su imale neposredan uticaj među sobom. Ispitivanje je koristilo srazmeru, a istraživanje je koristilo ispitivanje. Potom je ispitivanje skočilo na druga dva, tako da pronalazimo jedan aspekt vašeg prvog pitanja: zar razlikovanje ispitivanja i istraživanja ne vodi odvajanju društveno-naučne nauke od prirode? U stvari, voleo bih da vidim kako je istraživanje kao model, kao administrativna, poreska i politička shema, moglo da posluži kao kalup za velike korake koji su se dogodili od kraja Srednjeg veka do XVIII veka i u kojima su ljudi, krstareći svetom, sakupljali informacije. Oni ih nisu sakupljali u sirovom stanju. Doslovno, oni su istraživali prema manje ili više jasnim, manje ili više svesnim shemama. Verujem da su se nauke o prirodi, zapravo, smestile unutar tog opšteg oblika kakav je bilo istraživanje - kao što su

nauke o čoveku nastale od trenutka u kojem su bile stvorene procedure nadziranja i registrovanja pojedinaca. Ali to je bila samo polazna tačka.

Neposredno se ukrštajući, istraživanje i ispitivanje su se preplitali, pa su, prema tome, isto tako, svoje zamisli preplitale i nauke o prirodi i nauke o čoveku, ukrštale su svoje pojmove, metode, rezultate. Mislim da bi geografija mogla biti jedan lep primer discipline koja sistematski koristi istraživanje, srazmeru i ispitivanje.

Herodot: *U geografskom diskursu, uostalom, postoji jedna sveprisutna figura: figura inventara, odnosno kataloga. Taj tip inventara udara trostruki namet na registar istraživanja, srazmere i ispitivanja. Geograf - to je možda njegov suštinski, strateški zadatak - sakuplja informacije. Inventar koji je u sirovom stanju nije od velikog značaja, a može ga koristiti samo moć. Moći nije potrebna nauka, već masa obaveštenja koju je ona, kroz svoju stratešku poziciju, u stanju da koristi.*

Tako bolje razumemo slab epistemološki domet geografskih radova, iako su oni (ili su to bili) značajna dobit za aparate moći. Putnici iz XVII veka, odnosno geografi XIX veka, bili su, u stvari, obaveštajci koji su skupljali i kartografisali informacije, informacije koje su kolonijalne vlasti, vojnici, trgovci, odnosno industrijalci, mogli direktno da koriste.

Fuko: Mogu da navedem jednu činjenicu koju iznosim sa puno rezervi. Jedna osoba specijalizovana za dokumente iz doba vladavine Luja XIV, konsultujući diplomatsku korespondenciju XVII

veka, primetila je da mnoge priče, koje su potom bile reprodukovane kao priče putnika i koje su donosile izveštaje o gomili čudesnih stvari, neverovatnih biljaka, čudovišnih životinja, da su te priče, u stvari, bile šifrovane priče. To su bila precizna obaveštenja o stanju vojnih snaga zemlje kroz koju se prolazilo, o ekonomskim izvorima, trgovini, bogatstvu, mogućnostima za uspostavljanje odnosa. Mnogi su platili zakasnelu naivnost nekih naturalista i geografa XVIII veka o stvarima koje su, u stvarnosti, bile izvanredno precizni obaveštajni podaci, a za koje im se činilo da su od ključnog značaja.

Herodot: *Kada smo se zapitali zbog čega nije bilo nikakve polemike o geografiji, odmah smo pomislili na slab utkaj koji je Marks izvršio na geografiju. Nije bilo marksističke geografije, pa čak ni marksističke tendencije u geografiji. Geografi koji se pozivaju na marksizam odvajaju se, zapravo, prema ekonomiji, ili sociologiji, prednost daju planetarnom i srednjem stupnju. Marksizam i geografija se teško uzgobljuju. Možda marksizam, u svakom slučaju Kapital i, uopšteno, ekonomski tekstovi, koji prednost daju vremenskom činiocu, možda oni nisu pogodni za spacializaciju. Da li je pitanje o onome o čemu govorite u odlomku iz jednog razgovora: "Ma kolika da su važne promené koje Marks unosi u Rikardoove analize, ne verujem da njegove ekonomske analize izbegavaju epistemološkom prostoru koji je uspostavio Rikardo"?*

Fuko: Za mene Marks ne postoji. Hoću reći, ta vrsta entiteta koja se konstruiše oko jednog vlastitog imena, a koji se odnosi čas na nekog pojedinca, čas na celinu onoga što je on pisao, čas na ogroman istorijski proces koji otud proističe. Verujem da su njegove ekonomske analize, način na koji on analizira stvaranje kapitala, velikim delom nametnuli pojmovi koje on izvodi iz samog tkanja rikardoovske ekonomije. Nisam to ja smislio, sam Marks je to rekao. Ali uzmite, tome nasuprot, njegovu analizu Pariške komune, ili njegov 78. *Brimer Luja Napoleona*,⁴ tu imate jedan tip istorijske analize koji, očigledno, ne proističe iz modela XVIII veka.

Uvek je moguće od Marksa načiniti "autora" koji se dâ lokalizovati u jedinstven diskurzivni rudnik, pogodan za analizu u terminima originalnosti, odnosno interne koherencije. Najzad, imamo pravo da "akademizujemo" Marksa. No, jasno je da to proizvodi pogrešan utisak.

Herodot: *Ako ponovo pročitamo Marksa kroz jedan prostorni zahtev, njegovo se delo čini heterogenim. Postoje čitavi komadi koji odaju začuđujuću prostornu osetljivost.*

Fuko: Postoje kod njega vrlo značajni delovi. Sve ono što je Marks pisao o vojsci i njenoj ulozi u razvoju političke moći, recimo. Vrlo su važne stvari praktično bile ostavljene na leđima, u korist nepres-

⁴ Marx (K.), "Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", *La Révolution*, n° 1, 20. mai 1852 (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Édition sociales, 1969). (Karl Marks, *18. Brimer Luja Bonaparte*, Kultura, Beograd 1950, prevod Hugo Klein.)

" U pitanju je Fukoova omaška u navođenju Marksovog dela - *Brimer Luja Napoleona* umesto *Brimer Luja Bonaparte*. Iz razloga dokumentarnosti, ta omaška je kod prevođenja sačuvana (prim, ur.)

RAZGOVORI

tanih komentara o onome što je procenjeno kao najvrednije.

Dopao mi se ovaj razgovor zato što sam, na kraju, promenio mišljenje. Istina je da sam na početku verovao da vi zahtevate mesto za geografiju kao profesori koji se bune kada im se predloži reforma nastavnog programa: "Smanjili ste broj časova prirodnih nauka, odnosno muzike...". U takvim situacijama govorio sam sebi: "Ljubazni su kada hoće da im se uradi arheologija, ali, nakon svega, neka je oni naprave sami". Nisam uopšte bio uočio smisao vaše primedbe. Shvatam da su problemi koje postavljate u vezi sa geografijom za mene od suštinskog značaja. Među određenim stvarima koje sam doveo u odnos, postojala je i geografija koja je bila podloga, uslov mogućnosti prelaza s jedne stvari na neku drugu. Ostavio sam stvari nerešenima, odnosno stvorio sam proizvoljne odnose.

Što više idem, više mi se čini da obrazovanje diskursa i genealogija znanja treba da budu analizirani ne počev od tipova svesti, modaliteta percepcije, odnosno ideoloških formi, već od taktika i strategija moći. Taktike i strategije koje se razvijaju kroz usađivanja, rasipanja, odsecanja, kontrolu teritorija, organizacije oblasti koje bi mogle da konstituišu upravo neku vrstu geopolitike, a u kojoj bi se moje zaokupljenosti pridružile vašim metodama. Postoji jedna tema koju bih želeo da proučavam u godinama koje dolaze: vojska kao kalup organizacija i znanja - neophodnost da se

proučava utvrđenje, "vojna", "pokret", kolonija, teritorija.⁵ Geografija mora da bude u središtu onoga čime se bavim.

Sa francuskog preveo Ivan Milenković

Naslov izvornika: "Questions à Michel Foucault sur la géographie", u: *Hérodote*, n° 1, janvier-mars 1976, str. 71-85.

⁵ Ta istraživanja su bila zaista sprovedena, naročito sa F. Begenom (F. Béguin), P. Kaba (P. Cabat) i Serfijem (Cerfi).

ISTINA, MOĆ, SOPSTVO

Intervju sa Mišelom Fukoom, 25. oktobra 1982.

Zašto ste došli na Univerzitet u Vermontu?

Došao sam da bih pokušao preciznije da objasnim nekim ljudima kojom vrstom rada se bavim, da upoznam kojom vrstom rada se oni bave, i da bi ostvarili neke trajne veze. Nisam pisac, filozof, velika osoba filozofskog života: ja sam učitelj. Postoji socijalni fenomen koji me mnogo uznemiruje: od šezdesetih godina neki učitelji postaju javni ljudi sa istim obavezama. Ne želim da postanem prorok i kažem: "Molim vas, sedite, ono što ću vam reći veoma je važno". Došao sam da bi diskutovali o našem zajedničkom radu.

Vi ste najčešće određivani kao "filozof", ali i "istoričar", "strukturalista", i "marksista". Naziv vašeg mesta na Kolež de Frans (Collège de France) je "profesor istorije sistema misli". Šta to znači?

Ne mislim da je neophodno da se tačno zna ko sam ja. Glavni cilj u životu i radu je da postanete neko drugi ko niste bili na početku. Kada biste znali na početku pisanja knjige šta ćete reći na kraju, mislite da biste imali hrabrosti da je napišete? Ono što je tačno o pisanju i ljubavnim vezama, tačno je i za život. Igra je vredna sve dok ne znamo šta će biti na kraju. Moja oblast je istorija misli. Čovek je misleće biće. Način na koji misli povezan je sa društvom, politikom, ekonomijom, i istorijom, a isto je tako povezan sa veoma opštim i univerzalnim kategorijama i formalnim strukturama. Međutim, misao je nešto drugo od društvenih relacija. Način na koji ljudi misle nije adekvatno analiziran univerzalnim kategorijama logike. Između socijalne istorije i formalne analize nalazi se put, staza - možda veoma uzana - a to je staza istoričara misli.

* Mišel Fuko je na *Kolež de Frans* predavao od januara 1971. do svoje smrti u junu 1984. godine - sa izuzetkom 1977. kada je koristio sabatnu godinu. Predavao je na *Katedri za istoriju sistema misli*. Ona je osnovana 30. novembra 1969. godine, na predlog Žila Vijmena (Jules Vuillemin), odlukom opšteg zbora profesora *Koleža*, kao zamena za *Katedru za istoriju filozofske misli* koju je sve do svoje smrti držao Žan Ipolit (Jean Hippolyte). Isti zbor je 12. aprila 1970. godine Mišela Fukoa izabrao za profesora nove Katedre. Tada je imao 43 godine. Mišel Fuko je povodom svoje kandidature napravio jednu plaketu sa sledećom formulom: «Trebalo bi započeti rad na istoriji sistema mišljenja* («Titres et travaux» in *Dits et Ecrits*, 1954-1988, izdanje O. Defert & F. Ewald, saradnik 1. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, vol. 1, r. 846). Više o Fukoovim predavanjima na Kolež de Fransu: *Napomena Fransoa Edvalda i Alesandra Fontane za izdanje Fukoovih predavanja na Kolež de Fransu* u: Mišel Fuko, *Nenormalni, Predavanja na Kolež de Fransu 1974-1975.*, Svetovi, Novi Sad, 2001. (Prim, ured.)

RAZGOVORI

U Istoriji seksualnosti, mislite na osobu koja "uznemiruje utemeljene zakone i na neki način anticipira nadolazeću slobodu". Da li vidite svoj rad u tom svetlu?

Ne. Veoma dugo ljudi su me molili da im kažem šta će se desiti i da im dam program za budućnost. Veoma dobro znamo da, čak i sa najboljim namerama, takvi programi postanu oruđe, instrument opresije. Ruso, ljubitelj slobode, iskorišćen je u Francuskoj revoluciji za izgradnju modela socijalne opresije. Marks bi bio užasnut staljinizmom i lenjinizmom. Moja uloga - i to je suviše empatična reč - je da pokažem ljudima da su mnogo slobodniji nego što se osećaju, da ljudi mogu da prihvate kao istinu, dokaz, neke teme koje su podignute u određenom trenutku tokom istorije, i da taj takozvani dokaz može biti kritikovan i uništen. Promeniti nešto u glavama ljudi - to je uloga intelektualca.

Iz vaših dela se čini da ste fascinirani osobama koje egzistiraju na marginama društva: luđaci, gubavci, kriminalci, devijanti, hermafroditi, ubice, opskurni mislioci. Zašto?

Ponekad sam prekoren jer izabirem marginalne mislioe umesto da uzimam primere iz glavnog toka istorije. Moj odgovor bi bio snobovski: nemoguće je smatrati likove poput Bopa (Bopp) i Rikarda (Ricardo) opskurnima.

Ali šta je sa vašim zanimanjem za društvene izgnanike?

Bavim se opskurnim osobama i procesima iz dva razloga: politički i društveni procesi kojima su za-

padno-evropska društva dovedena u red nisu baš očigledni, zaboravljeni su ili postali uobičajeni. Oni su deo naše najpoznatije okoline, i više ih ne opažamo. Većina njih je, ipak, nekada šokirala ljude. Jedan od mojih ciljeva je da pokažem ljudima daje većina stvari koje su deo njihove okoline - da su ljudi univerzalni ~ rezultat nekih veoma preciznih istorijskih promena. Sve moje analize protiv su ideje univerzalnih potreba ljudske egzistencije. One pokazuju arbitrarnost institucija i koliko prostora slobode još možemo uživati i koliko još promena može biti stvoreno.

Vaša dela nose duboku emocionalnu skrivenu struju, neuobičajenu za naučne analize: mučenje u Nadzirati i kažnjavati, prezir i nadu u Recima i stvarima, bes i fugu u Istoriji ludila u doba klasicizma.

Svako od mojih dela deo je moje biografije. Iz jednog ili više razloga imao sam priliku da osetim i proživim te stvari. Uzmimo jednostavan primer, radio sam u psihijatrijskoj bolnici tokom pedesetih godina. Nakon što sam završio filozofiju, želeo sam da vidim šta je ludilo: bio sam dovoljno lud da bi proučavao razum; bio sam dovoljno razuman da bi proučavao ludilo. Bio sam slobodan da se premetim od pacijenata ka čuvarima, jer nisam imao nikakvu preciznu ulogu. Bilo je to vreme procvata neurohirurgije, početak psihofarmakologije, vladavine tradicionalne institucije. U početku sam prihvatio stvari kao nužne, ali onda, nakon tri meseca (ja sporo mislim!), zapitao sam se: "Koja je potreba ovih stvari?". Nakon tri godine napustio sam posao i otišao u Švedsku sa velikim ličnim nespokojem, i tu sam počeo da pišem istoriju ovih praksi ("Isto-

rija ludila u doba klasicizma"). To je trebalo da bude prvi tom. Volim da pišem prve tomove, a mrzim da pišem druge. Knjiga je primljena kao psihijatrijska, ali to je bio opis iz istorije. Zna li razliku između stvarne nauke i pseudonauke? Stvarna nauka prepoznaje i prihvata svoju istoriju bez da se oseća napadnutom. Kada psihijatru kažete da su njegove mentalne ustanove potekle od kuće Saint-Lazar", on se veoma razbesni.

Šta je sa genezom u Nadzirati i kažnjavati?

Moram da priznam da nisam imao nikakve direktne veze sa zatvorima ili zatvorenima, iako sam radio kao psiholog u francuskom zatvoru. Kad sam bio u Tunisu, video sam ljude zatvorene zbog političke nedoslednosti, i to je uticalo na mene.

Doba klasicizma ključno je u svim vašim delima. Osećate li nostalgiju za jasnoćom tog doba ili za "vidljivošću" Renesanse kad je sve bilo objedinjeno i ispoljeno?

Sva lepota starih vremena posledica je a ne razlog nostalgije. Vrlo dobro znam da je to naš sopstveni izum. Ali je sasvim dobro imati takvu vrstu nostalgije, kao što je dobro imati dobru vezu sa sopstvenim detinjstvom ako imate dece. Dobro je osećati nostalgiju za neke periode pod uslovom da je to način

da se ima misaoni i pozitivni odnos prema sopstvenoj sadašnjosti. Međutim, ako je nostalgija razlog da budete agresivni i da pokazujete nerazumevanje prema sadašnjosti, ona mora biti odbačena.

Šta čitate iz uživanja?

Dela koja izazivaju najviše emocija u meni su: Fokner, Tomas Man, Malkom Lovri *Pod vulkanom*.

Koji su bili intelektualni uticaji na vašu misao?

Bio sam iznenađen kad su dva moja prijatelja sa Berklija napisali nešto o meni i rekli da je Hajdeger uticao na mene (Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics [Chicago; University of Chicago Press, 1982]). Naravno, to je bilo tačno, ali niko u Francuskoj nikada to nije primetio. Kad sam bio student pedesetih godina, čitao sam Huserla, Sartra, Merlo-Pontija. Kada osetite neizdrživ uticaj, pokušate da otvorite prozor. Dovoljno paradoksalno, Hajdeger nije veoma težak da bi ga Francuz razumeo. Kad je svaka reč enigma, nalazite se u netoliko-lošoj poziciji da razumete Hajdegera. *Bitak i vreme* je teško, ali su skorašnja dela jasnija. Niče je za mene bio otkrovenje. Osetio sam da je tu bilo nešto sasvim drugačije od onoga što su me učili. Čitao sam ga sa velikom strašću i raskinuo sa svo-

U *Istoriji ludila* Fuko skreće pažnju da u opštoj genezi institucionalnih oblika hospitalizovanja *abnormalnih* u obliku *Opitih prihvatilišta*, crkva nije ostala po strani. Mnoge crkvene prihvatne ustanove preoblikovane su po uzoru na državna prihvatilišta. *Sveti Lazar* je nekada bilo najveće prihvatilište leproznih u Parizu, pretvoreno u prihvatilište za "osobe uhapšene po naredbi Njegovog Veličanstva." Videti: M. Fuko, *Istorija ludila u doba klasicizma*, Nolit, Beograd, 1980. (posebno deo *Veliko utamničenje*) (prim. ur.).

RAZGOVORI

jim životom, napustio posao na mentalnoj klinici, napustio Francusku: imao sam osećaj da sam bio zarobljen. Kroz Ničea, postao sam stranac svemu tome. I danas još uvek nisam potpuno integrisan u francuski društveni i intelektualni život. Da sam mlađi, emigrirao bih u Sjedinjene Države.

Zašto?

Vidim mogućnosti. Ne postoji homogeni intelektualni i kulturni život. Kao stranac, ne bih morao da budem integrisan. Nema pritiska na mene. Tamo postoji mnogo sjajnih univerziteta, svi sa veoma različitim interesovanjima. Ali bih naravno verovatno bio otpušten od njih na najnečuvaniji način.

Zašto mislite da bi verovatno bili otpušteni?

Veoma sam ponosan što neki ljudi misle da predstavljam opasnost za intelektualno zdravlje studenata. Kad ljudi počnu da razmišljaju o zdravlju u intelektualnim aktivnostima, mislim da je tu nešto pogrešno. Prema njihovom mišljenju, ja sam opasan čovek, s obzirom da sam krypto-marksista, iracionalista, nihilista.

Čitajući Reči i stvari, moglo bi se zaključiti da su individualna nastojanja reforme nemoguća jer nova otkrića imaju svakakve vrste značenja i implikacija koje njihovi stvaraoci nikada ne bi mogli razumeti. U Nadzirati i kažnjavati, na primer, pokazujete da se desila iznenadna promena od skupine sa lancima do zatvorenog policijskog držanja tela, od spektakla kazne do disciplinovane institucionalne kazne. Ističete, međutim, i da je ta promena, koja se u to vreme činila

kao "reforma", zapravo bila samo normalizovanje sposobnosti društva da kažnjava. Kako je onda moguća svesna promena?

Kako možete da pomislite da ja mislim daje promena nemoguća s obzirom daje ono što sam analizirao uvek bilo u vezi sa političkom akcijom? Celo delo *Nadzirati i kažnjavati* pokušaj je odgovora na to pitanje i pokazivanja kako su novi načini mišljenja zauzeli mesto. Svi mi smo živeći i misleći subjekti. Ono protiv čega reagujem je činjenica da postoji barijera između socijalne istorije i istorije ideja. Socijalni istoričari bi trebalo da opišu kako ljudi postupaju bez da opisuju kako ljudi misle, a istoričari ideja bi trebalo da opišu kako ljudi misle bez postupanja. Svako i čini i misli. Način na koji ljudi postupaju ili reaguju povezan je sa načinom mišljenja, i naravno mišljenje je povezano sa tradicijom. Ono što sam pokušao da analiziram je taj veoma složen fenomen koji je naterao ljude da reaguju na drugačiji način na zločine i zločince u veoma kratkom periodu. Napisao sam dve vrste knjiga. Jedna, *Reči i stvari*, zanima se samo za naučnu misao; druga, *Nadzirati i kažnjavati*, zainteresovana je za društvene principe i institucije. Istorija nauke ne razvija se na isti način kao društveni senzibilitet. Da bi bile priznate kao naučni diskurs, misli se moraju pridržavati određenih kriterijuma. U *Nadzirati i kažnjavati*, tekstovi, postupci i ljudi međusobno se bore. U svojim delima zaista sam pokušao da analiziram promene, ne da bih pronašao materijalne uzroke, već da pokažem sve faktore koji su uzajamno uticali, kao i reakcije ljudi. Verujem u ljudsku slobodu. Na istu situaciju, ljudi reaguju na veoma različite načine.

Zaključujete Nadzirati i kažnjavati sa tvrdnjom da će "služiti kao podloga raznim studijama o normalizaciji i moći znanja u modernom društvu". Kakav je odnos između normalizacije i koncepta čoveka kao središta znanja?

Kroz različite prakse - psihološke, medicinske, kaznene, obrazovne - razvijena je određena ideja ili model ljudskosti, i sada je ta ideja o čoveku postala normativna, samoočigledna i trebalo bi da bude univerzalna. Humanizam možda nije univerzalan, ali može biti poprilično relativan u odnosu na određenu situaciju. Ono što nazivamo humanizmom iskorišćeno je od strane marksista, liberala, nacista, katolika. To ne znači da se moramo otarasiti onog što nazivamo ljudska prava ili sloboda, ali ne možemo reći da sloboda ili ljudska prava moraju biti ograničeni do određenih tačaka. Na primer, ako biste pre osamdeset godina zapitali da li je ženska čednost deo univerzalnog humanizma, svako bi vam odgovorio da jeste. Ono čega se plašim u vezi sa humanizmom je da on predstavlja određene oblike naše etike, kao univerzalni model svake slobode. Mislim da postoji više tajni, više moguće slobode, i više pronalazaka u našoj budućnosti nego što možemo zamisliti u humanizmu kako je dogmatski predstavljen na svakoj strani političkog spektra: levice, centra, desnice.

I to je ono što predlažu "Tehnologije sopstva"?

Da. Ranije ste rekli da imate osećaj da sam nepredvidljiv. To je tačno. Ali se ponekad samom sebi činim previše sistematičnim i rigidnim. Ono što sam proučavao tri su tradicionalna problema: (1) kakvi

su odnosi koje imamo sa istinom kroz naučno znanje, sa onim "igramama istine" koje su toliko značajne u civilizaciji i u kojima smo i subjekti i objekti? (2) kakvi su odnosi koje imamo prema drugima kroz takve čudne strategije i odnose moći? i (3) kakvi su odnosi između istine, moći i sopstva. Želeo bi da završim sa pitanjem: šta bi moglo da bude više klasično ako ne ova pitanja i sistematičnije nego evolucija kroz prvo, drugo, treće pitanje, te potom povratak na prvo? Upravo sam na tom mestu.

Sa engleskog prevela Milana Bošković

Naslov izvornika: "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault - October 25th, 1982", u: L. H. Martin, H. Gutman and P. Hutton (eds), *Technologies of the self: A Seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock Publications, 1988, str. 9-15.

POLEMIKE, POLITIKA I PROBLEMAT

Razgovor vodio Pol Rabinov (Paul Rabinow)

Rabinov: *Zašto ne učestvujete u polemikama?*

Fuko: Volim rasprave, i kada mi se postave pitanja, nastojim da na njih odgovorim. Ali istina je da ne volim da se uključujem u polemike. Ako otvorim knjigu i vidim da autor optužuje neprijatelje za "infantilno levičarenje", istog trenutka je zatvorim. To nije moj način postupanja; ne pripadam svetu ljudi koji tako postupaju. Insistiram na toj razlici kao nečem suštinskom: celokupan moral je u pitanju, kojeg zanima potraga za istinom i odnos prema drugome.

U ozbiljnoj igri pitanja i odgovora, u toku uzajamnog objašnjenja, prava svake osobe su u izvesnom smislu imanentna diskusiji. Ona zavise jedino od situacije dijaloga. Osoba koja postavlja pitanja samo primenjuje pravo koje joj je dato: da ostane neubeđena, da uoči protivrečnost, da traži više informacija, da naglasi drugačije postulate, da ukaže na pogrešna rasuđivanja, i tako dalje. Isto tako, osoba koja odgovara na pitanja, takođe primenjuje pravo koje ne prelazi granice same diskusije; po logici svog diskursa, ona je vezana za ono što je prethodno rekla, i prihvatanjem dijaloga vezana je za ispitivanje drugoga. Pitanja i odgovori zavise od igre - igre koja je ujedno i prijatna i teška - u kojoj

svaki od oba partnera trpi muke da bi koristio jedino prava koja su mu data od drugih, i u prihvaćenom obliku dijaloga.

Polemičar, sa druge strane, postupa naoružan privilegijama koje unapred poseduje i nikada se neće složiti sa pitanjem. U principu, on poseduje prava koja ga ovlašćuju da vodi rat i da učini tu borbu pravednim poduhvatom; osoba sa kojom se sučeljava nije partner u potrazi sa istinom već protivnik, neprijatelj koji nije u pravu, koji je štetan, i čije samo postojanje predstavlja pretnju. Za njega, igra se ne sastoji od priznavanja osobe kao subjekta koja ima pravo da govori, nego od njegovog poništavanja kao sabesednika u bilo kakvom mogućem dijalogu; njegov krajnji cilj neće biti dolaženje koliko je moguće bliže do teške istine već proizvođenje trijumfa opravdanog razloga koji je očigledno podržavao od samog početka. Polemičar se oslanja na legitimitet da je njegov protivnik po definiciji odbijen.

Možda će jednog dana morati da se napiše dugačka istorija polemika, polemika kao parazitskih figura diskusije i prepreke u traganju za istinom. Veoma šematski, čini mi se da danas možemo prepoznati postojanje tri modela u polemici: religiozni, sudski

" Ovaj razgovor realizovan je u maju 1984. godine, sa namerom su postavljana Fukou od strane američke publike (prim, ur.)

se daju odgovori na neka od najčešće postavljenih pitanja koja

POLEMIKE, POLITIKA I PROBLEMATIZACIJE*

Razgovor vodio Pol Rabinov (Paul Rabinow)

Rabinov: *Zašto ne učestvujete u polemikama?*

Fuko: Volim rasprave, i kada mi se postave pitanja, nastojim da na njih odgovorim. Ali istina je da ne volim da se uključujem u polemike. Ako otvorim knjigu i vidim da autor optužuje neprijatelje za "infantilno levičarenje", istog trenutka je zatvorim. To nije moj način postupanja; ne pripadam svetu ljudi koji tako postupaju. Insistiram na toj razlici kao nečem suštinskom: celokupan moral je u pitanju, kojeg zanima potraga za istinom i odnos prema drugome.

U ozbiljnoj igri pitanja i odgovora, u toku uzajamnog objašnjenja, prava svake osobe su u izvesnom smislu imanentna diskusiji. Ona zavise jedino od situacije dijaloga. Osoba koja postavlja pitanja samo primenjuje pravo koje joj je dato: da ostane neubeđena, da uoči protivrečnost, da traži više informacija, da naglasi drugačije postulate, da ukaže na pogrešna rasuđivanja, i tako dalje. Isto tako, osoba koja odgovara na pitanja, takođe primenjuje pravo koje ne prelazi granice same diskusije; po logici svog diskursa, ona je vezana za ono što je prethodno rekla, i prihvatanjem dijaloga vezana je za ispitivanje drugoga. Pitanja i odgovori zavise od igre - igre koja je ujedno i prijatna i teška - u kojoj

svaki od oba partnera trpi muke da bi koristio jedino prava koja su mu data od drugih, i u prihvaćenom obliku dijaloga.

Polemičar, sa druge strane, postupa naoružan privilegijama koje unapred poseduje i nikada se neće složiti sa pitanjem. U principu, on poseduje prava koja ga ovlašćuju da vodi rat i da učini tu borbu pravednim poduhvatom; osoba sa kojom se sučeljava nije partner u potrazi sa istinom već protivnik, neprijatelj koji nije u pravu, koji je štetan, i čije samo postojanje predstavlja pretnju. Za njega, igra se ne sastoji od priznavanja osobe kao subjekta koja ima pravo da govori, nego od njegovog poništavanja kao sabesednika u bilo kakvom mogućem dijalogu; njegov krajnji cilj neće biti dolaženje koliko je moguće bliže do teške istine već proizvođenje trijumfa opravdanog razloga koji je očigledno podržavao od samog početka. Polemičar se oslanja na legitimitet da je njegov protivnik po definiciji odbijen.

Možda će jednog dana morati da se napiše dugačka istorija polemika, polemika kao parazitskih figura diskusije i prepreke u traganju za istinom. Veoma šematski, čini mi se da danas možemo prepoznati postojanje tri modela u polemici: religiozni, sudski

* Ovaj razgovor realizovan je u maju 1984. godine, sa namerom da se daju odgovori na neka od najčešće postavljanih pitanja koja su postavljana Fukou od strane američke publike (prim, ur.)

RAZGOVORI

i politički model. Kao u jeresologiji, polemika sebi stavlja u zadatak određivanje nedodirljive tačke dogme, fundamentalni i neophodni princip da je protivnik zanemaren, ignorisan ili prevaziđen; i to osuđuje ovaj nemar kao moralni promašaj; u korenu greške, ona pronalazi strast, želju, interes, celi niz slabosti i nedopustivih privrženosti koje je određuju kao krivu. Kao u sudskoj praksi, polemika ne dopušta nikakvu mogućnost jednake rasprave: ona ispituje slučaj; ne bavi se sabesednikom, ona obrađuje osumnjičenog; skuplja dokaze njegove krivice, određuje prekršaje koje je počinio, izriče presudu i osuđuje ga. U svakom slučaju, ono što ovde imamo nije po pravilima zajedničke istrage; polemičar izriče istinu u obliku suda i po zamišljenom autoritetu koji je sebi pripisao. Međutim, danas je najmoćniji politički model. Polemika određuje saveze, regrutuje dobrovoljce, ujedinjuje interese ili mišljenja, predstavlja partiju; ona utemeljuje drugog kao neprijatelja, pristalice suprotnih interesa protiv kojih se treba boriti sve dok neprijatelj ne bude poražen, bilo da se preda ili uništi.

Naravno, obnova, u polemici, ovih političkih, sudskih ili religioznih praksi nije ništa drugo do pozorište. Gestikuliraju se: anateme, ekskomunikacije, osude, bitke, pobeđe, a porazi nisu ništa više od načina govora, na kraju. Pa ipak, u poretku govora, postoje isto tako načini postupanja koji nisu bez posledica. Postoje efekti sterilizacije. Da li je iko video da iz polemike proizađe neka nova ideja? A i kako bi moglo biti drugačije, s obzirom da su tu sabesednici unapred podstaknuti ne da sve više rizikuju u onome što govore, već da se neprekid-

no okreću ispravnosti onoga što tvrde, njihovoj legitimnosti, koju moraju da brane, i potvrđivanju svoje nevinosti? Tu je još nešto mnogo ozbiljnije: u toj komediji, podražavaju se rat, bitke, uništenja, ili bezuslovne predaje, zahtevi ubilačkog instinkta koliko god je to moguće. Ipak, zaista je opasno uveriti nekoga da može da dopre do istine ovim putevima, i tako potvrdi, čak i u samo simboličnom obliku, stvarne političke prakse koje bi time bile za-garantovane. Zamislimo, na trenutak, da se mahne čarobnim štapićem i da se jednom ili dvojici protivnika da mogućnost da primeni koliko god moći želi nad drugim. To se ne mora ni zamišljati: dovoljno je pogledati šta se nedavno desilo za vreme debate u SSSR-u u lingvistici ili genetici. Jesu li ti nenormalni devijanti došli iz onoga što je trebalo da bude korektna diskusija? Uopšte ne - oni su bili stvarne posledice polemičkog stava čiji efekti obično ostaju zaustavljeni.

Rabinov: *Određivali su vas kao idealistu, nihilistu, "novog filozofa", kao antimarksistu, novog konzervativca, i tako dalje... Koje je vaše stanovište?*

Fuko: Mislim da sam zaista bio smešten na većini kvadrata političkog šahovskog polja, uzastopno, kadkad i istovremeno: kao anarhista, levičar, razmetljiv ili zgađen marksista, eksplicitni ili prikriveni antimarksista, tehnochrata u službi golizma, novi liberal i tako dalje. Jedan američki profesor prigovorio je što je kripto-marksista poput mene pozvan u SAD, a štampa istočno-evropskih zemalja proglasila me je saučesnikom disidenata. Nijedan od ovih atributa sam po sebi nije važan; uzeti zajedno, sa druge strane, znače nešto. I

moram priznati da mi se više dopada njihovo značenje.

Tačno je da radije ne određujem sebe, i zabavlja me raznovrsnost načina na koje su me ocenjivali i klasifikovali. Nešto mi govori da je do sada trebalo da bude nađeno manje ili više odgovarajuće mesto za mene, nakon toliko napora u tako različitim pravcima; i očigledno ne smem da sumnjam u kompetenciju onih koji se zapetljavaju u svojim divergentnim procenama, jer se nije moguće suprotstaviti njihovoj nepažljivosti ili predrasudama. Moram biti uveren da njihova nesposobnost da me odrede ima neke veze sa mnom.

Bezsumnje, u osnovi se totiče mog načina prilaženja političkim pitanjima. Tačno je da moj stav nije rezultat oblika kritike koja teži da bude metodično ispitivanje u cilju odbacivanja svih mogućih rešenja osim validnog. Više je to prema poretku "problematizacije"-takoreći, razvoja polja radnji, postupaka, i misli koje, čini mi se, postavljaju problem za politiku. Na primer, ne mislim da u slučaju ludila i mentalnih bolesti postoji neka "politika", koja bi sadržavala ispravna i definitivna rešenja. Ali mislim da u ludilu, rastrojstvu, problemima u ponašanju postoje razlozi za promišljanje politike; i politika mora da odgovori na ta pitanja, ali nikada ne odgovara na njih u potpunosti. Isto je sa zločinom i kaznom: prirodno, bilo bi pogrešno misliti da politika nema ništa sa sprečavanjem i kažnjavanjem zločina, i zbog toga sa određenim brojem elemenata koji menjaju njihovim oblikom, značenjem, učestalošću; isto tako bi bilo pogrešno misliti da postoji politička formula koja bi razrešila pitanje zločina i stala mu na kraj.

Isto je sa seksualnošću: ona ne postoji izvan odnosa sa političkim strukturama, uslovima, zakonima i propisima koji su od suštinskog značaja za nju; pa ipak, ne sme se očekivati od politike da obezbedi oblike u kojima bi seksualnost prestala da postoji kao problem.

Pitanje je, dakle, promišljanja odnosa tih različitih iskustava sa politikom, što ne znači da će se u politici tražiti glavni sačinilac tih iskustava ili rešenja koja će definitivno razrešiti njihovu borbu. Problemi koje ovi predmeti postavljaju moraju da se razrade. Takođe je neophodno odrediti šta za politiku znači "postavljanje problema". Ričard Rorti (Richard Rorty) ističe da se u tim analizama ja ne obraćam bilo kojem "mi" - bilo kojem od onih "mi" čiji konsenzusi, vrednosti i tradicije konstituišu okvire misli i određuju uslove u kojima mogu biti potvrđeni. Problem je, tačnije, odlučiti da li je zaista podesno smestiti se unutar "mi" da bi se afirmisali principi koji se priznaju i vrednosti koje se prihvataju; ili, nije li pre potrebno napraviti buduću formaciju "mi" omogućenu razrađivanjem pitanja. Čini mi se, stoga, da "mi" ne sme prethoditi pitanju; ono može biti samo rezultat - i to neophodni privremeni rezultat - pitanja u skladu sa time kako je ono postavljeno u novim uslovima u kojima je formulisano. Na primer, nisam siguran da je u vreme kada sam pisao *Istoriju ludila* postojalo prethodno i receptivno "mi" kojem sam jedino trebao da se obratim da bih napisao knjigu, i čiji bi spontani izraz bila knjiga. Lang (Laing), Kuper (Cooper), Basalja (Basaglia) i ja nismo imali nikakvu zajednicu, niti vezu; ali se sam problem postavljao pred one koji su nas čitali, kao što se postavljao i pred neke od nas, problem

RAZGOVORI

sagledavanja da li je bilo moguće izgraditi "mi" na osnovu učinjenog rada, "mi" koje bi verovatno obrazovalo i zajednicu dela.

Nikada nisam pokušavao da analiziram ništa sa stanovišta politike, ali sam uvek pitao politiku šta ima da kaže o problemima sa kojima je suočena. Nju ispitujem o stanovištima koje zauzima i razlozima koje daje za to; ne tražim da odredi teoriju onoga što ja činim. Nisam ni protivnik ni partizan marksizma; ja ispitujem šta on ima da kaže o iskustvima koja postavljaju pitanja o njemu.

Što se tiče događaja od maja 1968, čini mi se da oni zavise od druge problematike. Nisam bio u Francuskoj tada; vratio sam se tek nekoliko meseci kasnije. I činilo mi se da jedino mogu da prepoznam kontradiktorne elemente u tome: sa jedne strane, pokušaj, koji je bio široko afirmisan, da se politiku pita celi niz pitanja koja tradicionalno nisu bila deo njenog ustavnog područja (pitanja o ženama, odnosa među polovima, medicini, mentalnim bolestima, okolini, manjinama, delikvenciji); i sa druge strane, želja da se svi ti problemi ponovo ispisu rečnikom teorije koja je manje ili više direktno poticala od marksizma. Međutim, proces koji je tada bio očigledan nije vodio do preuzimanja problema koje je postavila marksistička doktrina, već suprotno, do sve vidljivije bespomoćnosti marksisista da se suoče sa tim problemima. Tako da se nalazimo suočeni sa pitanjima koja su bila upućena politici, ali sama nisu ponikla iz političke doktrine. Sa ovog stanovišta, takvo oslobađanje postupka ispitivanja je, činilo mi se, odigralo pozitivnu ulogu; sada postoji pluralitet pitanja postavljenih politici

umesto ponovnog zapisa postupka ispitivanja u okviru političke doktrine.

Rabinov: *Da li bi ste rekli da se vaš rad može odrediti odnosima između etike, politike i genealogije istine?*

Fuko: Nema sumnje da bi se u nekom smislu moglo reći da pokušavam analizirati odnose između nauke, politike i etike; ali mislim da to ne bi bila potpuno tačna predstava rada koji sam postavio za cilj. Ne želim da ostanem na tom nivou; pre bih rekao da pokušavam sagledati kako su oni uzajamno delovali u formiranju naučnog područja, političke strukture, moralne prakse. Uzmimo za primer psihijatriju: nema sumnje, ona se može analizirati unutar okvira političkih institucija u kojima deluje; može se proučavati u njenim etičkim implikacijama, u vezi sa osobom koja je objekt psihijatrije isto koliko i sam psihijatar. Međutim, moj cilj nije bio da uradim to; to jest, pokušao sam sagledati oblikovanje psihijatrije kao nauke, ograničenje njenog polja i određivanje njenih objekata impliciralo je političku strukturu i moralnu praksu; u dvostrukom smislu oni su bili pretpostavljeni progresivnom organizacijom psihijatrije kao nauke, a isto tako bili su menjani ovim razvojem. Psihijatrija, kakvu je poznajemo, ne bi mogla da postoji bez čitavih međusobnih dejstava političkih struktura i bez skupa etičkih stavova; ali i obrnuto, utemeljenje ludila kao oblasti znanja (savoir) promenilo je političke postupke i etičke stavove sa kojima je ono bilo povezano. To je bila stvar određivanja uloge politike i etike u utemeljenju ludila kao posebne oblasti naučnog saznanja (connaissance) i analiziranja efekata potonjeg na političke i etičke postupke.

Isto je i u vezi sa delikvencijom. U pitanju je bilo sagledavanje koja je politička strategija, dajući pravni položaj kriminalu, bila sposobna da se obrati određenim oblicima znanja (savoir) i određenim moralnim stavovima; bilo je to i pitanje na koji način su ti modaliteti znanja (connaissance) i ti oblici moralnosti mogli biti reflektovani, i time menjani, ovim disciplinarnim tehnikama. U slučaju seksualnosti to je bio razvoj moralnih stavova koje sam želeo odvojiti; ali pokušao sam da ih rekonstruišem kroz ulogu koju su zauzeli u političkim strukturama (suštinski u odnosu između samokontrole [matrise de soi] i dominacije drugih) i sa modalitetima znanja (connaissance) (samo-znanje i znanje drugačijih oblasti postupaka).

Tako sam u ove tri oblasti - ludilu, delikvenciji i seksualnosti - svaki put naglašavao poseban aspekt: utemeljene izvesne objektivnosti, razvoj politike i upravljanje sobom i razradu etike i prakse u vezi sa sobom. Ali sam svaki put pokušao i da istaknem mesto koje su ovde zauzimale jedna ili dve komponente neophodne za konstituisanje polja iskustva. U suštini, radi se o različitim primerima u kojima su tri fundamentalna elementa bilo kojeg iskustva implicitna: igra istine, odnosi moći i oblici odnosa sa sobom i drugima, lako svaki od tri principa naglašava, na određeni način, jedan od ta tri aspekta - jer je iskustvo ludila nedavno organizovano prvenstveno kao polje znanja (savoir), znanje kriminala kao područje političke intervencije, dok je znanje seksualnosti definisano kao etička pozicija - svaki put sam pokušao da prikazem na koji način su druga dva elementa bila prisutna, koju su ulogu odigrali, i kako su na svaki uticale promene u druga dva.

Rabinov: *Nedavno ste govorili o "istoriji problematike". Šta je istorija problematike?*

Fuko: Odavno sam pokušavao da sagledam da li bi bilo moguće prikazati istoriju misli različitu od istorije ideja (pod čime podrazumevam analize sistema predstavljanja) kao i od istorije mentaliteta (pod čime podrazumevam analize stavova i tipova postupaka /schemas de comportement/). Činilo mi se da postoji jedan element koji je upotrebljiv u opisivanju istorije misli - bilo bi to ono što bi se moglo nazvati problemi ili, preciznije, problematizacije. Ono što razlikuje misao jeste da je ona nešto sasvim različito od skupa predstava koje naglašavaju izvesno ponašanje; ona je isto tako sasvim različita od oblasti stavova koji mogu da odrede to ponašanje. Misao nije ono što nastanjuje izvesno ponašanje dajući mu značenje; pre, ona je ono što dopušta da se odstupi od tog načina delovanja ili reagovanja, da ga se predstavi kao predmet mišljenja i ispita prema svojem značenju, uslovima i ciljevima. Misao je sloboda u odnosu na ono što se čini, pokret u kojem se odvaja od tog čina, utemeljujući ga kao objekat, i reflektujući ga kao problem.

Reći da je proučavanje misli analiza slobode ne znači da se suočavamo sa formalnim sistemom koji referira jedino na samog sebe. Zapravo, za polje delovanja, za ponašanje, da bi se ušlo u polje misli neophodno je, za izvestan broj činilaca, da ih se učini neizvesnim, da ih se liši uobičajenosti, ili da se pobudi izvestan broj poteškoća koje ih okružuju. Ti elementi proishode iz društvenih, ekonomskih ili političkih procesa. Ali ovde, njihova jedina uloga je u podsticanju. Oni mogu postojati i sprovesti

RAZGOVORI

svoje delovanje tokom veoma dugog vremena, pre ove delotvorne problematizacije putem misli. I kad se misao umeša, ona ne pretpostavlja jedinstven oblik koji je direktan rezultat ili neophodni izraz tih poteškoća; ona je originalni ili specifični odgovor - često uzimajući mnoge oblike, ponekad čak i protivrečne u svojim različitim aspektima - na ove poteškoće, koje su određene tom situacijom ili kontekstom, i koje sadrže istinu kao moguće pitanje.

Za jedan skup poteškoća može se dati nekoliko odgovora. I većinom su zaista ponuđeni različiti odgovori. Ali ono što mora biti shvaćeno jeste ono što ih čini istovremeno mogućim: to je tačka u kojoj je njihova istovremenost ukorenjena; to je tlo koje ih prehranjuje u svoj njihovoj različitosti i ponekad uprkos njihovim protivrečnostima. Za različite teškoće koje se susreću u praksi u odnosu na mentalnu bolest u osamnaestom veku, ponuđena su različita rešenja: primeri su Tukovo (Tukey) i Pinelovo (Pinel). Na isti način, cela grupa rešenja bila je ponuđena za poteškoće koje su iskrsele u drugoj polovini osamnaestog veka u kaznenoj praksi. Ili opet, da uzmemo veoma dalek primer, različite filozofske škole helenskog doba nudile su različita rešenja za teškoće tradicionalne seksualne etike.

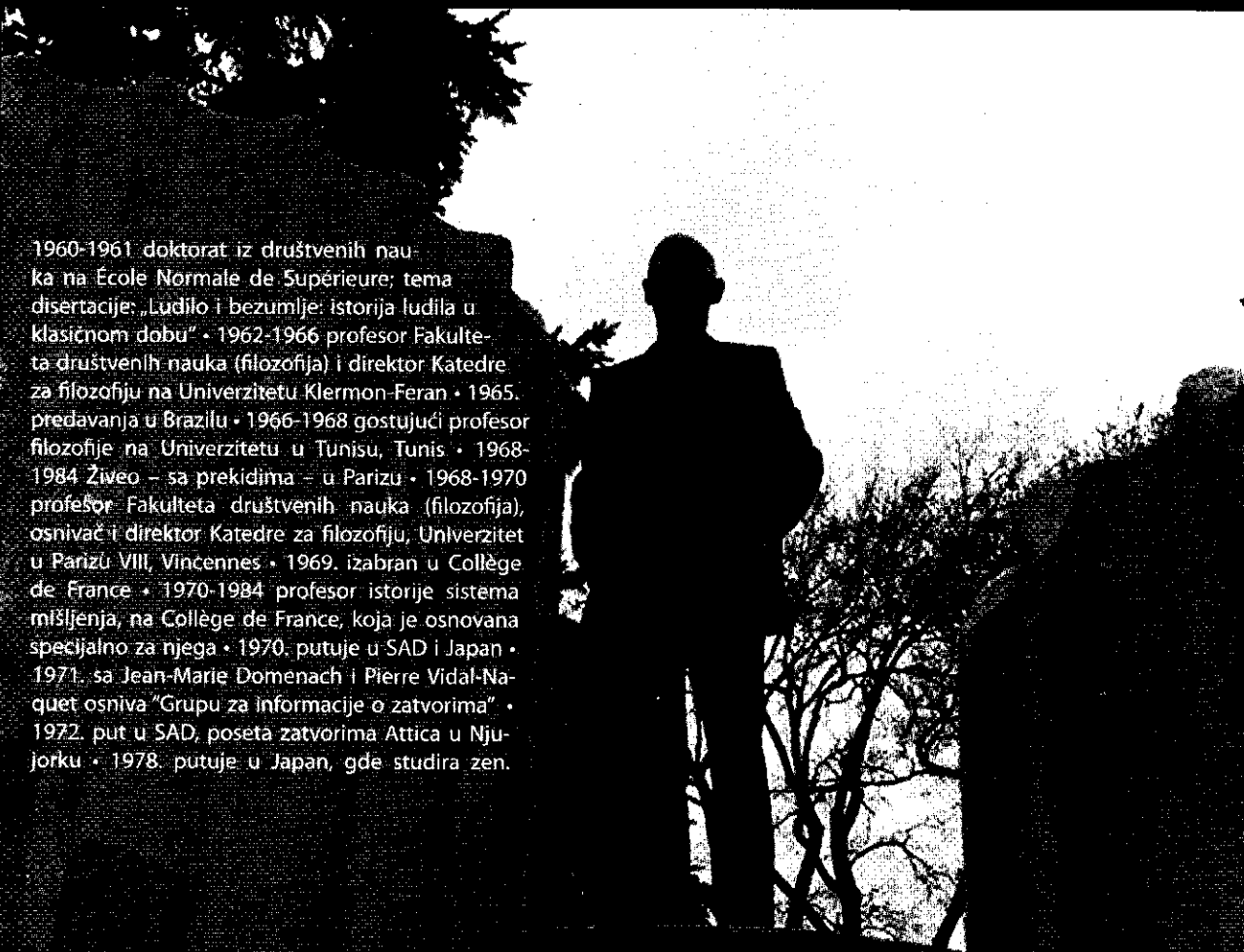
Ali delovanje istorije misli biće ponovo otkriveno u korenu tih različitih rešenja opšteg oblika problematizacije koji ih je omogućio - čak i u samim njihovim suprotnostima; ili u onome što je omogućilo preobražaj poteškoća i prepreka u opšti problem za koji se predlažu različita praktična rešenja. Problematizacija je ta koja reaguje na teškoće, ali postupajući sasvim drugačije od izražavanja ili

manifestovanja teškoća: u povezanosti sa njima, razvija uslove u kojima mogu biti dati mogući odgovori; ona određuje elemente koji će konstituisati ono na šta različita rešenja pokušavaju da odgovore. Taj razvoj od datosti u pitanje, taj preobražaj od grupe prepreka i teškoća u probleme kojima se u različitim rešenjima nastoji da sačini odgovor, to je ono što konstituiše tačku problematizacije i specifičan rad misli.

Jasno je kako smo daleko od analize u smislu dekonstrukcije (svako brkanje ova dva metoda ne bi bilo pametno). To jest, to je pitanje kretanja kritičke analize u kojoj se nastoji sagledati kako su konstruisana različita rešenja za problem; ali, takođe, kako su ta različita rešenja proizašla iz specifičnog oblika problematizacije. Otud se predočava da svako novo rešenje koje bi se moglo pridodati drugima iskrsava iz aktuelne problematizacije, modifikujući samo par postulata ili principa na kojima se temelji odgovor koji se daje. Rad filozofske ili istorijske refleksije stavljen je u područje promišljanja jedino pod uslovom da se problematizacija jasno shvata ne kao skup predstava, nego kao rad misli.

Sa engleskog prevela Milana Bošković

Naslov izvornika: "Polemics, Politics and Problemizations. An interview with Michel Foucault", u: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 1984, str. 381-390.



1960-1961 doktorat iz društvenih nauka na École Normale de Supérieure; tema disertacije: „Ludilo i bezumlje: istorija ludila u klasičnom dobu“ • 1962-1966 profesor Fakulteta društvenih nauka (filozofija) i direktor Katedre za filozofiju na Univerzitetu Clermont-Ferrand • 1965. predavanja u Brazilu • 1966-1968 gostujući profesor filozofije na Univerzitetu u Tunisu, Tunis • 1968-1984 Živeo – sa prekidima – u Parizu • 1968-1970 profesor Fakulteta društvenih nauka (filozofija), osnivač i direktor Katedre za filozofiju, Univerzitet u Parizu VIII, Vincennes • 1969. izabran u Collège de France • 1970-1984 profesor istorije sistema mišljenja, na Collège de France, koja je osnovana specijalno za njega • 1970. putuje u SAD i Japan • 1971. sa Jean-Marie Domenach i Pierre Vidal-Naquet osniva "Grupu za informacije o zatvorima" • 1972. put u SAD, poseta zatvorima Attica u Njujorku • 1978. putuje u Japan, gde studira zen.

O FUKOU

Stiven Kec (Stephen Katz)

MIŠEL FUKO

Ključna stvar je, kao što je Niče rekao, da mislioci uvek, takoreći, ispaljuju strele u vazduh, a drugi mislioci ih pokupe i ispale u drugačijem pravcu. To se dešava sa Fukoom. Žil Delez (Gilles Deleuze)

Biografski detalji i teorijski kontekst

Mišel Fuko je rođen 15. oktobra 1926. godine u Poatjeu (Poitiers), Francuska, a umro je 25. juna 1984. od AIDS-a. Smatraju ga najvažnijim i najpoznatijim misliocem dvadesetog veka. Iako je njegova asketska slika obrijane glave postala ikona postmoderne misli, Fukoa bi pre svega trebalo zapamtiti po maštovitoj potrazi za mišlju izvan datih istina i rezigniranog skepticizma našeg doba, i po njegovim distinktivnim dostignućima u četiri oblasti. Kao prvo, on je razotkrio materijalne prakse i odnose moći koji leže ispod uspona zapadne filozofije, istorije, politike i književnih proučavanja. Drugo, njegov rad je obnovio profesionalna polja poput urbanog planiranja, medicine, kriminologije, mentalnog zdravlja, obrazovanja, menadžerskih studija, državne politike, i socijalnog rada. (Neki od primera su: Garland 1997; McKinlay i Starkey 1998; Chambon et al. 1999). Treće, Fuko se suočio sa glavnim kritičkim tradicijama, kao što su strukturalizam, marksizam i humanizam, i pružio je vitalnu kritiku njihovih ograničenja. Najzad, Fuko je postao javni intelektualac koji je prkosio dominantnoj kulturi putem svojih političkih udruživanja, predavanja, intervju a i *gay* aktivizma.

Ova dostignuća upućuju izazov onima koji teže da predstavljaju njegovu karijeru, kako otkriva Dejvid Mejsi (David Macey) u biografiji *The Lives of Michel Foucault* (Macey 1993), prikazujući Fukoovo kreativno žongliranje između intelektualne, političke i javne osobe. Dodatna činjenica jeste da Fukoova čudesna delà ne pokazuju nijedan jedinstveni teorijski model ili političku orijentaciju, a niti jedno delo ne predstavlja čisto njegovo učenje. Džejms Miler (James Miller), drugi biograf, tvrdi da "Fuko iza sebe nije ostavio nijednu sažetu kritiku društva, nijedan sistem etike, obuhvatnu teoriju moći, čak ni generalno korisnu istorijsku metodu... Koju vrednost, onda, zaista ima njegovo delo? Šta nam ono može značiti? Kako bi se trebalo upotrebiti?" (Miller 1993:19).

Fuko, dete porodice iz srednje klase, otkrio je entuzijazam za interdisciplinarno učenje još u najranijim danima studija na univerzitetu. Diplomirao je na prestižnom *École Normale Supérieure* u Parizu, dobivši diplome iz filozofije 1948. i psihologije 1949. godine. Vruća intelektualna atmosfera na *École Normale* odražavala je i posleratni entuzijazam u Francuskoj za ideje koje su dolazile od marksizma, strukturalne lingvistike, hegelijan-

O FUKOU

ske fenomenologije, i upravo je tu Fuko upoznao uticajne savremenike kao što je bio historičar nauke Žorž Kangilem i marksistički teoretičar Luj Altiser. 1951. Fuko je primio agregaciju iz filozofije na *École Normale* (veoma zahtevan skup ispita koje je na kraju pao), a 1952. završio je kurs iz psihopatologije. Od 1952 - 1955. predavao je psihologiju na katedri za filozofiju na Univerzitetu *Nord-Pas-de-Calais*, u gradu Lil. Za to vreme radio je kao istraživač i "neslužbeni stažista" (Miller 1993:63) u bolnici Sveta Ana u Parizu, stičući vredno kliničko iskustvo koje će kasnije igrati važnu ulogu u njegovim delima o psihologiji, medicini, i mentalnoj bolnici. 1954. Fuko je napisao svoje prvo delo *Maladie mentale et personnalité* (*Mental Illness and Psychology*). (Na engleski ga je preveo Alan Šeridan /Alan Sheridan/ 1976, na osnovu prerađene francuske verzije iz 1962. pod naslovom *Maladie mentale et psychologie*. Dok je to delo nagoveštavalo *Istoriju ludila u doba klasicizma*, istim je kasnije bilo zasenjeno, i time uglavnom zanemareno u naučnoj literaturi o Fukou). Sledećih pet godina Fuko je ostvarivao karijeru kombinovanjem predavanja i kulturne diplomatije, dobijajući mesta u Upsali, Varšavi i Hamburgu. Ova nameštenja pružila su mu, u svakom slučaju, značajne intelektualne mogućnosti. Biblioteka na univerzitetu u Upsali obezbedila mu je materijale potrebne za pisanje *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (*Ludilo i bezumlje: Istorija ludila u doba klasicizma*), a rad u Varšavi i Hamburgu pogodovali su da delo dovrši do 1960. Te godine Fuko je prijavio *Folie et déraison* kao doktorsku disertaciju, koja je primljena i pohvaljena od strane Žorža Kangilema (Canguilhem 1995). Od 1960. do 1966. godine, kad se Fuko premeštao iz Pariza na

mesto profesora na Univerzitetu *Clermont Ferrand*, njegovo delo o istoriji ludila prošlo je kroz prvi krug oduševljenog naučnog prihvatanja. Imalo je sve karakteristike onoga što će kasnije biti prepoznato kao Fukoov briljantan stil, genijalna metodologija, neumorna erudicija, te mešavina talenta, retko primenjivanih u tako prozaičnim temama od strane socijalnih teoretičara.

Delo *Folie et déraison* navodno je o medikalizaciji ludila tokom osamnaestog i devetnaestog veka, te o razvoju azila i psiholoških nauka. Međutim, ono predstavlja i kritiku prosvetiteljske liberalne tradicije i filozofije razuma, te kao takvo pokreće Fukoov širi projekt razotkrivanja ontoloških značenja putem kojih su istina, znanje i moć postali isprepleteni. Drugi internacionalni krug oduševljenog prihvatanja pratilo je objavljivanje knjige u Engleskoj 1965. godine pod naslovom *Madness and Civilization*. Pohvale knjige, pak, bile su praćene kritikom koja je optuživala Fukoa za diskursni determinizam, slabo istorijsko istraživanje, te nepriznavanje i neuvažavanje istinski lekovitih funkcija moderne terapije. Takav kritičizam javljaće se iznova tokom Fukoove karijere, ali je ta rana runda bila nepravedno izazvana okrnjenim prevodom originala iz 1965. u kojem su izbačeni važni delovi i primedbe (Gordon 1990; Still, Velody 1992). Uprkos kritičizmu, *Istorija ludila u doba klasicizma* nastavila je da širi svoj uticaj. Kasnih šezdesetih u Francuskoj delo je povezano sa naglim društvenim promenama šezdesetosme, dok je izvan Francuske dočekano kod veoma politizovanog "antipsihijatrijskog" pokreta na čijem čelu su bili Tomas Sas (Tomas Szasz), D. Leng (D. Leng), Ivan Ilič (Ivan Illich) i Dejvid Kuper (David Cooper).

Kako ističe Robert Kaštel (Robert Castel), Fukoovo prvo značajno delo time je imalo dvostruki značaj: ranih šezdesetih pojavilo se kao ključni doprinos "epistemologiji nauka o čoveku" (Castel 1990: 27); a kasnih šezdesetih postalo je analitičko sredstvo za "politički aktivizam i uopšte anti-represivni senzibilitet" (Castel 1990: 29).

Fukoovo drugo značajno delo, *Naissance de la clinique: une archeologie du regard medical* (Foucault 1963), na engleski prevedeno kao *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception* (1973), označilo je dva razvoja u njegovoj karijeri. Kao prvo, delo je ukazalo na njegovo eksperimentisanje (iako ne i na pridržavanje) sa strukturalizmom i semiologijom, sa fokusom na lingvističke sisteme značenja i prostorne diskurse percepcije. Tako se Fuko pridružio intelektualnom putovanju zajedno sa kolegama, francuskim misliocima, Klodom Levi-Strosom, Rolanom Bartom, Žakom Lakanom i Lujem Altiserom. Drugo, *Rođenje klinike* unapredilo je "arheologiju" kao novu istorijsku metodologiju. Pod uticajem ideja Gastona Bašlara i Žorža Kangilema o istorijskom diskontinuitetu i kritici progresivizma i prezentizma u istoriji nauka (Gutting 1989), "arheologija", kako je primenjuje Fuko u *Rođenju klinike*, predstavlja način prikazivanja diskurzivnog sloja, uklopljenog u moderno obrazovanje medicinskog autoriteta. Na površini, izgleda da se delo bavi promenama u medicinskoj praksi u Francuskoj od kasnog osamnaestog do ranog devetnaestog veka. Ispod njenih naoružanih zamki, Fuko unutar moderne medicine otkriva slojeve novih lingvističkih, tehnoloških, epistemoloških i političkih konstituenti ljudskog života.

Fuko je proširio svoj arheološki pristup u dva sledeća dela: *Les Mots et les choses: une archeologie des sciences humaines* 1966, (*Reči i stvari: arheologija humanističkih nauka* /Fuko 1971/) i u *L'Archeologie du savoir {Arheologija znanja/Fuko 1998/}* 1969. godine. (Tokom ovog perioda Fuko je napisao brojna dela i eseje o umetnosti, književnosti i filozofiji, kao što je *Rejmon Rasel* (Foucault 1963), te delima Žorža Bataja (George Bataille), Morisa Blanšoa (Maurice Blanchot), i Renea Margita (Rene Margitte). Pošto se Fuko nakon 1960. godine nije vraćao na ova područja, ova dela nisu bila uticajna u književnim proučavanjima, a ne smatraju se ni delom njegovog značajnog korpusa (za neke od ovih dela v. Foucault 1998). U *Arheologiji znanja*, Fuko je usavršio svoju arheološku metodologiju i u glavnim crtama izložio formalnosti koje leže ispod diskurzivnih formacija u naukama o čoveku za čijim razumevanjem je tragao. Ali, *Arheologija znanja* mnogim je čitaocima ostala opskurna u poređenju sa *Recima i stvarima*, koje je postalo bestseller, sa širokom popularnošću kao i naučnom prijemljivošću. U tom delu Fuko nalazi diskontinuitete u naukama o čoveku od njihovog pojavljivanja u Renesansi kroz razvoj njihovih suštinskih oblasti - ekonomije, biologije i lingvistike - u devetnaestom veku. Kontroverzno istraživanje dela o "smrti" figure "čoveka" u savremenoj misli izazvalo je kritičko reagovanje Žan-Pol Sartra (Sartr 1974) između ostalih, koje je bilo simptomatično po rastućoj humanističkoj i marksističkoj suprotstavljenosti Fukoovim idejama. Fuko, ipak, nije bio u Francuskoj, predavajući u Tunisu u kritičnom periodu između 1966. do 1968. godine. Po povratku u Pariz, distancirao se od njegovog popularnog prikazivanja kao strukturaliste.

O FUKOU

"U Francuskoj su izvesni budalasti 'komentatori' istrajavali da me etiketiraju kao 'strukturalistu'. Nisam uspeo da doprem do njihovih sitnih mozgova to da nisam koristio nijedan metod, koncept ili ključni pojam koji karakterišu strukturalnu analizu", napisao je Fuko u svome predgovoru za englesko izdanje *Reči i stvari* (Foucault 1971 b: xiv).

Imenovanje za profesora filozofije na novom eksperimentalnom Univerzitetu u Vinsenu (*Vincennes*) 1968. godine označilo je različite intelektualne pravce koje će slediti tokom sedamdesetih godina. Njegov radikalni karakter dobro se uklapao u alternativno interdisciplinarno okruženje na Univerzitetu u Vinsenu, ali je ubrzo izabran na istaknutom *Collège de France*, da preuzme mesto profesora istorije sistema mišljenja. Obavljao je ovu službu do kraja života. *Collège de France* zahteva od svojih profesora da smisle godišnje kurseve u skladu sa svojim predmetom. Rezimei Fukoovih kurseva predstavljaju fascinantne hronike pustolovina u područja koja će inspirisati drugu polovinu njegove karijere: kriminologija, seksualnost, upravljanje i etika (Foucault 1997b).

Između 1969. i 1975. godine Fuko postaje politički aktivan u grupama kao što je Grupa za informisanje o zatvoru (Prison Information Group) i putuje kroz Poljsku i Irak da bi pisao o represiji i revoluciji. U tom periodu pisao je oglede, davao intervjue i priređivao tekstove, kao što je monografija o devetnaestovekovnom ubici Pjeru Rivijeru (Foucault 1975). U međuvremenu, dok nije objavio nijedno važnije delo, radio je na svom sledećem metodološkom proboju inspirisanim idejama Frid-

riha Ničea, posebno njegovim delom *Genealogija morala*. U eseju pod naslovom *Niče, genealogija, istorija* (Foucault 1977c; Fuko 1995), Fuko jasno prikazuje snagu onoga što vidi kao ničeovski genealoški metod: multidisciplinarna tehnika otkrivanja kontigentnih istorijskih trendova koji podupiru savremeni diskurs i prakse moći. "Genealogija je siva; ona je sitničava i strpljivo dokumentarna. Ona radi na zamršenim, sastruganim pergamentima" (Fuko 1995:79), i prema tome, suprotstavljena je traganju za tradicionalnim poreklima i podizanju temelja u korist narušavanja "onog stoje prethodno smatrano imobilnim" i fragmentiranju "onog što je smatrano objedinjenim" (Fuko 1995). Idealno, cilj genealogije je da razume "istoriju sadašnjosti" nezavisno od poznatih istorijskih pripovesti i političkih ideologija koje su predstavljale prošlost. Prado (Prado) jasno predstavlja uvod u Fukoovu "genealošku analitiku" (Prado 1995). Drugi autori su tragali za Fukoovom vezom sa Ničea ili se nisu slagali da takva veza postoji (Mahon 1992; Ovven 1996; Nilson 1998).

Fukoov metodološki zaokret ka genealogiji, i novom opsegu tematskih zanimanja, izražen je u dramatičnoj knjizi, koja se pojavila nakon praznine u objavljivanju, *Surveiller et punir: naissance de la prison* (Foucault: 1975; *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora* /Fuko 1997/). Snažno artikulišući političko i intelektualno zanimanje koje ga je zaokupljalo prethodnih sedam godina, delo je započelo genealoško prepravljavanje kriminološke istorije zatvorskog sistema. Postalo je i Fukoova najpoznatija knjiga, jer vešto iznova određuje modernu kao "disciplinarno društvo" oblikovano novim formama moći koje su pratile opadanje evropskih

suverenih režima. Zanimanje za genealošku istoriju sadašnjosti nadahnulo je Fukoov sledeći niz istorije seksualnosti: *Historié de la sexualité I: La volonté de la savoir* (Foucault 1976; *Istorija seksualnosti I. Volja za znanjem*, /Fuko 1978/); *L'Usage des plaisirs* (Foucault 1984; *Istorija seksualnosti: korišćenje ljubavnih uživanja* /Fuko 1988/); *LeSouci de so/* (Foucault 1984; *Istorija seksualnosti: staranje o sebi* /Fuko 1988/). Uprkos njihovim razlikama, ova delà konzistentno upotrebljavaju ničeovsku dekonstrukciju porekla zapadne duše i pokoravajućih režima istine, etike i identiteta. Zajednički im je i razumljiviji jezik negoli u Fukoovim prethodnim radovima: ona su postala nužna za svaki univerzitetski kurs o kriminalu, seksualnosti i srodnim temama koje se bave regulacijom i socijalnom kontrolom.

Sa skoro dirljivom ironijom, Fukoovi poslednji dani u junu 1984. provedeni su u Salpetrijeru, čuvenoj bolnici koju je osuđivao u svome radu zbog njene istorijske uloge u uspostavljanju "bio-moći" francuskog upravljanja: ležeći u krevetu u bolnici, bio je zadovoljan čitajući prve prikaze njegovih poslednjih knjiga, toma II i III *Istorije seksualnosti*.

Socijalna teorija i doprinosi

Dosta literature koja se bavi Fukoovim doprinosima socijalnoj teoriji težilo je da podeli njegovo delo u odnosu na druge teoretičare ili škole misli (a ponekad ga izvodeći od njih), kao što je marksizam (Poster 1984), kritička teorija (Ransom 1997), Dirkemove studije (Cladis 1999), i sociologija Maksa Vebera (Turner 1992; Szakolczai 1998), posebno potonje zbog Veberovog naglašavanja birokratske

ekspertize i disciplinarne estetike vladanja sopstvom. Naredni radovi povezuju Fukoa sa Ničeom, Deridom (Boyne 1990), Žilom Delezom (Braidotti 1991), Tomasom Kunom (Dreyfus, Rabinow 1983), Morisom Merlo-Pontijem (Crossley 1994) i Jirgenom Habermasom (Kelly 1994; Ashenden, Owen 1999). Feministička kritika bila je izuzetno važna za ovu primenu (o tome kasnije).

Fuko je u svojim poslednjim godinama težio utemeljenju jedinstvenog teorijskog stanovišta njegovog životnog delà nezavisno od svojih komentatora.

"Moj cilj... bio je da stvorim istoriju različitih oblika kojima su, u našoj kulturi, ljudi pretvoreni u subjekte. Moje delo se bavilo sa tri oblika objektivizacije koja preoblikuje ljude u subjekte. Prvi su oblici ispitivanja koji sebi pokušavaju da daju status nauka... U drugom delu mog rada, proučavao sam objektivizacije subjekta u onome što ću nazvati 'prakse odvajanja'. Subjekt je ili podeljen u samom sebi ili odvojen od drugih. Najzad, težio sam da proučim... način na koji se čovek (on ili ona) pretvara u subjekat" (Fuko 1983a: 208).

I na drugim mestima Fuko ponavlja ovu trostruku organizaciju svog korpusa (Foucault 1983b: 237; 1988a: 7-16; 1988b). Prema tome, trebali bi da pratimo Fukoovo određivanje sopstvenog delà kako bismo potom razumeli probleme koje su njegove teorijske ideje učinile razumljivim. Rabinovljev komentar (Rabinow 1984: 7-11) uistinu ostaje dosledan Fukoovoj preporuci prikazivanjem njegovog rada u smislu *praksi klasifikacije, praksi odvajanja,*

i *praksi samosubjektivizacije*, i stoga nam pruža korisnu formulaciju. Dodatno, Fuko je razradio način na koji su ovi nizovi praksi delovali najočiglednije u poljima subjektivizacije: telo, stanovništvo i individua. Stvaranjem istorije oblika putem kojih su "ljudi pretvoreni u subjekte", Fuko je rekonceptualizovao modernu politiku kao subjektivirajuću mrežu praksi i polja. Na taj način, pridodao je savremenoj socijalnoj teoriji kritičku dimenziju punu života, kao što diskusija koja sledi to i pokazuje.

Prakse subjektivizacije

Prakse klasifikovanja

Kroz svoja delà, Fuko je isticao da profesionalni status znanja proizlazi iz oblasti u kojima se ono razvijalo, pre nego iz autoriteta samih profesionalaca. Prema tome, on je izoštrio naše shvatanje načina na koji je proizvodnja znanja u naukama o čoveku, kao što su psihijatrija, medicina, seksologija i kriminologija, pretvorila ljude u tipove subjekata klasifikujući ih u skladu sa dualističkom logikom koja prožima zapadni način mišljenja: razum/bezumlje, normalno/patološko, te život/smrt. Na primer, u delu *Reči i stvari* Fuko dokazuje daje ekonomija konstruisala proizvodnog subjekta koji podleže ekonomskim pravilima i zakonima; biologija je konstruisala živog subjekta kojim upravljaju biološki zakoni prirode, koji ga uslovljavaju kao organizam; lingvistika je konstruisala govornog subjekta čije su karakteristike uslovljene strukturama značenja. Ekonomija, biologija, lingvistika takođe su povezane jer su njihove šeme klasifikacije utemeljene u proučavanju "čoveka", određene figure oko koje

su stvaraoci modernog znanja oblikovali svoje diskurse i opravdavali svoje intervencije u sve domene ljudske egzistencije.

Prakse odvajanja

U Fukoovom delu prakse odvajanja predstavljaju političke strategije koje razdvajaju, normalizuju i institucionalizuju stanovništvo radisocijalnestabilnosti. U delima *Istorija ludila u doba klasicizma*, *Rođenje klinike*, i *Nadzirati i kažnjavati*, Fuko prikazuje kako su moderne evropske države označavale skitnice i navodno "nekorisne" ljude kao politički problem, i ponovo ih grupisale u lude, siromašne i delikvente. Ovo disciplinujuće uređenje društva poklapalo se sa razvojem moćnih institucija - mentalnih bolnica (azila), bolnica, zatvora i škola. Najvažnije, Fuko je isticao kako su prakse odvajanja istorijski crple svoju moć iz merkantilnih državnih društava i prosvetiteljske političke filozofije individualnih prava i ljudske slobode. Na primer, u *Nadzirati i kažnjavati* Fuko pokazuje kako su, od kasnog osamnaestog i devetnaestog veka, tehnike regulisanja zasnovane na ispitivanjima, vežbanjima, vođenju dokumenata i prismotri, takođe bile povezane sa novim korektivnim programima usmerenim ka individualnoj rehabilitaciji. Dakle, ironična konvergencija disciplinarnosti sa liberalnim humanizmom postala je određujuća karakteristika onog što Fuko naziva "rođenjem zatvora" (podnaslov delà *Nadzirati i kažnjavati*).

Prakse samosubjektivizacije

Prakse samosubjektivizacije konstituišu najneuhvatljiviji oblik subjektivizacije jer, kako Fuko

objašnjava, zahtevaju razvijanje *tehnologija sopstva*: "Tehnike koje omogućuju individuama da izvode, sopstvenim sredstvima, izvestan broj radnji nad svojim telom, svojim dušama, mislima, ponašanjem, i to na način na koji bi se preobrazili, preoblikovan, i postigli određeno stanje savršenosti, sreće, čistoće, natprirodne moći" (Foucault, Sennett 1982:10). U *Istoriji seksualnosti*, Fuko identifikuje priznanje kao egzemplarnu tehnologiju sopstva, koja je nastala zajedno sa hrišćanstvom a kasnije je odlikovala modernu medicinu i psihijatriju. Socijalni naučnici, terapijski stručnjaci i pomoćni moralni inženjeri primenjuju tehnologije sopstva na najrazličitije načine (Martin 1988). U Fukoovom delu, prakse samosubjektivizacije množe se u području seksualnosti, jer su seksološke nauke seks istorijski označavale kao tajanstven, sakriven, i štetan, i na taj način obavezivale subjekte da o tome govore u snažnim samorefleksivnim značenjima. Sledstveno tome, ove nauke nastavljaju uvećanje svoje ekspertize krivotvorenjem seksualne istine u srži čovekovog identiteta. To je razlog, prema Fukou, zašto naše dugovečne istine o sopstvu moraju da budu proučene u smislu praksi samosubjektivizacije koje ih održavaju.

Polja subjektivizacije

Jelo

Mada Fuko nije usamljen u usmeravanju pažnje na političku ulogu tela, on je jedinstven zbog određivanja raznolikih načina na koje je "bio-moć" odigrala ulogu u uspostavljanju modernih režima moći. Zaista, Fukoovo promišljanje tela podstaklo je ekspanzivnu sociologiju tela obuhvatajući

nekoliko područja (Sawicki 1991; Jones, Porter 1994; Terry, Urla 1995). *Nadzirati i kažnjavati* i *Istorija seksualnosti* dva su ključna dela u kojima Fuko razvija svoju analizu tela kao područja subjektivizacije. U prvom, on kaže da prakse kažnjavanja ustvari proizvode "dušu" delikventa disciplinujući telo i korporizujući zatvorske ambijente. Stoga, najintimnije potrebe tela - hrana, prostor, vežbanje, san, seks, privatnost, svetio i toplota - postaju građa na osnovu koje se donose zatvorski raspored, policijski čas, provere i mikrokazne. Disciplina tela razvijena u zatvorima ima paralele u čitavom širem disciplinarnom društvu. Zaista, uspeh nadmoći Moderne nad efikasnim telima u industriji, pokornim telima u zatvorima i disciplinovanim telima u školama potvrđuje Fukoovu tezu da je ljudsko telo veoma prilagodljivo područje za cirkulaciju moći.

Slično tome, u *Istoriji seksualnosti* Fuko pokazuje zastrašujuću nadmoć sa kojom su devetnaestovekovni stručnjaci konstruisali hijerarhiju seksualizovanih tela i podelili stanovništvo u grupe normalnih, devijantnih i perverzних pojedinaca. Nadalje, viktorski seksualni diskurs posebno je idealizovao buržusko muško telo, koje se odlikuje zdravljem i dugovečnošću, izdržljivošću i produktivnošću, te poreklom i rasom. Buržusko muško telo potom je upotrebljeno za označavanje inferiornih tela **žena**, nižih klasa, nezapadnjaka i starih. Za Fukoa, veza između individualnog i socijalnog tela, ili stanovništva, bila je, prema tome, ključna za nastanak moderne politike.

0 FUKOU

Stanovništvo

Fuko je radikalno istorizovao pojam *stanovništva* izvodeći ga iz tradicionalnih demografskih koncepcija i tražeći njegova diskurzivna i politička porekla u mrežama moći/znanja koje su izrasle iz prosvetiteljske brige oko zdravlja i bogatstva. Stanovništvo se pojavilo kao polje subjektiviteta tamo gde je administrativna moć nad ljudima primenjivana putem identifikacije, standardizacije i regulacije javnog ponašanja i rizika. Na primer, *Rođenje klinike* ispituje kako su medicinske krize u vezi sa urbanom higijenom i epidemijama u osamnaestom i devetnaestom veku osposobile centralizovano medicinsko upravljanje da nadgleda zdravlje stanovništva i društvene prostore njihovih aktivnosti. U kasnijim studijama Fuko proširuje medicinski fokus i prikazuje kako je moderna država uvećala svoju moć intervenisanjem u *život* stanovništva, ili u ono što Fuko naziva "bio-politikom stanovništva" (Fuko 1978).

Fukoov koncept bio-politike vodi ka njegovom obuhvatnom viđenju politike, ili *vladanju*, "umeću vladanja" (governmentality) (Foucault: 1991: 90) i ogledima o genealogiji liberalne vladavine (Foucault 1981; 1988a). Počevši od sedamnaestog veka, zapadne administracije racionalizovale su svoje upravljanje društvenim problemima novim tehnikama vladanja kao što su statistika, pregledi, policija, regulisanje zdravlja i centralizovano socijalno staranje. Nikolas Rouz (Nikolas Rose), u svojoj inventivnoj studiji slučaja britanske socijalne psihologije, objašnjava da "sa ulaskom stanovništva u političku misao, vladanje kao svoj objekat uzima takve fenomene kao što su brojni subjekti, njihova

starost, dugovečnost, bolesti i tipovi smrti, navike i poroci, stope reprodukcije". Dakle, "rođenje i istorija znanja o subjektivitetu i intersubjektivitetu suštinski su povezane sa programima koji su, da bi upravljali subjektima, shvatili da ih moraju poznavati" (Rose 1990:5).

Argumenti Fukoa, Rouza, i drugih u vezi sa upravljanjem i stanovništvom kao subjektom postavljaju sveže kritičko viđenje politike demografskog znanja, i dovode do uzbudljivih podoblasti studija o upravljanju (Burchell 1991; Barry 1996; Dean 1999; Rose 1999). Te studije razrađuju Fukoovu perspektivu politizacije moći kritikom neoliberalnih režima, osiguravajućih programa, programa za savladavanje rizika, i programa utilitizacije tehnologije podataka i tržišne racionalnosti u državnim preduzećima. Literatura o vladavini takođe ističe kako su lično ponašanje, sloboda, izbor i odgovornost refigurisane kao politički izvori i umotane u tkaninu "društvenog" (Peterson, Bunton 1997; Cruikshank 1999). U ovom smislu, dodatna je definicija Mičela Dina (Mitchell Dean): vladavina "određuje novi prostor misli u domenu etike i politike, onog što bi se moglo nazvati 'prakse sopstva' i 'prakse upravljanja', koje ih povezuje bez svođenja jednog na drugo" (Dean 1994:174). Dok su više marksističke kritike optuživale studije o upravljanju da se odriču radikalne politike (Frankel 1997), studije vladanja nisu nekritične oko podoblasnih nedostataka (Hindess 1997; O'Malley 1997).

Individua

Uprkos Fukoovom radikalnom socijalnom konstruktivizmu, njegovo delo ističe dva važna aspekta

individualnih posredovanja. Kao prvo, delo Fukoa i njegovih sledbenika ukazuje da subjekti moderne disciplinarnе matrice - vojnici, zatvorenici, seksualni devijanti, pacijenti i deca - mogu da ruše i ruše uslove svog subjektiviteta. Na primer, u svojoj istoriji devetnaestovekovne seksologije Džefri Viks (Jeffrey Weeks) primećuje da iako su seksolozi "težili tome da regulišu označavanjem; to je pružilo i odskočnu dasku za samoodređenje i individualni i kolektivni otpor" (Weeks 1987:38). To je omogućilo gay pokretima u dvadesetom veku da preokrenu medicinsku praksu "označavanja" restriktivnih homoseksualnih kategorija, i da se mobilišu kao kolektivni činilac socijalne promene. Drugo, Fukoova individua nije tradicionalni subjekat uhvaćen u ontološko vođenje rata između oslobođenja i dominacije. To je predstava koju su stvorili tradicionalni diskursi filozofije i diskursi društvenih nauka ograničeni rigidnim teorijskim modelima i političkim ideologijama. To jest, individua za Fukoa predstavlja personalni prostor gde i aktivne i pasivne, i regulisane i suprotstavljajući mogućnosti za ljudsko posredovanje izbijaju na površinu, u kontekstu materijalnih praksi.

Ove ideje o individualnom subjektivitetu uveliko figuriraju u Fukoovim kasnijim radovima o predhrišćanskoj etici i seksualnosti (Fuko 1988a; Foucault 1988b; 1993). Ovde njegovo inovativno istraživanje "sopstva" i subjektivnih "igri istine" inkorporiše veoma aktivnu dimenziju subjektiviteta, manje povezanu sa odnosima moći i naučnog diskursa, a više prilagođenu društvenim imperativima samo-stilizovane autonomije. Najznačajnije, promišljajući etičke konfiguracije starovekovnog

društva, Fuko je počeo da razmatra način na koji samo-znanje može biti razdvojeno od praksi subjektivizacije. Njegova opažanja u jednom od poslednjih intervjua navode na pravac u kojem je njegov budući rad mogao da vodi: "Nazvao bih subjektivizaciju procesom koji rezultira konstitucijom subjekta, ili preciznije, subjektivnošću koja je očigledno samo jedna od datih mogućnosti organizovanja samosvesnosti" (Foucault 1989:330). Prema tome, individualni subjektivitet je kontingentan i nestabilan jer postoje druge "mogućnosti organizovanja samosvesnosti". Komentatori Fukoa generalno se slažu da bi, daje ostao živ, produbio ovaj aspekt svog rada i stvorio nov skup pitanja o preoblikovanju umeća života. U tom smislu, istoričar i Fukoov prijatelj Pol Ven (Paul Veyne) kaže da je tokom poslednjih osam meseci Fukoovog života, pisanje dve finalne knjige o istoriji seksualnosti "za njega igralo ulogu kao što su filozofska delà i lični dnevnići igrali u starovekovnoj filozofiji: rad sopstva nad sobom, samo-stilizacija" (Veyne 1993: 8). A imajući na umu Fukoovu smrt, Ven zaključuje da "Fukoova originalnost među velikim misliocima našeg veka leži u odbijanju da pretvori našu konačnost u osnovu za nove izvesnosti" (Veyne 1993:5).

Ocena ključnih prednosti i kontroverze

Fukoove misli o naukama o čoveku i nasleđu prosvetiteljstva inspirisale su celi niz snažnih kontroverzi, posebno u vezi sa njegovim istorijskim metodom i političkim teorijama. Kritike u vezi sa istorijskim metodom razmatrale su Fukoa u cilju isticanja njegove antipozitivističke arheološke i genealoške strategije na štetu pogodnih naučnih

0 FUKOU

objašnjenja. Rezultat ove kritike bila je popularizacija netačnih objašnjenja prošlosti, često zasnovanih na konfuznoj i slabo istraženoj dokumentaciji. Na primer, kada Fuko misli na period od sedamnaestog do osamnaestog veka kao na "doba klasicizma" u *Rečima i stvarima* i *Istoriji ludila u doba klasicizma*, on ne daje nijedno jasno objašnjenje načina na koji se ovo "doba" pretvorilo u "moderno doba" u devetnaestom veku. Nadalje, istoričari su prigovarali Fukoovoj pretpostavci da se istorijski diskontinuiteti i preokreti koje je otkrio mogu internacionalno primeniti, jer, u stvari, postoje velike razlike između nacija i lokaliteta. Na primer, istorija mentalnih bolnica (azila) i bolnica u Engleskoj i drugim zemljama sasvim je drugačija od onih u Francuskoj (Porter 1987; Bynum 1994). Druge kritike Fukoovog istorijskog metoda mogu se pronaći u izvrsnoj zbirci *Foucault and the Writing of History* (Goldstein 1994).

U intervjuu relevantnom za kritiku istorijskog metoda, Fuko tvrdi da je bio "sasvim svestan" da nije napisao "ništa drugo do fikcije", iako fikcije ne znače da je "istina stoga odsutna" (Foucault 1980: 193). I u tom smislu Fuko zaista izumeva kvazi-istorijske formacije kao što su "disciplinarno društvo" i "doba klasicizma". Njegove studije slučaja klinike, zatvora, azila, seksualnosti i starovekovne etike nisu faktički razumljive istorije; to jest, one pokazuju kako nastaju specifični problemi u posebnim istorijskim okolnostima. Pored svega, kritike Fukoa bile su suočene da preispitaju sopstvene metodološke pretpostavke, čak i ako su u pravu u vezi sa njegovim istorijskim previdima.

Raširenije su bile rasprave oko Fukoovih političkih teorija, posebno oko njegovog dalekosežnog pojma moći, koji, kako se tvrdi, poriče političko polje ljudskog posredovanja i otpora. Tačno je da Fuko često traga za istorijskim klasifikacijama i podelama tela i stanovništva putem dominacije nad njima, uprkos njegovom insistiranju da je moć isto toliko "produktivna" koliko i represivna. Fukoova kasnija istraživanja etike individualnog sopstva delimično su otklonila mesto aktivnog subjekta u političkom životu (kao što prethodna diskusija ukazuje). Ipak, čitaoci koji su očekivali da se Fuko postavi u poseban politički program ili da ponudi teoriju otpora ostavljeni su na cedilu. Feministički naučnici i aktivisti predstavili su najposebniju kritiku Fukoovih političkih teorija, u međuvremenu razvijajući sofisticiranu Fuko-feminističku literaturu (Bell 1993; McNay 1993; Ramazanoglu 1993; Deveaux 1994; Hekman 1996). Oni su ili kritikovali Fukoa, jer nije posvetio pažnju neravnopravnosti rodova, ženskoj istoriji i seksualnom nasilju, ili su samo privremeno prihvatili njegove teorijske intervencije, suštinski ih prerađujući u cilju prevladavanja njihovih ograničenja. Feministkinje su posebno isticale da je telo i gradilište regulacije, gde se održavaju stvoreni rodni identiteti, i gradilište otpora, gde su oni ukinuti. Na primer, Lois Meknej (Lois McNay) slaže se sa Fukoom da je "seksualnost stvorena u telu na takav način da bi olakšala regulisanje društvenih odnosa" (McNay 1993: 32). Ona dodaje da, ipak, svi aspekti seksualnosti, telesnosti i požude nisu proizvod odnosa moći. Slično tome, Džudit Batler (Judith Butler) piše da ritualizovane osobine tela koje vežu ženu za fiktivne ženske identitete takođe mogu da post-

anu dekonstruktivne osobine koje otkrivaju arbitrarnost takvih identiteta (Batler 1990: 140-141). Feminističke spisateljice, putem kritike Fukoa na osnovu politike tela i rodnih odnosa moći i otpora, uistinu su unapredile fukoovsku socijalnu teoriju u najinventivnijim pravcima.

Upravo zbog toga Fuko je izbegavao političke saveze i teorijske veze: da bi njegovi čitaoci mogli da unesu sopstvene politike i učenja u njegove namere, te da bi stvorili živu kritičku razmenu oko njegovih ideja. U jednom od njegovih najinteresantnijih intervjuva Fuko kaže da sanja "o novom dobu radoznalosti" (Foucault 1989: 199). Za Fukoa, radoznalost "budi pažnju za ono što postoji i što bi moglo da postoji; spremnost da se pronađe neobično i posebno koje nas okružuje" i "strast da se shvati šta se dešava i šta prolazi" (Foucault 1989: 198-199). Ako su pažnja, spremnost, strast i radoznalost snovi i vodilja koji su inspirisali Fukoovu karijeru, onda su to verovatno istinski ključevi za razumevanje njegovog mesta u savremenoj socijalnoj teoriji.

Sa engleskog prevela Milana Bošković

Naslov izvornika: Stephen Katz - "Michel Foucault", u: *Profiles in Contemporary Social Theory*, by Anthony Elliot and Bryan S. Turner (eds.), Sage Publications, London & New Delhi, 2001, str. 117-127.

LITERATURA:

Ashenden, S, Owen, D. (eds.) (1999) - *Foucault Contra Habermas: Recasting the Debate between Genealogy and Critical Theory*, London: Sage

Barry, A., Osborne, T, Rose, N. (eds) (1996) - *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, London: UCL Press.

Bell, V. (1993) - *Interrogating Incest: Feminism, Foucault and the Law*, London and New York: Routledge

Boyne, R. (1990) - *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, London and New York: Routledge

Braidotti, R. (1991) - *Patterns of Dissonance*, New York: Routledge

Burchell, G., Gordon, C, Miller, P. (eds) (1991) - *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press.

Butler, J. (1990) - *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London and New York: Routledge

Bynum, W. F. (1994) - *Science and the Practice of Medicine in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Canguilhem, G. (1995) - "Georges Canguilhem on Michel Foucault's *Histoire de la folie*", *Critical Inquiry*, 21 (2): 275-289.

Castel, R. (1990) - "The Two Readings of *Histoire de la folie* in France", *History of the Human Sciences*, 3(1): 27-30.

Chambon, A., Irving, A, Epstein, L. (eds) (1999) - *Reading Foucault for Social Work*, New York: Columbia University Press.

Cladis, M. S. (ed.) (1999) - *Durkheim and Foucault: Perspectives on Education and Punishment*, Oxford: Durkheim Press.

Crossley, N. (1994) - *The Politics of Subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty*, Aldershot: Avebury

Cruikshank, B. (1999) - *The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Dean, M. (1994) - *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*, London and New York: Routledge

Dean, M. (1999) - *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, London: Sage

Deveaux, M. (1994) - "Feminism and Empowerment: A Critical Reader of Foucault"; *Feminist Studies*, 20 (2): 223-247.

Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1983) - *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel (/1954/ 1976) - *Mental Illness and Psychology*, New York: Harper & Row

Foucault, Michel (/1963/ 1973) - *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1963) - *Raymond Rousset*, Paris: Gallimard

Foucault, Michel (1971b) - *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York. Pantheon Books.

Foucault, Michel (1975) - *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century*, New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1983a) - "The subject and power", u: H. L. Dreyfus and Paul Rabinow (eds), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel (1983b) - "On the genealogy of ethics. An overview of work in progress", u: H. L. Dreyfus and Paul Rabinow (eds), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel (1988b) - "The ethic of care for the self as a practice of freedom: an interview with Michel Foucault on January 20, 1984", u: J. Bernauer and D. Rasmussen (eds), *The Final Foucault*, Cambridge, MA: MIT Press.

Foucault, Michel (1989) - *Foucault Live (Interviews, 1966-84)*, (Ed. C. Gordon), New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1980) - *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, (ed.) C. Gordon, New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1991) - "Governmentality", u: G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller (eds), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel (1993) - "About the beginnings of the hermeneutics of the self", *Political Theory*, 21 (2): 198-227.

Foucault, Michel, Sennett, R. (1982) - "Sexuality and solitude", *Humanities in Review*, 1:3-21.

Foucault, Michel (1997b) - *Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 1. Ethics, Subjectivity and Truth* (ed. P. Rabinow), New York: The New Press.

Fuko, Mišel (1971a) - *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit

Fuko, Mišel (1982) - *Istorija seksualnosti, [knj. 1], Volja za znanjem*, Beograd: Prosveta (drugo izdanje)

Fuko, Mišel (1988a) - *Istorija seksualnosti: staranje o sebi*, Beograd: Prosveta, 1988.

Fuko, Mišel (1988b) - *Istorija seksualnosti: korišćenje ljubavnih uživanja*, Beograd: Prosveta

Fuko, Mišel (1995) - "Niče, genealogija, istorija", *Theoria, Mo*. XXXVIII, br. 1, mart 1995, Beograd

Fuko, Mišel (1997a) - *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

Fuko, Mišel (1998) - *Arheologija znanja*, Beograd: Plato / Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

Frankel, B. (1997) - "Confronting neoliberal régimes: the post-Marxist embrace of popularism and realpolitik", *New Left Review*, 226:57-92.

Garland, D. (1997) - "'Governmentality' and the Problem of Crime: Foucault, Criminology, Sociology", *Theoretical Criminology*, 1 (2): 173-214.

Goldstein, J. (ed.) (1994) - *Foucault and the Writing of History*, Oxford: Blackwell

Gordon, C. (1990) - "Histoire de la folie: an unknown book by Michel Foucault", *History of the Human Sciences*, 3(1): 3-26.

Gutting, G. (1989) - *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*; Cambridge: Cambridge University Press.

Hekman, S. (ed.) (1996) - *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, University Park: Pennsylvania State University Press.

- Hindess, B. (1997) - "Politics and governmentality", *Economy and Society*, 26 (2): 25-272.
- Jones, C, Porter, R. (eds.) (1994) - *Reassessing Foucault: Power, Medicine and the Body*, London: Routledge
- Kelly, M. (ed.) (1994) - *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Macey, D. (1993) - *The Lives of Michel Foucault*, London: Hutchinson.
- Manon, M. (1992) - *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, Albany: State University of New York Press.
- Martin, L. H, Gutman H, Hutton, P. H. (eds.) (1988) - *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock
- McKinlay, A, Starkey, K. (eds) (1998) - *Foucault, Management, and Organization Theory*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- McNay, L. (1993) - *Foucault and Feminism*, Boston: Northeastern University Press.
- Miller, J. (1993) - *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon & Shuster.
- Nilson, H. (1998) - *Michel Foucault and the Games of Truth*, London: Macmillan.
- O'Malley, P, Weir, L, Shearing, C. (1997) - "Governmentality, criticism, politics", *Economy and Society*, 26 (4): 501-517.
- Owen, D. (1996) - *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, London and New York: Routledge.
- Peterson, A, Bunton, R. (eds) (1997) - *Foucault, Health and Medicine*, London and New York: Routledge
- Porter, R. (1987) - *Mind-Forg'd Manacles: A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*, London: Athlone.
- Poster, M. (1984) - *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information*, Cambridge: Polity Press.
- Prado, C. G. (1995) - *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*, Boulder, CO: Westview Press.
- Rabinow, P. (1984) - "Introduction", in P. Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, New York: Panthéon Books.
- Ramazanoglu, C. (ed.) (1993) - *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, London and New York: Routledge.
- Ransom, J. S. (1997) - *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*, Durham, NC: Duke University Press.
- Rose, N. (1990) - *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, London: Routledge

Rose, N. (1999) - *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sartr, Žan-Pol (1974) - "O strukturama i strukturalizmu" (intervju), u: *Marksizam/Strukturalizam*, zbornik časopisa *Delo*, Beograd, 1974.

Sawicki, J. (1991) - *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*, London and New York: Routledge.

Still, A. Velody, I. (eds) (1992) - *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's Histoire de la Folie*, London and New York: Routledge

Szakolczai, A. (1998) - *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*, London: Routledge

Terry, J, Urla, J. (eds) (1995) - *Déviant Bodies*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Turner, B. S. (1992) - *Regulating Bodies: Essays in Médical Sociology*, London and New York: Routledge.

Veyne, P. (1993) - "The final Foucault and his ethics", *Critical Inquiry*, 20 (1): 1-9.

Weeks, J. (1987) - "Questions of identity", in P. Caplan (éd.), *The Cultural Construction of Sexuality*, London: Tavistock.

Jan Heking (Ian Hacking)

FUKOOVA ARHEOLOGIJA

Moć/Znanje je zbirka od devet intervju, jednog ogleđa i par predavanja u kojima Mišel Fuko pokušava da iznađe nove načine govora o moći (Foucault 1980). To je još jedna etapa u izvanrednoj avanturi ideja započetoj u kasnim pedesetim. "Ključne reči" u Fukoovom radu bile bi, na primer: rad, jezik, život, ludilo, masturbacija, medicina, voj-ska, Niče, zatvor, psihijatrija, don Kihot, de Sad i seks. One nisu sve ostvarene niti iscrpene ovom adolescentskom listom tema. Fuko poseduje originalan i analitički um, on se oduševljava činjenicama. Vest je u reorganizovanju prošlih događaja ne bi li ponovo promislio sadašnjost. Angažovano prekreće poznate truizme u sumnje ili kaos. Iako njegove sadašnje misli o znanju i moći još nisu sazrele, one su očitio deo vrenja dostojnog da ga se prouči.

Kakve su veze između moći i znanja? Postoje dva loša kratka odgovora: 1) znanje pruža instrument koji moćnici mogu da koriste za sopstvene svrhe; 2) novi oblik znanja rađa novu klasu ljudi ili institucija, koje mogu da upražnjavaju novu vrstu moći. Te dve tvrdnje paralelne su dvema suprotnim tezama o ideologiji: 1) vladajuća klasa proizvodi ideologiju koja odgovara njenim interesima; i 2) nova ideologija, sa novim vrednostima, stvara ugodnu poziciju za novu vladajuću klasu. Praktično niko ne voli nijednu stranu ovih pojednostavljenih

dihotomija. Fuko je jedan od mnogih koji želi novu koncepciju međusobnog uticaja znanja i moći. No on ne traga za odnosom između dve datosti, "moći" i "znanja". Kao i uvek, on pokušava da iznova promisli predmet u njegovoj ukupnosti, i njegovi "znanje" i "moć" predstavljaju nešto drugo. Niko ne zna to znanje; niko ne drži tu moć. Zbilja, ima ljudi koji znaju ovo ili ono. Da, postoje pojedinci i organizacije koji vladaju drugim ljudima. Da, ima potiskivanja i represije koji potiču od autoriteta. Da, oblici znanja i moći počev od devetnaestog veka služili su buržoaziji više nego drugima, i sada takođe služe odgovarajućoj klasi u Istočnoj Evropi. Ali ta vladajuća klasa ne zna kako to čini, niti da li bi mogla bez drugih uslova u odnosima moći - funkcionera, vladajućih, potlačenih, izgnanih - svaki od njih voljno ili nevoljno obavlja svoj deo. Trebalo bi započeti analizu moći odozdo, na nivou malenih lokalnih događaja gde bitke nesvesno odigravaju igrači koji ne znaju šta čine.

Sada ova vrsta projekta nije više nekakva novina. Fukoova je genijalnost u tome da se spusti do malenih drama, da ih odene u činjenice koje jedva da je neko drugi primetio, te da se taj teatar preobrati u tragove do sada nemišljenih serija sučeljavanja od kojih je, tvrdi on, sastavljena uređena struktura društva. Uprkos svim apstraktnim šemama po ko-

0 FUKOU

jima je Fuko postao poznat, on je isto tako najkonkretniji od svih pisaca. On obožava činjenice. Jedan od intervjua završava sa tipičnom primedbom. Pitali su ga kada je izmišljeno ili bar uvedeno dojenje novorođenčeta na bočicu u Francuskoj. Nije znao i bio je oduševljen kada mu je njegov sabesednik otkrio, koreći se istovremeno što je bio tako glup da sâm ne postavi to pitanje.

Fuko, dakle, nije tkalac verbalnih fantazija. Uživao sam više u njegovim dugačkim knjigama negoli u ovim kratkim intervjuima, samo zato što su knjige krcate činjenicama. Urednik *Znanja/Moći* ipak je u pravu, kada veli da nam intervjui mogu biti od pomoći da razumemo knjige. Intervju je francuska umetnička forma koja se koristi da se predstavi rad u napredovanju koji je namenjen, isprva, za uski krug, formulisan u pojmovima prikladnim za raspravu među specifičnom publikom. Otud neposrednost koja često nedostaje dugačkim i složenim knjigama. No Fukoovi pojmovi znanja i moći su tako udaljeni od uobičajenog govora da moram da podsetim kako je došao do njih. Sied njegovih knjiga, uprkos usponima i padovima, predstavlja intelektualno napredovanje, i pokušaću da ih opišem tako što ću objasniti intervjue.

Ludilo i civilizacija bilo je donekle romantično delo (Foucault 1961)¹. Čini se da je počelo sa neodlučnim uverenjem, nikada izrečenim, da postoji čista stvar, ludilo, možda po sebi i dobro, koje

nije nešto što se da zarobiti u koncept. To sigurno nije ono što nauke o duševnim bolestima zovu ludilom. Mi klasifikujemo, sagledavamo i predočavamo ludilo posredstvom sistema koji su naše delo. Naše institucije stvaraju fenomen u terminima našeg viđenja ludila. Prva Fukoova značajna knjiga nagoveštava skoro kantovsku priču prema kojoj je naše iskustvo luđaka fenomen prosto uslovljen našom misli i našom istorijom; ali, isto tako, postoji i stvar po sebi koja se može nazvati ludilo, koja je nedokučiva. Osim toga, razum je takođe samo fenomen čije postojanje zahteva suprotstavljenost da bi se naspram nje odredio. Na engleskom knjiga ima ironični podnaslov *Istorija ludila u doba razuma* (*A History of Madness in the Age of Reason*).

Do vremena kad je knjiga napisana bilo je već očigledno da je romantična koncepcija čistog i apriornog ludila bila pogrešna. Ne može postojati takvo nešto kao što je predpojmovno postojanje. Knjiga je postala knjiga o nečemu drugom. O čemu? Isprva to nije bilo tako jasno. "Kada pogledam unazad" govori Fuko u intervjuu 1977, "pitam se, o čemu drugom sam govorio u *Ludilu i civilizaciji* ili *Rođenju klinike*, osim o moći?" (Foucault 1973a).

Radnja knjige o ludilu, ponavljana u nekoliko sledeućih, prilično je jednostavna. Dva su značajna događaja. Najpre, dolazi "veliko isključenje" u polovini sedamnaestog veka: mahnito zatvaranje ne-normalnih i izgradnja azila za umobolne. Mnogo

¹ *Folie et derasion. Historié de folie a l'âge classique* (Foucault 1961). Skraćena verzija prevedena je kao *Madness and Civilization* (New York: Random House, 1965), kod nas *Istorija ludila u doba klasicizma*. Tokom ostatka ovog teksta, svi datumi izdavanja odnose se na francuske originale. Njihovi prevodi nisu skraćeni.

kasnije, u vreme Francuske revolucije, pojavljuje se lažno oslobađanje, kada je novi oblik psihijatrijskog znanja izumeo nove načine postupanja sa ludilom. Bar su u starim azilima, poručuje Fuko, luđaci ostavljeni nasamo u svem svom užasu. Ipak, užas nije bio gori od svečanih uništavanja ludih, od strane odbora stručnjaka, sa njihovim stalnim probama nadržilekarskih uputstava.

Fukoove priče su dramatične. On predočava preuređivanje događaja koje ranije nismo opazili. Efekat je pojačan brilijantnim prikazima sekvenci pre-i-posle, uzetih sa obe strane velike podele, tokom koje je svaka tradicija preobražena u onu drugu. Imamo deo opisa mozga oko 1780. godine, i drugi dvadesetpet godina kasnije. Gotovo "isti" organ na mermernoj ploči ima svoju ulogu u kasnijoj fiziologiji, koja ni po čemu ne odgovara onoj iz 1780.

Naučnici nas podsećaju da su činjenice mnogo složenije nego što ih opisuje Fuko. Njegova naklonost ka francuskim primerima prenela je na evropsku istoriju sklonost ka greškama (Midelfort 1980). Dva su ekstrema francuske historiografije. Škola *Anala* izučavala je kontinuitete dugog trajanja ili spore prelaze - "velika, nepokretna i nema postolja, koje je splet tradicionalnih pripovesti prekrrio gustim slojem događaja" (da citiramo prvu stranicu Fukoove *Arheologije znanja* /Fuko 1998/). Fuko se služi suprotnim načinom, nasleđenim od Gastona Bašlara, Žorža Kangilema i Luja Altisera. On predočava oštre diskontinuitete u istoriji znanja. U jednom razgovoru priznaje da opsesija prelomima daje opis znanja koji odgovara nekim činjenicama,

ali da nije opšti model. Sada ne samo što vidimo da činjenice ponekad nisu sasvim u pravu, budući da su previše uopštene, i da su stisnute u model odsečne transformacije; već vidimo i da su mnoge od Fukoovih drama već bile izrečene tišim glasom, od strane drugih.

No ne mari. Njegove istorije ostaju u glavi. Možemo slobodno dodati naše korektivne primedbe. Te istorije važe jer su jednim delom politički stavovi. One su i ono što nazivam filozofijom: način analiziranja i dolaženja do razumevanja uslova mogućnosti ideja - ne samo ideja bolesti, umobolnosti ili zatvaranja već i tradicionalnih koncepata epistemologije, naime znanja, i etike, naime moći.

Isključivanje je primena moći. To je smeštanje u bolnicu. Uprkos svim ljutnjama, *Ludilo i civilizacija* prati romantičnu konvenciju gledanja na primenu moći kao represije, kao nemoralnog. Dramatična i suštinska osobina Fukoovog skorašnjeg rada odbacivanje je te ideje. No ne treba se odmah okrenuti ka njegovim delima o moći, budući da se već u njegovim razmatranjima o znanju javlja to preobraćanje.

Psihijatri, higijeničari, forenzičari, teoretičari zatvora, obrazovanja i stanovništva koji se pojavljuju u devetnaestom veku tvore novu skupinu stručnjaka. Imali su mnogo hipoteza i predrasuda i čistih teorija koje su stalno ispravljane, ali koje su bile ugrađene u fundamentalnu koncepciju bolesti ili zločina. Fuko se služi francuskom reči *connaisance* da bi označio predmete površinskog znanja, dok je *savoir* značilo mnogo više od nauke; to je bio okvir, kojeg je postulirao Fuko, unutar kojeg

0 FUKOU

svaka površinska hipoteza dobija svoj smisao. *Savoir* nije znanje u smislu hrpe uverljivih predloga. Ovo "dubinsko" znanje više je skup pravila koja određuju koja vrsta iskaza će važiti kao istinita ili lažna u nekom području. Vrsta iskaza koji se izriče o mozgu 1780. nije ista sa onim što se izriče četvrt veka kasnije. To nije zbog toga što imamo različita uverenja o mozgu, već zato što "mozak" označava novu vrstu objekta u kasnijem govoru, i pojavljuje se u drugačijoj vrsti iskaza.

Znanje *Moći/Znanja* je *savoir* koje zovem "dubinsko" znanje. Možda niko nije svestan ovog znanja. Očekivali bismo da će Fukoova "moć" biti neka vrsta "dubinske" moći koju niko ne primenjuje primereno. Fukoova briga za moć i znanje onda ne bi bila važno već otrcano pitanje oko toga kako genetičari ili nuklearni fizičari trebaju da upotrebe svoja novostečena površinska znanja za dobro ili zlo naših vrsta.

Novo znanje obuhvaćeno je u oslobađanju duševno bolesnih kada su oni stavljeni pod staranje lekara. Govoriće se i misliti nove stvari o ludilu. Fukoova knjiga o medicini ima povezanu priču. *La clinique* označava istovremeno instituciju, bolnicu za podučavanje, kliničku poduku, način govora. *Rođenje klinike (1963)* je još jedno delo o isključivanju i novim kandidatima za igru istine-laži. No ono je isto tako i knjiga o stvaranju samokonstituišuće klase stručnjaka smeštenih u novo znanje. Šta čini ovaj razvoj mogućim? Uobičajena istorija nauke

ispričala bi nam bajku o herojima. Saznali bismo o njihovim problemima, snovima, eksperimentima, vidljivim i nevidljivim školovanjima, o njihovom finansiranju. Fuko nije sklon takvoj istoriji koja pripoveda ko je šta i zašto rekao, već pripovesti o mreži specifičnih iskaza koji su izgovoreni, i o teoriji, nazvanoj arheologija, onoga što je omogućilo da se ti iskazi izgovore (u velikoj meri nezavisno od toga ko ih je izgovorio). Ovaj nemogući zadatak proizvešće bizarni bilans onoga što možemo nazvati čisto znanje. Prvo i, verovatno, poslednje remek delo u ovom žanru su *Reči i stvari* (Fuko 1971).

Reči i stvari govore nam o četiri epohe. Periodizacija je već poznata. Tu je doba razuma, od Dekarta do Revolucije. Zatim istoricistički devetnaesti vek koji vodi do sadašnjosti. Tu je i prethodna era koju zovemo Renesansa. Najzad, tu je budućnost, koja počinje sada.

"Život, rad, jezik" predstavljaju koncepte sačinjene u devetnaestom veku kao građa za biologiju, ekonomiju i lingvistiku. Ove nauke imaju objekte koji ne korespondiraju sa onim što je "upisano"* kod njihovih predrevolucionarnih prethodnika: u prirodnoj istoriji, teoriji zdravlja ili opštoj gramatici. Ispitivana polja sukcesivno nemaju nikakvu paralelu u renesansi, veli Fuko. Takvi proizvodi (non-mappings) proizlaze ne toliko iz novih otkrića, koliko iz nastanka novih predmeta mišljenja povodom kojih će biti izgovarane nove istine ili neistine. U *Rečima i stvarima* radi se o načinu na koji se neko

* 'map onto' - mapirati, ubeležiti; u tehničkom smislu, ovaj izraz odnosi se na ažuriranje tačaka i koordinata u mapu nekog zemljišta ili područja u skladu sa geografski nastalim promenama (prim. ur.).

"dubinsko"znanje može promeniti u drugo, i sa kojim posledicama.

Ova knjiga nije samo nova vrsta istorijskog istraživanja. Ona je i traktat protiv nauka o čoveku. Američki čitaoci ne bi trebalo da je izjednače sa društvenim naukama, jer francuska klasifikacija uključuje i svojevrstu mešavinu psihoanalize i etnografije, određenu vrstu književne analize i različite refleksije o marksističkim korenima. Fukoova knjiga je o *Čoveku*, figuri od manjeg interesa za našu, anglosaksonsku kulturu; on je bio formalno prizvan kada je jedne godine Kant na svojim godišnjim predavanjima iz logike postavio pitanje: "Šta je Čovek?"

Prispeće filozofske antropologije - Fuko je bio taj koji je priredio francusko izdanje *Kantove/Antropologije (1964)* - generiše nelegitiman način govora, koji teži da bude nalik biološkom ili lingvističkom. Ovo nije uobičajena kritika koja tvrdi kako je metod društvenih nauka neodgovarajući. Metod je isuviše dobro oblikovan u legitimnim naukama. Fuko poriče da nauke o čoveku imaju istinski objekat da bi o njemu govorile. Na svu sreću, obaveštava nas on, Čovek izlazi iz mode. Ulazi diskurs, čist govor bez subjekta saznanja koji izgovara reči.

Neki od ovih antagonizama vezanih za subjekt saznanja tipični su samo za pariške rasprave. Fenomenologija je bila omrzuta i prezrena od mislioca kao što je Levi-Stros. Fukoove književne kritike - od kojih se neke mogu naći u zbirci eseja prevedenih kao *Language, Counter-Memory, Practice* (Foucault 1977) - dokazuju da se koncepti poput "auto-

ra" i "dela" ("*oeuvre*") moraju zameniti manje ličnim načinima grupisanja iskaza. On isto tako naglašava da je književnost izumrla. Moja fraza "književna kritika" predstavlja solecizam u predstavljanju Fukoa. Takva je bila moda tih dana. No povrh svega, Fuko je imao, ako ne teoriju, a ono, u najmanju ruku, oblik spekulacije koji je pružao smisao. Držao je da klase iskaza koji mogu biti izrečeni u određenom prostoru i vremenu nisu vođene svesnim namerama govornika. Mogućnost da budu istinite ili lažne ne leži u želji osobe da saobraća. Otud, autor sâm nebitan je za analizu kakva je "analiza uslova mogućnosti".

Diskurs, dakle, ne treba analizirati u smislu ko šta kaže, već u smislu uslova pod kojima će takvi iskazi imati određenu istinosnu vrednost, u smislu mogućnosti da budu izgovorene. Ti uslovi ležaće u "dubinskom" znanju vremena. Ta vizija odvodi nas dalje od materijalnih uslova proizvođenja iskaza. *Reči i stvari* neizbežno izgledaju kao idealističko delo, podsećajući iznova na Kanta. Verovatno je u samoizrugivanju Fuko nakratko usvojio oznaku "istorijskog *a priori*". Tamo gde je Kant pronašao uslove mogućeg iskustva u strukturi ljudskog uma, Fuko to čini sa istorijskim, dakle prolaznim, uslovima za mogućnost govora.

Opsednutost rečima bila je isuviše krhka da bi opstala. Fuko je morao da se vrati materijalnim uslovima pod kojima se reči izgovaraju. Ne hotеći da se vrati pojedinačnim govornicima ili autorima, morao je da makar razmotri interese kojima bi se izrečene i napisane reči podvrgle. Nelegitimne nauke o Čoveku nisu tek puka priča. One su uključivale

0 FUKOU

važecu medicinu koja je u devetnaestom stoleću bila preokupirana poslom preklasifikovanja devijantnih (izumevši pritom koncepte normalnog i patološkog), i propisivanja njihovog lečenja. Taj zakonski reformizam izlučio je novu arhitekturu zatvora, škola i bolnica, što je opisano u *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora* (Fuko 1997). Postoje očigledne forme moći kao što je sudska mašinerija sa svojom novom masom stručnjaka koji svedoče o mentalnom zdravlju zatvorenika. Posvuda je prisutna disciplina. Ona iskrsava u fabrici jednako kao i u zgradama planski podizanim za kažnjavanje. Čak će i malena kuća radnika imati podeljene sobe ne bi li osigurala najstrožu moralnost.

Znanje je postalo moć, u redu. Nova koncepcija ljudi kao objekata disciplinovanja znači da će neko učiniti nešto novo sa ljudima. Ne da neko "zna" ono što bismo danas nazvali glasom verovanja. Ako čitate godišta *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, koji započinju sa 1829. godinom, malo tome ćete pokloniti poverenje izuzev statistikama, ali ćete godinu dana biti glavni u društvu sa horor pričama, posebno ako fotokopirate neki od bakroreza.

Fuko je uzeo iz *Anala* događaj iz 1835. godine, danas objavljenim kao *Ja, Pjer Rivijer, koji sam ubio svoju majku, svoju sestru i brata...* (Foucault 1973b; Foucault 1975). Po prvi put je horda stručnjaka visila po sudovima teoretišući oko navodno polude-log ubice. Kategorije u koje su ga stavili odrediće ono što će potom biti učinjeno sa njim. To je jedan mali način na koji je znanje moć. Tu je manje reč o činjenicama u vezi sa Pjerom, koliko o mogućnosti

da se o njemu misli na način koji zapečaćuje njegovu sudbinu.

U intervjuima Fuko se slaže sa poznatom istinom da su ga neuspele pariške pobune maja 1968. prenule iz jednostrane fascinacije diskursom, te da su prouzročile novu publiku koja je mogla raspravljati o diskursu i moći. Postoje i veoma lični razlozi makarza proširivanje projekta preduzetog u *Rečima i stvarima*. Ako smatrate da je govor sadržan u ukupnosti onoga što je rečeno u nekoj oblasti, onda idete dalje od čitanja intelektualnih dostignuća junaka nauke i sakupljate ono što se svugde govori - ne uključujući samo anale javne higijene već i široki opseg svakodnevice. Neizbežno, morate da razmatrate ko šta kome čini.

U toj tački Fuko fundamentalno raskida sa tradicijom. Napolje sa ko i sa kome. On je prvi poricao subjekta znanja, kao što sam upravo rekao. Stari model represije kaže da postoji ko: neki odredi deo organizuje živote drugih ljudi; ili, posledično, nije nam dopušteno da činimo određene stvari. Prvi deo *Istorije seksualnosti* (1976) polemika je protiv tog modela (Fuko 1978).

Ovo delo, kako naznačuje Fuko u jednom intervjuu, nije o seksu. "Seksualnost" predstavlja (prema odrednici u jednom rečniku) priznanje seksa ili preokupaciju njime. U knjizi se delimično radi o toj preokupaciji. Francuski naslov prvog toma je *La Volonté de savoir*, volja za znanjem, "dubinskim" znanjem. Volja o kojoj je reč nije volja nekoga posebnog; ustinu, naslov je i aluzija na Šopenhauera. Postoji volja za stvaranjem mogućnošću govoren-

ja istina i laži o seksu. Nasuprot ostalim akterima Fukoovih istorija, ispada da je volja za znanjem postojala već dugo vremena.

Poput zatvora, seksualnost ima sopstvene neposredne interese, ali Fukoova stalna zainteresovanost okreće njegovu pažnju i ka određenom pozitivnom znanju o stanovništvu koje naziva biopolitikom. Velike mreže birokratije razvijaju neograničene načine prebrojavanja i klasifikovanja ljudi. Rođenje, smrt, bolest, samoubistvo, fertilitet: oni inauguriraju modernu eru, eru statističkih podataka. Izbija lavina brojeva u ranom devetnaestom veku. Statistika ne nastaje jer ljudi znaju bolje računati, već stoga što se nove vrste činjenica o populaciji predočavaju kao stvari o kojima se saznaje.

Seksualnost za Fukoa nije samo preokupacija seksom. Ona je presečena jednim obuhvatnijim krugom ideja, idejom svesti o telu, o telima. Ona je povezana sa "političkim tehnologijama života". Predočavaju se dve zabrane seksualnosti: "discipline tela, obuzdavanje, intenzifikacija i raspodela sile, prilagođavanje i ekonomija energije. Sa druge strane, ('seksualnost') je primenjivana za upravljanje stanovništvom". Oboje, "cela mikro-moć upućena na telo" i "obimna merenja, statističke procene i intervencije" ciljali su na ukupno društveno telo: "Seks je bio sredstvo pristupa podjednako životu tela i životu vrsta".

Nekad smo imali suverena koji je primenjivao moć nad podanicima. Na početku devetnaestog veka javlja se ono što Fuko u intervjuima označava kao "novi tip moći, koji se više ne može odrediti u

smislu suvereniteta". To je jedan od velikih izuma buržoaskog društva. U jednoj dimenziji ta moć će se nazvati "disciplinarnom" ali disciplinovanje je samo jedan njen aspekt. Nove vrste istine i laži predstavljaju drugi aspekt. "Istinu", poručuje nam Fuko, "treba razumeti kao sistem uređenih postupaka za proizvodnju, regulaciju, distribuciju i delovanje iskaza. 'Istina' je povezana kružnim odnosima sa sistemom moći koji je stvara i održava". Ova "istina" pomerenjena je korak dalje od onog što uobičajeno pod njom podrazumevamo. To je apstraktni osnovni element koji zauzima svoju poziciju zajedno sa "dubinskim" znanjem i moći. Posebno nam je zabranjeno da mislimo o ovoj vezi u smislu ideologije i Marksove superstrukture, npr. samorazumevanja nastalih nakon legitimisanja ekonomskog uređenja. Istina, znanje, moć su, naprotiv, uslovi mogućnosti buržoaskog stanja.

Većina čitalaca već je imala problema da nađe smisao Fukoovog anonimnog znanja, diskursa koji ima sopstveni život. Neposedovana moć još je misterioznija. "Svejedno je" počinje ogorčeno ispitivač u jednom intervjuu "da li neko pokreće celu stvar ili ne?" Raspravljalo se o zatvorima. Fuko odgovara odprilike ovako. Nova tehnologija moći ne potiče ni iz jedne prepoznatljive osobe ili grupe. Mi zbilja jesmo shvatili pojedinačne taktike smišljene za posebne potrebe. Zatvorska arhitektura prilagođena je da onemogući zatvorenicima da se obese - ali uvek posredstvom određenog modela po kojem se zatvorima graditi. Taktike uzimaju oblik delimičnih metoda bez ičijeg svesnog znanja šta su zbilja pridodali. Ako se okrenemo postupcima prikupljanja podataka o stanovništvu, svaka nova klasifikacija,

0 FUKOU

i svaka nova računica u toj klasifikaciji, smišljena je od osobe ili grupe sa veoma usmerenom, ograničenom namerom. Tada se stanovništvo samo intenzivno klasifikuje, preuređuje i deli po principima od kojih je svaki nedužno unapred ude- nut od strane ovog ili onog tehnostrate. Dobijamo "složenu igru podrški u međusobnoj povezanosti, različite mehanizme moći":

"Dakle, ne pitajmo se zašto određeni ljudi žele da dominiraju, šta im je cilj, staje njihova globalna strategija. Umesto toga, pitajmo se kako stvari de- ljuju na nivou aktuelnog potčinjavanja, na nivou trajnih i neprekinutih procesa koji potčinjavaju naša tela, upravljaju našim gestovima, diktiraju naša ponašanja itd. Drugim recima, umesto da se pitamo kako nam se prikazuje suveren u njegovoj uzvišenoj izdvojenosti, trebali bismo pokušati da otkrijemo kako su subjekti postepeno, progresivno, stvarno materijalno, konstituisani kroz višestrukost organizama, sila, energija, materijala, želja, misli itd. Trebali bismo pokušati da shvatimo potčinjavanje u njegovom materijalnom delu kao konstituciju subjekata. To bi bilo upravo suprotno Hobsovom projektu u *Levijatanu*.."(Foucault 1980:97).

Tačno obrnuto: Fukoa ne zanima način na koji će subjekti uzeti oblik konstitucije određujući ko ili šta će biti suveren. Kao što nije bilo čistog lu- dila, nikakve stvari po sebi, tako ne postoji ni čisti subjekt, nikakvo "Ja" koje bi prethodilo oblicima objašnjavanja i delovanja odgovarajućim za osobu. Književni istoričari davno su primetili da osoba nije sebe zamišljala kao pesnika - kao *takvu* vrstu osobe - pre romantizma. Samo su pisali pesme. Os-

lobodioci (liberationists) naglašavaju da kategorija "homoseksualca" (dakle, i "heteroseksualca") nije postojala dok je doktori devijantnosti nisu izmis- lili. Postojala su ponašanja, ali ne i homoseksualna vrsta osobe. Fukoova teza jeste da je svaki način na koji ja mislim o sebi kao osobi i činiocu nešto što je konstituisano unutar mreže istorijskih događaja. To je još jedan korak u uništenju Kanta: noumenalni (noumenal) subjekt je ništa.

Upravo sam citirao Fukoa: "Dakle, ne pitajmo se zašto određeni ljudi žele da dominiraju..." Izvan konteksta mogli bi se zapitati da li nam poručuje da se nikada ne pitamo zašto su Ruzvelt, Staljin ili de Gol želeli da dominiraju? Zar da se ne pitamo zašto su te osobe imale poroke i vrline, i kako su ostavili tragove na milionima subjekata? Fuko ne pretpo- stavlja tako nešto. Uporedite njegove ranije radove. Sa najvećim oduševljenjem za odsečne promené u znanju, nikada nije poricao značaj metodologije škole *Anala* u potrazi za postojanošću koja leži is- pod. Kad je napao koncept "autora" kao kritičko sredstvo, nije izgubio naklonost prema omiljenim piscima i njihovim najboljim delima. Ukratko, nje- gova ispitivanja ne isključuju druga. U kontekstu, njegov citat zapravo govori, za *moje* svrhe, ne pita- je zašto određeni ljudi žele da dominiraju.

Dve su stvari očigledne. Jedna je da se on ukr- cava u nova ispitivanja nastanka subjekta. Druga je da su stara propitivanja moći ili pojedinačnih des- pota, može se reći, iskrivljena slepim koncepcijama moći koje uvek potiču odgore. Možemo, zbilja, u svakoj posebnoj priči imati celi kauzalni lanac od početka označenog kao "Staljin" sve do dole, do

žrtve u Gulagu. Međutim, to što je zbilja postojala institucija tipa Gulag nije, prema Fukou, lični ili istorijski ćef. Čini se da je taj tip zla nerazmrsivo povezan sa istočnoevropskim socijalističkim državama, i njegovo objašnjenje bi zahtevalo arheologiju komunizma. Nemam predstavu kako bje Fuko napisao, ali naznake postoje u intervjuima. Osim toga, davanje arheološkog objašnjenja ni u kom slučaju nije izgovor ili neuspeh kod načinjenih distinkcija. Nemojte, zalaže se on, postati plenom retorika koji govore da svi imamo sopstvene Gulage ispred naših vrata, u našim gradovima. To nije tačno, ali nije moć, upražnjavana sa vrha, ta koja dovodi do te netačnosti.

Fuko predlaže ekstremni nominalizam: ništa, čak ni način na koji opisujem sebe, nije ništa do ono što je načinila istorija. Mogli smo da budemo zavedeni ovim prelaženjem preko znanja i jezika, ali trebali bismo da odbacimo metafore koje nam predlažu. Umesto okretanja ka moći, treba se okrenuti ka "ratu i bitkama. Istorija koja nas potvrđuje i određuje pre uzima oblik rata a ne jezika: odnosa moći, a ne odnosa značenja". Svaki nov način na koji može da se misli osoba - i zbog toga, način na koji ljudi misle o sebi, pronalaze sebi uloge, i biraju delà - samo je "vođenje rata drugim sredstvima".

Reči i stvari završavaju proricanjem nove ere u kojoj samosvesni govor nije o Čoveku ili o mislećem subjektu, već o govoru samom. Dobar deo tog projekta ostaje u onome što Fuko sada naziva genealogijom, "oblikom istorije koji može da objasni konstituisanje znanja, govora, područje objekata, itd, bez potrebe upućivanja ka subjektu koji je transceden-

talan u odnosu na polje događaja ili serija u svojoj ispraznoj jednakosti tokom istorije". Ali, *Reči i stvari* govore kao da ne bi bilo nijednog drugog reflektivnog govora osim govora o govoru. Verovatno ne bi trebalo da posmatramo ovo delo kao uvođenje nove ere čistog govora, već kao poslednji nastavak u veku filozofskog razmatranja, opsednutog jezikom. Fukoova nova zainteresovanost odnosima moći, pre nego odnosima značenja, trebala bi da nas odvrti od nestvarnih metafora o govoru koji teče iz opsednutosti jezikom.

Nije jezik taj koji će se smatrati nevažnim. Fukoova nastupajuća istorija ispovedanioca između ostalog mora da bude istorija određenog oblika govora. Isto tako, on se još uvek zanima za projekat razumevanja načina na koji određene klase iskaza posežu za istinitim ili lažnim, na određenom mestu u istoriji. Takva istraživanja sada će, ipak, biti otelovljena u objašnjenju mogućnosti delovanja i izvora moći. Žamor pri priznavanju je "ispiranje" (njegov izraz) moći. Reč "ispiranje" ne nosi samo poznato poljoprivredno značenje već upućuje i na medicinsku higijenu. Možda su oba smisla namerna. Ispovesti održavaju odnose moći čistim, i isto tako, upravljaju kanalima vode iz jednog područja u drugo, da bi celina mogla cvetati. Bez izvršavanja pojedinačnih radnji ispiranja, moć bi istrulila ili presušila.

Čak i događaji poput čisto filozofskog ispitivanja kao što je uvođenje kartezijanskog *ega* u diskurs može biti viđeno u tom svetlu. *Ego* okuplja mnoštvo nepovezanih aktivnosti: nadanje i patnju, i dokazivanje teorema i praćenje drveća. Zašto bi onda postojala jedna stvar - supstanca, kao kod

0 FUKOU

Dekarta - koja je subjekat svih tih predikata? Pretpostavimo da smo pogodili da je ispovedanioca za tek zaređene monahe prvo mesto na kojem su ljudi naterani da pričaju ne samo o onome što su uradili, nego i o onome šta su mislili, osećali, videli i, povrh svega, sanjali. *Pravila* Dekarta za upravljanje umom, naizgled tako čedno zainteresovana za po-tragu, i osnovama znanja, na taj način mogu da izgledaju kao još jedan predmet u nizu monaških *regulae*, pravila u kojima se vrlo određeni način go-vora integriše u sistem telesne discipline.

Neka moć i znanje budu ono stoje Fuko kratko razmatrao. Šta ćemo onda? Čini se da smo nave-deni na neizmerno pesimistični oblik doktrine. Po-litika levice obično je zasnovana na romantičarskoj koncepciji vraćanja prvobitnom stanju, kao kod Rusoa, ili odlaženja do kraja, kao kod Marksa. Fuko pojašnjava da nije raspravljao (niti otkrivao) je-dino disciplinovanje u buržoaskom društvu. Biće i arheologije Gulaga. U nekom posebnom kontekstu možemo poći istim putem bez romantičkih iluzija levicejer ostajeprax/s,Marksov, i donekle Spinozin. Možemo da razlučimo i instituciju Gulaga, koja po-put zatvora treba da se prouči i razume u skladu sa Fukoovom istorijom, postavljanjem pitanja Gulaga, npr: šta u ovom trenutku treba da se učini sa tim čudovištima? Budući da je istorijski objekat, Gulag isto tako predstavlja i "pozitivnu sadašnjost".

Isti slučaj je i sa francuskim zatvorima. Neko bi mogao valjano da primeti da je reforma zatvora skoro naporedna sa ispovedaonicom, koja kao da je bila pomoćnik toj instituciji, i još uvek, upravo da-nas, nastoji da zatvore učini manje nepodnošljivim.

Mada reforma zatvora može da bude popularna fasada oko koje bi se većina nas složila, Fukou su očigledno privlačnije radikalnije transforma-cije. Ako je romantičarska revolucionarna iluzija oslobođenja u načelu napuštena, šta ćejezameniti? "Ne radi se o oslobađanju istine od svakog sistema moći... već o odvajanju moći istine od oblika hege-monije, socijalne, ekonomske i kulturne, unutar koje ona deluje u sadašnjosti". Oslobođanje pred-stavlja pogrešan koncept za Fukoa, ali "odvajanje" bi bilo moguće. Šta bi sada bilo "odvajanje" istine od sadašnje hegemonije?

Drugde je objavljen zajednički intervju sa Fukoom i Noamom Čomskim (Noam Chomsky /Chomsky 1974:133-99/). Lingvista se prikazuje kao fascinantno normalan reformistički liberal: učinimo da pravda ispravno deluje. Fuko zvuči više kao ana-rhista: uništimo sudski sistem. Da li je način "odva-janja" moći istine od oblika hegemonije? Možda. *Znanje/Moć* počinje 1972. razgovorom sa francus-kim maoistima. Nemojte stvarati narodne sudove na početku revolucije, naglašava on. Nemojte po-novo ustoličavati institucije hegemonije koje služe za odvajanje i kontrolu masa. 1980. godine sudnica se ironično ponovo otvara za Bandu četvorke, za televizijska prava od 40 000\$. Fuko nije anarhista, delimično zbog toga što je anarhija nemoguća. Posedovati režim govorenja istinitih i lažnih iskaza o nama znači ući u režim moći, i nije izvesno da bi bilo kakvo odvajanje od te moći uspelo.

Mogli smo da budemo zadovoljni sa idejom za-menjivanja naših "oblika hegemonije" drugim obli-cima onoliko dugo koliko smo imali romantičarske

iluzije o istinskom čovečanstvu, o istinitom ja, ili čak o istinitom ludilu. Ali šta god da je Fuko podrazumevao pod odvajanjem istine od oblika hegemonije, on neće utehu u romantičnim iluzijama. Sitni radikalni činovi protesta i reforme ne treba da pruže smisao koji bi bio suprotstavljen napretku po želji tradicionalne levice. Taj put vodi do pustoši. Fuko je, recimo, završavao dijalog sa Kantom. Svako pitanje Kanta namerno je preokrenuto ili uništeno. "Šta je čovek?" pitao je Kant. Ništa, kaže Fuko. "Čemu se onda možemo nadati?" pita Kant. Daje li Fuko isto ništa u odgovoru?

Misliti da daje, znači pogrešno shvatiti Fukoov odgovor na pitanje o Čoveku. Fuko govori da je koncept Čoveka obmana, ne u smislu da smo ti i ja ništa. Isto tako, koncept Nade je potpuno pogrešan. Nade pripisane Marksu i Rusou verovatno su deo istog koncepta Čoveka, i one predstavljaju žalosnu osnovu za optimizam. Optimizam, pesimizam, nihilizam i slični koncepti imaju smisao samo unutar ideje transcendentnog ili trajnog subjekta. Fuko ni najmanje nije inkoherentan oko svega ovog. Ako nismo zadovoljni, to nije stoga što je on pesimističan. Već zbog toga što nam nije pružio zamenu za prolećnu čaroliju u ljudskim grudima, šta god daje ona.

Sa engleskog prevela Milana Bošković

Naslov izvornika: "The Archeology of Foucault", u: *Foucault: A Critical Reader*, Edited by David Couzens Hoy, Blackwell, 1986, str. 27-40.

LITERATURA:

Chomsky, Noam, Foucault, Michel (1974) - "Human nature: Justice Versus Power", Fons Elders (éd.), *Reflexive Water*, London: Souvenir Press

Foucault, Michel (1961) - *Folie et derasion. Historié de folie a l'âge classique*, Paris: Librairie Pion

Foucault, Michel (1963) - *Naissance de la Clinique*, Paris: Presses Universitaire de France

Fuko, Mišel (1971) - *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit

Foucault, Michel (1973a) - *The Birth of the Clinic: An Archeology of Médical Perception*, London: Tavistock

Foucault, Michel, Barret-Kriegel, Blandine et al. (1973b) - *Moi, Pierre Rivière, ayant égorge ma mere, ma souer et mon frère... Un cas de parricide au XIX siècle*, Paris: Gallimard

Foucault, Michel, Barret-Kriegel, Blandine et al. (1975) - *I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister and my brother...: A case of Parricide in the 19th Century*, New York: Panthéon

Foucault, Michel (1977) - *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press

Fuko, Mišel (1978) - *Istorija seksualnosti, [knj. 1], Volja za znanjem*, Beograd: Prosveta

0 FUKOU

Foucault, Michel (1980) - *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.) New York: Panteon

Fuko, Mišel (1997) - *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

Fuko, Mišel (1998) - *Arheologija znanja*, Beograd: Plato / Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

Midelfort, Erik H. C. (1980) - "Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault", Barbara C. Malamen (ed.), *After the Reformation, Essays on Honor of J. H. Hexter*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Edvard V. Said (Edward W. Said)

FUKO I IMAGINACIJA MOĆI

Do vremena kad je moć postala eksplicitna i centralna tema u njegovim radovima u ranim sedamdesetim, Fuko je već objavio svoju teoriju diskursa i diskursne analize u *L'Ordre du discours* {Poredak govora} i *L'Archéologie du savoir* {Arheologija znanja}. Dok su nagoveštavali ono što će kasnije napisati, oba rada su izgrađena i razvijena na njegovim ranijim radovima, arheološkim studijama u *Historié de la folie* {Istorija ludila}, *Les Mots et les choses* {Red i stvari}, i *Naissance de la clinique* {Rođenje klinike}. Mislim da je najzanimljivije u vezi sa kontinuitetom Fukoovih ranijih sa srednjim radovima, veoma dobro sačinjeno predstavljanje reda, stabilnosti, autoriteta, i regulativne moći znanja. Za njega su *les choses dites* objekti smešteni na maticama znanja kao što su formacije vojnika raspoređene taktički i strategijski na polju bitke. Kada je Borhes (Borges) rekao: "Nekad sam se čudio što se slova u zatvorenoj knjizi nisu pomešala i izgubila tokom noći", kao daje pružao Fukou početak istorijske po-trage, razumevanja da su iskazi zahtevali ne samo svoj društveni i epistemološki status, već i svoju specifičnu gustinu kao ostvareno delo, disciplinarna konvencija, datumska pravovernost.

Stoga je Fukoovo stanovište, kako ga je označio u časopisu *Hérodote* 1976. godine (Fuko 2005a), prostorno, što donekle olakšava razumevanje njegove

sklonosti ka analizi diskontinuiteta, te stvarnih prostora, teritorija, oblasti i mesta - biblioteka, škola, bolnica i zatvora - pre nego, kao što bi se očekivalo od jednog istoričara, težnju da se govori o kontinuitetima, temporalnostima i odsutnostima. Verovatno da se Fukovo izuzetno nenostalglično viđenje istorije i gotovo potpuno odsustvo metazifičke čežnje, kakva se može susresti kod naslednika hegelijanske tradicije, mogu pripisati njegovoj geografskoj strani. Toliko utisnuto u Fukou, i tako duboko povezano sa njegovom vizijom o iskazima kao brižljivo podešenim produžecima institucija i instrumenata upravljanja, korisno je rasvetljeno kod nekog ko mu, iako u drugačijoj i ranijoj tradiciji nego Fuko, liči na toliko načina, kod Ibn Halduna, velikog četrnaestovekovnog arapskog historiografa i filozofa. U *Mukadimi* Ibn Haldun kaže daje nauka istorije jedinstvena jer je, mada povezana sa retorikom i građanskom politikom, različita od obe. On, dakle, vidi zadatak istoričara u radu koji se nalazi između retorike, sa jedne strane, i građanske politike, sa druge. Čini mi se da ovo jako dobro opisuje Fukoov analitički stav: iskazi za njega imaju mnogo veću težinu nego načini prostog govora i, bilo to ubedljivo ili ne, iskazi su, isto tako, nešto što je manje sadržano u autoritetu nego u direktnim izgovaranjima nekog iz vladajuće moći.

0 FUKOU

Razlika između Ibn Halduna i Fukoa nije ništa više instruktivnija. Obojica su - Ibn Haldun više - svetski istoričari koji razumeju, verovatno čak i cene, dinamiku sekularnih događaja, njihovih nemilosrdnih pritisaka, neprekidnih kretanja, teško prepoznatljive složenosti koja ne dopušta luksuz lake moralne klasifikacije. I obojica, suprotno Hobsu, poštuju, i, uz dozu opreza, dive se nagonu ka koherentnom redu koji karakteriše ljudski diskurs kao i veštinu istoričara. Ibn Haldunova vizija društvenog reda je ono što naziva "asabejom" (obično prevedeno kao "grupna solidarnost"); Fukoova je "poredak govora", *l'ordre du discours*. Osim toga, Ibn Haldunovo viđenje je takvo da je istorija za njega sačinjena od ciklusa društvenog života koji predstavljaju kretanja od početaka, preko zenita ka propadanju, da bi se uzdigli iznova u raznim uređenim društvima (politejama), od kojih je svako organizovano sa većim ili manjim stepenom "asabeje" unutar sebe. Sa druge strane, Fukoova perspektiva je da u modernom dobu, kojem pripada, postoji neprekidno i nezaustavljivo proširenje moći koje favorizuje administratore, menadžere, i tehnostrate onoga što se naziva disciplinarno društvo. Moć, piše u svojoj poslednjoj fazi, je svugde. Ona nadvisuje, privlači sebi, beskrajno detaljna i neizbežna u širenju svoje dominacije. Istorijska tendencija koja je, čini mi se, uhvatila Fukoa intelektualno i politički u poslednjim godinama života bila je ona koju je sam označio - nepotpuno, mislim - kao tendenciju rastuće koherencije, neusmeravane, što ga je odvratilo od diferencijacija i podnaslova unutar moći u *L'Ordre du discours* i *L'Archéologie du savoir*, ka hipertrofiranoj verziji moći u kasnijim radovima kao što su *Surveiller et punir (Nadzirati i*

kažnjavati), te prvi deo *L'Historié da la sexualité (Istorija seksualnosti)*.

Mnogi od onih koji mu se dive i koji su učili od Fukoa, uključujući i mene, komentarisali su nediferenciranu moć za koju se čini da ju je pripisao modernom društvu. Sa ovim duboko pesimističnim pogledom išao je i pojedinačni nedostatak interesa za snagu efektivnog otpora, za izbor pojedinačnih mesta intenziteta, izbora koji, vidimo po dokazima sa svih strana, uvek postoje i često su uspešni u sprečavanju, ako ne u stvarnom zaustavljanju, progresa tiranske moći. Štaviše, čini se da je Fuko bio zatečen između moći institucija da pokoravaju pojedince, i činjenice da je individualno ponašanje u društvu često stvar pratećih pravila i konvencija. Kao što kaže Piter Djuvs (Peter Dews): "(Fuko) očigledno uviđa da institucije nisu samo nametnuti konstrukti, a ipak nema aparat sa kojim bi savladao tu činjenicu, što nužno uključuje da slediti konvencije nije uvek isto što i pokoravati se moći... Ali bez tog razlikovanja svako ograničavanje postaje isključenje, a svako isključenje izjednačava se sa primenom moći" (Dews 1979:147).

Iako ne bi trebali da povlađujemo sebi u spašavanju Fukoa od njega samog, kako bi sačuvali svoju zainteresovanost za njega, ima neke valjanosti u pokušaju da se razume zastoje otišao toliko daleko koliko je otišao u zamišljanju moći tako neodoljivom, nesuprostavljivom. Primetiću da postoje druge predstave moći, naporedne sa Fukoovom, koje čine puno da bi njegovu upravile i dopunile. Ipak, osetljivo je započeti postavljanjem početnog pitanja, zašto uopšte zamišljati moć, i kakav je od-

nos između motiva za zamišljanje moći i slike sa kojom se završi. Razmotrimo ove četiri mogućnosti. Razmišljate o moći 1) da bi zamislili šta bi mogli da učinite kad bi imali moć; 2) da bi spekulisali šta biste zamišljali kad bi imali moć; 3) da bi došli do neke procene kakva moć bi vam trebala da pokažete sadašnju moć, i uspostavite novi poredak moći; 4) da postulirate domet stvari koje ne mogu biti zamišljene ili upravljane bilo kojim oblikom moći koji postoji u sadašnjosti.

Čini mi se da je Fuko uglavnom bio privučen prvom i drugom mogućnošću, to jest, razmišljanjem o moći sa stanovišta njene stvarne realizacije, a ne u suprotnosti prema njoj. Treća i četvrta mogućnost su buntovničke i utopijske. Fukoovo naglašavanje, na primer, produktivnosti moći, njene provokativne inventivnosti i stvaralačke dovitljivosti, bodri- lo je njegove analize načina na koji disciplinovanja 1 diskursi uređuju, ostvaruju svoje stvarne zadatke, zadobijaju autoritet. Slično tome, njegovi prikazi usamljenih likova poput de Sada i Ničea zanimljivi su zbog načina na koji su njihovi neobuzdani i čak besmisleni pritisci na racionalnost apsorbirani i institucionalizovani skoro rutinski, putem iste strukture za koju bi se moglo misliti da su je trajno onesposobili.

Ukratko, Fukoova imaginacija moći uveliko je sa *nego protiv*, zbog čega ga treća i četvrta mogućnost ne zanimaju ozbiljno, bilo kao problemi moralnog izbora, bilo kao racionalizovanih političkih preferencija. Ne bih otišao tako daleko u izjavi da je Fuko racionalizovao moć, ili da je legitimisao njen suverenitet i rušenja proglasivši ih neizbežnim;

pre bih rekao da je njegovo zanimanje za dominaciju bilo kritičko no ne i konačno borbena, ili pak suprotstavljajući kao što se površno čini da jeste. To vodi paradoksu da daje Fukoova imaginacija moći htela da putem analize moći otkrije njenu nepravdu i okrutnost, ali ju je teoretisanjem pustila da prođe kao manje ili više neproverena. Možda je taj paradoks ukorenjen u ekstremnoj izdvojenosti koja se oseća u Fukoovom naporu, u nelagodnosti koja je jednako uzrokovana njegovim sopstvenim genijem i jednom anonimnošću koja mu ne pristaje, dajući tako svoj glas oboma u isključivanju sebe, zajedno sa briljantnim retoričkim prikazivanjem, upriličenog u njegovom pristupnom predavanju na *Collège de France*, kojim započinje *L'Ordre du discours*.

Ipak, nema nikakve sumnje da je Fuko i pored toga izvanredno briljantan kao vizionar moći koji unapred izaziva u čitaocu celi spektar reakcija, što ne svedoči toliko o ispravnosti Fukoovih priča koliko o alternativnim vizijama moći, ne u celosti savladanim ili poništenim njegovim radom, već pokrenutim i oživljenim. Nasuprot bezbrižnoj bezličnoj spretnosti moći tu je, pre svega, promena koju uvođi Rajt Mills (C.Wright Mills) čiji napad na banalnost i neodgovornost korporativnih menadžera neće biti prečutan posredstvom koncepta mikrofizike moći, koja je eliminisala klasične ideje o vladajućoj klasi i dominantnim interesima:

"Ukoliko i sada postoje u velikom rasponu relativno jednake jedinice ravnoteže, to je slučaj u srednjim nivoima moći, u suverenim lokalitetima i unutar periodičnih grupa političkog pritiska koje

O FUKOU

kulminiraju u Kongresu. Prema tome, dužni smo revidirati i relocirati prihvaćenu koncepciju o ogromnoj raznovrsnosti interesa, jer, kada pogledamo na stvari izbliza i kroz duže vreme, uvidećemo da je većina tih interesa, koji se nalaze na srednjem nivou, orijentisana samo na svoje osobne stilove, na svoje posebne sfere stečenih prava, a ta često nisu od nekog odlučujućeg političkog značaja, iako sa gledišta društvenog blagostanja ista predstavljaju značajan negativan elemenat. Ako ostavimo na stranu to mnoštvo interesa, jedinke moći i uticaja - u oblasti privrede, politike i vojske - koje su od značaja pri bilo kome stanju ravnoteže u stvari su malobrojne, ali uticajne van svake srazmere u odnosu na radvojene grupe u srednjim i nižim nivoima strukture vlasti (...)

Oni koji u američkoj državi danas raspoložu stvarnom vlašću nisu prosti senzali vlasti, ljudi koji rešavaju sukobe ili mire razne i suprotne interese - oni u stvari reprezentuju i bez sumnje oličavaju sasvim specifične nacionalne interese i politiku" (Mils 1998:324-325).

Drugo, do stepena da moderna istorija Zapada služi kao primer Fukou za ograničavanje marginalnih, suprotstavljajući i ekscentričnih grupa, postoji, verujem, spasonosna vrlina u uverenju članova tih grupa dok dokazuju prava svog predstavljanja unutar celovite ekonomije diskursa. Fuko je izvesno u pravu - čak i predviđa - pokazujući kako diskurs nije samo ono oko čega se bore prevodioci, ili sistemi dominacije, već ono *za šta* se vode borbe, "le pouvoir dont on cherche a s'emparer" (Foucault 1971: 12; Fuko 2005b; 1998). Ono što nije shvatio onoliko

koliko je bio spreman da prihvati, zapravo je relativni uspeh protiv-diskurzivnih pokušaja, najpre da pokažu pogrešna predstavljanja diskurzivne moći, da pokažu, Fanonovim rečima, nasilje izvršeno nad fizički i politički inferiornim u ime napredne kulture, a potom da otpočnu težak, ako ne i uvek tragično obeležen, projekat formulisanja diskursa oslobađanja.

Konačno, možemo da poverujemo, zajedno sa Fukoom i Liotarom, da su velike priče emancipacije i prosvetavanja okončane, ali mislim da se moramo ozbiljnije podsetiti šta uči sam Fuko, da je u ovom slučaju, kao i mnogim drugim, ponekad od najveće važnosti ne toliko *šta* je rečeno, već *ko* govori. Teško da može da izdrži kritiku postojanje jednom utvrđenih "assujettissement du discours", postojanje istog izvora koji zaista poništava bilo kakvu priliku za suprotne reakcije procesu pokoravanja, proglašavajući se ostvarenim i okončanim već na samom početku. Dela Fanona, Sijeda Alatasa (Syed Alatasa), Abdulaha Larujia (Abdallah Laroui), Panikara (Panikkar), Šariatija (Shariati), Mazruija (Mazrui), novelista kao što su Ngugi (Ngugi) i Rušdi (Rushdie) - sve to kao i izvanredno snažna suprotstavljajuća angažovanost feministkinja i manjinskih kultura na Zapadu i u Trećem svetu, obilno svedoče o kontinuiranoj privlačnosti oslobodilačke borbe, zbog čega sam skupio Fukoa i druge u njihovu tamnicu zbog osećanja ili resignacije ili posmatračke ravnodušnosti posle iranske revolucije. Moram da napomenem da opisati ove protiv-diskurzivne otpore jednostavno kao ne-sistemske, što je Volerstinov izraz mislim, upravo je negiranje njihove snage, stoje čini se i Fuko shvatio, negiranje *organizovane*

racionalizovane osnove njihovog protesta. Sve dok prihvatamo njihovu nesistemsku snagu najednom nivou, na drugom bismo morali da prihvatimo granice naše imaginacije *njihove* moći i principa organizovanja, te da su, otud, oni imaginacije za koje mi nemamo lak način da ih shvatimo.

Najzad - da se vratim poznatijim arenama borbe - Fukoova neprikladna minimizacija otpora izaziva aluziju na formacije kod pisaca kao što su Gramši i Rejmond Vilijams, o očiglednim ili alternativnim svestima, očigledno srodnim i alternativnim potčinjenim grupama unutar dominantnog diskurzivnog društva. Spominjem ih jer je njihov rad, kao i rad teoretičara Frankfurtske škole, poput Fukoa, u skladu sa najvažnijim mestom ideologije i kritike kulture, iako stavljaju sasvim drugačiji, sve u svemu pozitivniji naglasak na ranjivost sadašnje organizacije kulture. Za Gramšija i Vilijamsa, analiza diskurzivne moći istovremena je sa slikom o onome što bismo mogli opisati kao kontigentna moć, sa principom tog nastanka koji, budući da su ga konstruisali ljudi, nije nepobediv, otporan razaranju, nije neusmeriv. Čak i ako ostavimo po strani složenost Gramšijeve filozofije i političku organizaciju koju ona nužno uključuje, kao i ono što on naziva "pobeda građanskog društva", tu je teorijsko nastojanje, nasuprot Fukou, na garantovanoj nedovoljnosti u dominantnoj kulturi prema kojoj je moguće podesiti napad. Vilijams kaže da "ma kako dominantan sistem može da bude, samo značenje njegove dominacije uključuje ograničavanje ili selekciju aktivnosti koje pokriva, tako da po definiciji ono ne može iscrpiti sva društvena iskustva, koja stoga uvek potencijalno sadrže prostor za al-

ternativna delanja i alternativne namere koja ipak nisu artikulisana kao socijalne institucije, pa čak ni kao projekti" (Williams 1979:252).

Ne bih želeo da izgleda kako zaključujem prostim okretanjem ovih i drugih komentara protiv Fukoove koncepcije moći. U stvari, u velikoj svežini njegovog rada, u njegovom ekstremizmu i konstantnom divljanju granica i reifikacija, nalazi se uznemirujuće podsećanje na ono što, kadkad eksplicitno no češće implicitno, biva izostavljeno, zanemareno, prekoračeno ili premešteno. Problematika odnosa između subjektiviteta i ideje pravde na primer, ili kategorija estetskog kao negacija moći, ili genealoška i kritička istorija kao skup postupaka unutar mreže diskursa znanja - pružena je antitetičkim zalaganjem, Fukoovom imaginacijom moći. Ipak, nigde to zalaganje nije više sadržano nego u konfliktu između Fukoove arheologije i same društvene promené, koji mora ostati za njegove učenike, poput nas u tom slučaju, da ga izložimo i ako je moguće da ga razrešimo.

Sa engleskog prevela *Milana Bošković*

Naslov izvornika: "Foucault and the Imagination of Power", u: *Foucault: A Critical Reader*, Edited by David Couzens Hoy, Oxford and Cambridge: Blackwell, 1986, str. 149-155.

0 FUKOU

LITERATURA:

Dews, Peter (1979) - "The *Nouvelle Philosophie* and Foucault", *Economy and Society* 8:2, May 1979.

Foucault, Michel (1971) - *L'Ordre du discours*, Paris: Gallimard

Fuko, Mišel (2005a) - "Pitanja Mišelu Fukou o geografiji", u: Pavle Milenković i Dušan Marinković (prir.), *Fuko 1928-1984-2004. Hrestomatija*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija

Fuko, Mišel (2005b) - "Poredak govora", u: Pavle Milenković i Dušan Marinković (prir.), *Fuko 1926-1984-2004. Hrestomatija*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija

Mils, Rajt (1998) - *Elita vlasti*, Beograd: Plato

Williams, Raymond (1979) - *Politics and Letters: Interview with New Left Review*, London: New Left Books

Etjen Balibar (Etienne Balibar)

FUKO I MARKS Ulog nominalizma

Zašto se danas vraćati na pitanje odnosa između Fukoa i Marksa (ili na pitanje Fukoovog stava prema "marksizmu"), s obzirom na to da su čari tog pitanja i koristi od njega već iscrpljene, u najmanju ruku, krajem sedamdesetih godina i da su razmenjeni svi argumenti prilikom vatrenih svođenja računa kojih se svi sećamo? I sâm je Fuko u velikoj meri sebe tumačio u brojnim novinskim napisima i intervjuima. Ipak nije teško zamisliti kakvu je ironiju u njemu izazivala vrsta formalnih ispitivanja i tumačenja do kojih su neizbežno dovodile paralele između delà i autora, posmatranih u celini. Pošto sam ipak krenuo tim putem, hteo bih da ga navedem na prečicu ("dijagonalu") koja bi mu malo poremetila uloge u potrazi za pitanjima koja bi trebalo postaviti kako bi se nastavilo sa radom na filozofiji sa Fukoom, kao i sa Marksom.

Poželjno je - a možda i neophodno, prilikom čitanja koje nije pobožno - primeniti na Fukoove tekstove (a tu pre svega mislim na njegove knjige) njegov princip analize pravila za obrazovanje ili individualizaciju iskaza: potražiti njihovu korelaciju sa drugim iskazima, koji "nastanjuju njihove rubove", sa kojima ulaze "u područje osporavanja i borbi", kako bi se "pronašla njihova prodornost događaja" (Fuko 1998: 106; 114; 131), i, radi toga,

povezati učinkovite iskaze sa diskurzivnim taktikama koje se konstituišu i prouzode sopstvene posledice na određenom strateškom polju, proučavati preobražaje tih taktika u onoj meri u kojoj one, samim tim što se iskazuju, menjaju teren svoga delovanja. Shvatićemo da se tu ne radi o spekulisanju o nekakvom nerečenom i o njegovim namerama, već o doslovnom shvatanju potvrde neizostavno političkog karaktera teorijskog diskursa, u njegovoj čistoj "netelesnoj materijalnosti" (Fuko 1998: 130). Još od Kanta znamo da je filozofija *Kampflplatz*, na kojem nema konačnog rešenja sukoba i na kojem nijedan misaoni projekat nikada ne zauzima apsolutno jednostavan i stabilan položaj, već se razvija kroz opoziciju sa postojećim iskazima, kroz njihovu neprestanu "problematizaciju".

Ako želimo da u toj perspektivi dodelimo privilegovanu funkciju opoziciji između Marksa i Fukoa, moraćemo odmah nešto da preciziramo. Postaviću hipotezu da se istinska borba sa Marksom neprestano obnavlja kroz čitavo Fukoovo delo 1 da predstavlja jedan od suštinskih izvora njegove produktivnosti: borba je već započeta u trenutku kada se piše *Istorija ludila* (pošto, kako oportuno podseća P. Mašre / Macherey / u jednom nedavno objavljenom napisu, u skretanju sa marksističkog

0 FUKOU

pravca koji je inicijalno prihvatio kao "konkretnu kritiku" otuđenja, treba tražiti razloge iz kojih se kasnije "kao kuge čuvao od svega što je dolazilo od dijalektičkog materijalizma"); borba je još uvek otvorena i nakon *Volje za znanjem*, kao što svedoče odlomci sa kurseva, iz napisa i sa predavanja iz osamdesetih godina. Ta borba, u svakom slučaju, nije jednostavan dvoboj. Za to postoji nekoliko jasnih razloga. Prvo, ona se umeće u različite programe rada, u kojima sukob sa Marksom ne interveniše uvek na jednako odlučan način i ne obraća se uvek istom "Marksu" i istom "marksizmu". Tačno je da nam ponovno pokretanje tog sukoba naknadno može izgledati kao jedan od kontinuiteta koji obezbeđuju jedinstvo potrage kojom se Fuko bavi iz knjige u knjigu, iz arhive u arhivu. Štaviše, prilično je jasno da se Marksovi iskazi ne shvataju na akademski izolovan način, već u funkciji konjunktive, određeni su svojom upotrebom i tumačenjima, kroz neku vrstu rendgenskog snimka marksističkog tkiva, procene njegove uloge u savremenoj nauci (imena Sartra, Merlo-Pontija /Merleau-Ponty/, Althussera /Althusser/, i Frankfurtske škole mogu ovde da posluže kao reperi). I konačno, na prvi se pogled vidi da se za Fukoa borba sa Marksom nikada nije završila u njemu samome i da se ne može razdvojiti od drugih sukoba, u kojima on interveniše u trećoj, prvoj ili drugoj liniji. Treba odmah zapaziti da ta situacija "polivalentnosti taktike govora" (Fuko 1982: 90) ovde zabranjuje, ne samo svaki zahtev za iscrpnošću, već i svaki zahtev za ograničavanjem uloga u borbi na jedno jedino pitanje. Obrađujući sopstvena pitanja, Fuko ne prestaje da postavlja Marksu pitanja koja mu dolaze iz drugih filozofskih i istorijskih iz-

vora, kao što ne prestaje da drugim sagovornicima ili protivnicima postavlja pitanja čija formulacija zavisi od Marksa.

Pokušaću da ilustrujem ovu hipotezu jednim zapanjujućim primerom. Radi se o načinu na koji se u *Volji za znanjem* pitanje marksizma ukršta sa pitanjem psihoanalize. To delo ima snažan polemički i programski karakter i dobro znamo da će njegova perspektiva biti delimično izmenjena, ali i da njegovo jedinstvo proizilazi upravo iz protivnika koje za sebe bira i od načina na koji ih uključuje.

Nije dovoljno reći da Fuko u njemu odbacuje izvestan pojam moći, izvestan pojam seksualnosti, pokazujući šta predstavlja osnovu i za jedno i za drugo ("represivna hipoteza"), i dovodi do toga da im se pripíše esencijalistička definicija. Treba shvatiti koliki je značaj činjenice da Fuko, s kraja na kraj, dodeljuje sebi zadatak da uništi nejasnu problematiku te "epohe", problematiku koja je sistematizovana u onome što bismo, u generičkom smislu, mogli nazvati savremeni "frojdo-marksizam" (Rajh /Reich/ je navođen više puta). Sam Fuko precizno nam navodi glavne teme ovog delà:

- uzajamna prepletenost potiskivanja seksa i eksploatacije radne snage u kapitalističkom društvu (Fuko 1982: 11; 107; 114-115), kojoj odgovara snažno propovedanje seksualnog oslobođenja kao komponente političke i društvene revolucije (Fuko 1982:12; 74; 115);
- saučesništvo moralne cenzure, "policije iskaza" i reprodukcije ekonomskih odnosa u okviru domi-

nacije jednog istog političkog poretka (Fuko 1982: 21; 42-43);

- sličnosti između globalnog buržoaskog poretka i vlasti koja se vrši u porodičnim i obrazovnim "ćelijama", pod vodstvom zajedničke figure Oca (Fuko 1982:30-32; 88-89; 100; 114);

- opšta opozicija između prirodne energije, slepo usmerene ka potrazi za zadovoljstvom, i veštačkog poretka institucija, između zabrane incesta u monogamnoj porodici i države (Fuko 1982: 66; 76-77; 96; 103). Odatle seksualna hipokrizija vladajućih klasa (Fuko 1982:111), koja kulminira izmišljanjem "principa realnosti" kojem se suprotstavlja snažno odbijanje, globalni prevrat lažnih vrednosti zasnovanih na laži (Fuko 1982:88).

Zašto je kritika ovih tema toliko važna za Fukoa? Bez sumnje zato što frejdo-marksizam istovremeno pripada i narodnoj i naučnoj kulturi, što je neka vrsta geometrijskog prostora u kojem se odvijaju misaoni tokovi koji povezuju različite discipline, filozofske, naučne i književne diskurse, militantne, teorijske ili estetičke prakse; zato što, sve u svemu, predstavlja *prirodno mesto* kojem teži *alternativa društvenim naukama*. Uticaj frejdo-marksizma na taj se način širi daleko izvan eksplicitnih realizacija, obuhvata i aktuelne psihosociološke diskurse i Batajevo nasleđe. Ali, frejdo-marksizam (u toj i toj varijanti) predstavlja "izvrtanje" vrednosti koje propovedaju moćni institucionalni aparati, učinkovito navodi na osporavanje u tim aparatima, na bitke čiji značaj Fuko prepoznaje, ali od svega toga njemu je najvažnije da se zapita u kojoj meri

one uistinu raskidaju sa diskurzivnim obrascima koje osuđuju. Nije preterano zaključiti da Fuko - koji pomalo vuče na konzervativizam - ovde želi radikalno da ispita evidentnost, efikasnost izvesnog levičarstva ili revolucionarnog utopizma.

Još neki razlozi čine mi se odlučujućim. Sam način na koji Fuko kritikuje frejdo-marksizam sugerise da u njegovim očima takva jedna "kombinacija" mora, u opštem smislu, da otkrije upravo *ono po čemu* marksizam i psihoanaliza pripadaju istom naučnom polju, što će reći istoj prekonceptualnoj osnovi. Nije sigurno da se mogu svesti na ono što na taj način "združuju", ali jeste sigurno da, u tom združivanju, mora delovati neko određenje koje je za njih ključno. Marksizam i psihoanaliza ne mogu se tumačiti kroz neku varljivu čistotu, već kroz upotrebe ili primene, a naročito kroz njihovu međusobnu primenu (posebno način na koji svako od njih obrađuje polje "društvenih nauka"). Nasuprot tome, izgleda da takva jedna kritika predstavlja *kontra-iskušenje* za autonomiju samog Fukoovog diskursa, kada se odnosi, bar na prvi pogled, na iste "objekte": institucije moći, otpore, isključenja, ponašanje društva prema moralnim i seksualnim "devijacijama", i značaj tog ponašanja u političkoj ekonomiji modernih društava. Pojmovi poput "normalizacije" i "disciplinarnog društva", koji su unapređeni u *Nadzirati i kažnjavati*, presecaju u najmanju ruku verbalno (a to ne može biti slučajno) teme frejdo-marksizma, za koje bi i iskustviji i ne previše pakosni čitaoci mogli pomisliti da donose supstitut ili uopštavanje (taj će "rizik" uvek biti prisutan u analizi "pastoralnog" oblika moći, zato što taj oblik ima posla sa načinom na koji neki

0 FUKOU

seksualni režim zauzima mesto u "ekonomiji" moći moderne države; videti "Deux essais sur le sujet et le pouvoir"/ Foucault 1984 /). No, ta srodnost između objekata i samih reči frojdo-marxizma i fukoovske istrage (srodnost koja bi mogla još uvek da se održi kada bi izgledalo da Fuko pristupa *protivrečnom* kombinovanju antifrojdovskih i antimarksističkih pojmova) naglašena je u *Volji za znanjem* kroz konačno pomaljanje pojma "biomoći" i kroz stalno označavanje savremenog *rasizma* kao ključne pojave o kojoj bi moralo da se govori. U svom prvobitnom obliku, *Istorija seksualnosti* trebalo je da se završi tomom o "Populaciji i rasama". Problem rasizma zauzima značajno mesto u potrazi koju ovde trasira Fuko (Fuko 1982: 29; 105; 109-110). Nije li, konačno, u tome "konkretan" učinak koji najviše otkriva od igre modernih političkih tehnologija koje se odnose na *život* na nivou pojedinačnih tela i na nivou populacija ili "vrste" i njene reprodukcije? Nije li to značajan znak dubine u koju su, u savremenom režimu znanja-moći (pa čak i, kao što precizira Fuko na kraju, "znanja-moći-zadovoljstva"), usidreni pojmovi kao što su "degeneracija" i "eugenika" koje bi trebalo shvatiti kao sam tip uspostavljanja kompromisa između simbolike krvi i analitike seksualnosti (Fuko 1982: 110)? Ali Fuko savršeno dobro zna da neophodnost da se govori o savremenim oblicima rasizma, o njihovoj dinamici "mase", o njihovom uticaju na individualnu "ličnost" i o njihovom odnosu sa ratom (o čemu opširno govori u poslednjem poglavlju *Volje za znanjem*) jeste u korenu frojdo-marxizma kod Rajha, kao i kod Adorna ili Markuzea (Marcuse) (izvanrednog teoretičara "represivne civilizacije"). Zna i da je jedna od najočiglednijih teškoća koja proističe iz teo-

retizacija frojdo-marxista (u svakom slučaju kod Rajha, na koga ne prestaje da se poziva) povezana sa nezgodnom bliskošću njihovog biologizma, ili njihovog energetizma, računajući i energetizam samih rasisitičkih ideologija. I ne može da se ne zapita *pod kojim to uslovima* analiza moći u savremenim društvima - kao što je, u suštini, *biomoć* ili moć nad vrstom, koja je ukorenjena u "bioistoriji" i zapoveda "biopolitici"- neće biti shvaćena dvosmisleno. U tom smislu kritika frojdo-marxizma neće biti samo teorijski preduslov, već neophodan ogled, i to u cilju isticanja različitosti njegovih sopstvenih pojmova i poravnavanja njihovih praktičnih učinaka.

Znamo kako se u *Volji za znanjem* razvija kritika "represivne hipoteze", istovremeno sa objašnjenjem funkcije koju ona ima u ekonomiji diskursâ o seksu: *nalaganje* govora o seksu, stvaranja istine o njemu, traženja *svačije* istine u njemu. Nalaganje koje osigurava umnožavanje narečenih diskursa (zbog čega moderna zapadna društva postaju najrečitija u istoriji kada se radi o seksu i postaju izumitelji ovog generičkog pojma), i koje nije oslabljeno, već je, naprotiv, taktički ojačano uapostavljanjem zabrane. Polazeći od ove karakterizacije, Fuko će frojdo-marxizmu uputiti tri velika argumenta:

1. Najpre njegova istorijska *pogrešnost*. Pogrešno je u materijalnom smislu što je društvo koje se razvija počev od XVIII veka - "nazovimo ga po volji građanskim, kapitalističkim ili industrijskim" (Fuko: 1982: 64) - odbilo seks i praktično ga cenzurisalo. Radije ga je proizvelo kao predmet svojih stalnih

briga. Pogrešno je i što je kastinski nadzor nad polno određenim telom radnika bio neophodan uslov za "puštanje u rad" radničkih masa, proletarijata (Fuko 1982: 100-101, 106-107). Ovde Fuko direktno citira Marksa (Fuko 1982:111). Ono što je tačno u istorijskom smislu jeste, naprotiv, to da je seksualnost sa svojim regulacionim i represivnim dispozitivima (porodični moralitet, naročito zabrana incesta, edukativna dresura, medikalizacija i psihijatrizacija) bila *uvezena* u oblast rada počev od jednog buržoaskog modela, a od tada su ekonomski odnosi evoluirali prema društvenoj integraciji i tananoj normalizaciji radne snage (a bez sumnje i prema rastućoj intèktualizaciji te snage). Istovremeno treba zamisliti "asketizam" buržoaskog morala, i to ne kao uslov za ekonomsku racionalnost, ili obrnuto, kao hipokriziju, već kao taktiku intenziviranja telesnog zadovoljstva.

2. Tu je, zatim, njegova zavisnost od jednog čisto *pravnog* modela moći, modela koji je i ograničen i arhaizujući, usredsređen na predstave suvereniteta i Zakona (moralnog Zakona, političkog Zakona, simboličkog Zakona). Ovde dolazimo do zajedničkog jezgra psihoanalize i marksizma, zbog kojeg je moguće, pa čak i neizbežno, njihovo kombinovanje. Svaki od njih je u onom drugom prepoznao sopstvenu pretpostavku. Još preciznije rečeno, svaki od njih je u onom drugom prepoznao varijantu ideje potčinjenosti pojedinaca jednoj sili dominacije, koja mora da poprimi oblik *pokornosti* (Fuko 1982: 84-85), i kojoj Fuko od *Nadzirati i kažnjavati* neprestano suprotstavlja ideju pozitivizma ili proizvodnje moći, ideju "discipline" (mada je ta ideja kod njega mnogo starija: videti *Istoriju*

ludila, o "pozitivnom" značenju moći zatvaranja, ili *Poredak govora*, o "moći afirmacije" koja pokušava da opiše genealogiju).

Zapazićemo i da između ideje potčinjenosti-pokornosti i ideje otuđenja postoji duboka srodnost (pošto pokornost u krajnjoj instanci mora da se zasnjuje na interiorizaciji Zakona koji proizilazi iz spoljne vlasti; pošto pokornost na taj način određuje cepanje subjekta, koji će poprimiti privilegovan oblik dualizma duša-telo, ali ga možemo pronaći i u dualizmu javno-privatno, ili u dualizmu država-društvo). Verujući da je *otkrio* princip objašnjenja u sličnosti države i moralne Cenzure, frojdo-marksizam, zajedno sa svim ostalim varijantama represivne hipoteze, samo *ponavlja* već postojeću imaginarnu shemu i to na identičan način u svakom od svojih dvaju sastavnih delova.

3. Ako napravimo još jedan korak, moći ćemo da otkrijemo u čitavom tekstu *Volje za znanjem* sistematsku kritiku onoga što ću, kao referencu na idealističku filozofsku tradiciju na koju su se veoma rano obušili materijalisti (Lukrecije), veoma rado nazvati *principom društvene homeometrije*: uz pomoć toga shvatićemo ideju da u društvenoj (ili političkoj, ili kulturnoj) "celini" svi "delovi" ili "ćelije" moraju biti *slični* samoj celini. U ovom slučaju, poenta Fukoove kritike (u ovom smislu materijalističke) usredsređuje se na pitanje *porodice* (ali dodiruje i druge institucije i aparate, kao što su škola ili medicina). Toliko Fuko podvlači stratešku ulogu porodice (njene moralizacije, njene medikalizacije) u dispozitivu regulacije populacija, dispozitivu koji oblikuje jednu od suštinskih moći "buržoaske"

države, toliko se upinje da pokaže kako se porodica, koja je u isti mah i mesto institucionalne perverzije (Fuko 1982: 45) i histerizacije ženskog tela (Fuko 1982: 93, 107), i nešto što nije psihijatrijski prostor (Fuko 1982: 99), i ulog u nadmetanju između posjednika profesionalnih znanja o čoveku (Fuko 1982: 89, 93, 96), i sredstvo socijalizacije prokreativnog ponašanja, a naročito mesto pravnog "rekodiranja" telesnih tehnika uopšte, u obliku saveza ili srodnosti (Fuko 1982: 94, 96-97, 107), *ne može se*, i to upravo iz tog razloga, smatrati svedenom *slikom* globalnog društva. "Porodica ne ponavlja društvo, a ovo je, sa svoje strane, ne podražava" (Fuko 1982: 89). Porodica je "lokalno žarište" znanja-moći (Fuko 1982: 88), ali nije monada, *pars totalis* "društva", i ono stoje od strateškog značaja nije njena sličnost, već njena specifičnost ili njena različitost. Porodica, dakle, nije država u malom, niti je država veliki patrijarhat.

Ova se analiza odmah proširuje na sve institucije čije prakse doprinose proizvođenju takvog složenog objekta kao što je "seksualnost" i oblikuje suštinski deo kritike predstavljanja moći koja je "opšti sistem vladavine što ga jedan element ili skupina sprovodi nad drugim i čija dejstva, neprekidnim računanjima, prosecaju društveno telo s kraja na kraj" (Fuko 1982: 83), drugačije rečeno organizma (organizma u kojem treba čitati održavanje ideje duše ili duha radije nego telesnog modela). Ona, dakle, konkretno ilustruje ono što Fuko naziva potrebom za *nominalizmom* (Fuko 1982:84), i za šta se ne može reći da nema kritički učinak na neke od *njegovih sopstvenih* ranijih formulacija. U *Nadzirati i kažnjavati* napisao je sledeće, po pitanju svog opisa

panoptizma: "Šta je neobično u činjenici da zatvor liči na fabrike, škole, kasarne, bolnice, koje pak sve liče na zatvore?" (Fuko 1997: 256) lako je jasno upozorio čitaoca da "panoptikum" treba shvatiti samo kao program, čija će realizacija odmah naići na otpor, i sam je predstavio zatvor kao "zatorski arhipelag" (Fuko 1997: 341), sačinjen od nekoliko koncentričnih krugova institucija, disciplinarnih praksi koje predstavljaju "sredstvo za stalnu kontrolu stanovništva: ono je aparat za nadziranje čitavog društva, i to posredstvom samih prestupnika" (Fuko 1997: 320), polaznu i krajnju tačku za sve varijete normativne moći, koji kao celina predstavljaju "disciplinarno društvo". Tada je Fuko izgleda odustao od ideje da se definicija velikih "dijagrama moći", svojstvenih datom društvu, može zasnovati na formalnoj sličnosti institucija (po kojoj uvek luta ideja da svaka od tih institucija jeste deo velikog mehanizma *neke* moći, ili učestvuje u generičkoj suštini moći), i prešao je na tezu *dvosmislenosti moći* i na proučavanje istorijske artikulacije njenih različitih praksi, koja sa svoje strane implicira - kroz prekid sa filozofskom tradicijom koja ide od Kanta do Marksa (ili bar "mladog Marksa") - da ne postoji praksa *kao takva*, već postoje *razne* prakse, od kojih svaka ima sopstvenu tehnologiju.

Ali, ta se kritika pridružuje, a i daje novu vrstu preciznosti, jednoj suštinskoj temi, za koju možemo reći da se provlači kroz čitavo Fukoovo delo, kao kontrapunkt njegove kritike humanizma i "antropološkog kruga": ponovno postavljanje pitanja *političkog psihologizma*, u najširem smislu reči. Uz pomoć toga razumećemo ideju da istorijski i društveni procesi pronalaze svoje sidrište, svoj us-

lov za ostvarenje, u načinu na koji se određuju pojedinci, bilo slobodno, bilo pod prinudom (ideja kojoj "seksualna psihologija" ili psihologija seksualne ličnosti daje dodatnu objektivnost), da simetrična ideja prema kojoj psihologija, ponašanje ili svest pojedinaca reflektuje funkcionalno mesto koje oni zauzimaju na polju institucija ili političkih kontradikcija (marksistička "klasna svest" najčešće je bila samo jedna od varijanti te ideje). Fuko je neprestano istraživao poreklo i insitucionalne oblike tog teorijskog odnosa, što će reći neprestano se pitao zašto se u savremenom društvu, i to utoliko više što se ono "modernizuje", dakle "politizuje", politika (bilo da se radi o praksama vladanja ili o otporima koje one izazivaju) projektuje na psihologiju, primorava pojedince da se poistovete sa jednim "ja" (ili sa jednim "mi") kako bi delovali kao društvena bića. Kakvi su modeli subjektiviteta koje pojedinci moraju podražavati kako bi se uključili u igru praksi? U tom pogledu utopija frojdo-marksizma izgleda kao prosto izvrtanje vrednosti, koje u potpunosti ostaje zarobljeno u političkoj mreži, i kao nešto što otkriva psihologizam nerazdvojiv od svojih roditelja, marksizma i psihoanalize.

Tu, međutim, prestaje simetrija. U kontekstu *Volje za znanjem* Marks i Frojd su predmet potpuno drugačije obrade. Ovde se neće raditi o tome da se utvrdi da li je jedan tačniji od drugog, već da se opiše način na koji ta dvostruka simetrija tumači Fukoovu diskurzivnu strategiju.

Čini se da je ona (upravo iz razloga početnog cilja jedne "istorije seksualnosti") *najpre usmerena protiv psihoanalize*, s obzirom da tvrdi da seksualnost nema istoriju (ili da je seks upravo ono što u čitavoj istoriji nadvisuje istoriju, prema shemi iskazivanja granica ljudske ograničenosti, opisanoj na poslednjim stranicama *Reci i stvari*). Ali, čini se da je *isto tako* važno, s obzirom na to da se kritika psihoanalize vrši *pomoću izvesne upotrebe marksizma* (ili, ako hoćete, tako što se protiv same psihoanalize okreću marksistički iskazi koji joj se pripisuju u frojdo-marksističkoj mešavini), odbaciti čitav taj deo transcendentnosti marksizma, koja je data u samom jeziku istorijske imanentnosti (ideja *zakona* u istoriji), što će njen kritički domašaj svesti na nulu. Na taj način, zavisno od tačke gledišta, (ne usuđujem se da kažem od odabiranja "Marksa" ili "Frojda" kao teorijskih referenata), moći ćemo da steknemo osećaj, bilo da je od suštinskog značaja prekid sa Frojdom čija kritika Marksa nije ništa drugo do sredstvo, bilo da je kritika Marksa utoliko nemilosrdnija ukoliko *uslovljava* svako konačno svođenje računa psihologizmom u koji je uključena psihoanaliza. Tu se, naravno, radi o dispozitivu "političke istorije istine" (Fuko 1982: 57)* pokazati, kroz povratak tradicionalne teme istine koja bi bila "u izvesnom srodstvu sa slobodom", da "istina nije slobodna po prirodi, niti je neslobodna greškom, već da kroz čitavu njenu proizvodnju prolaze odnosi moći". Toj kritičkoj tezi psihoanaliza kakvom je Fuko vidi postavlja suštinsku prepreku, zato što je ona u potpunosti oslonjena na praksu *priznanja* i

* "L'histoire politique de la vérité", kako stoji prema navodu Balibara. U postojećem prevodu Jelene Stakić ovo je prevedeno kao "politička teorija istine" (prim. ur.).

na osporavanje te prakse, zato što od samog seksa pravi istinu koja "zahteva" da bude oslobođena; a marksizam *može* da *dâ* odlučan doprinos, pod uslovom daje u stanju da se razdvoji od svog delâ koji poistovećuje *télos* oslobođenja sa konačnom manifestacijom istine, i koji u konačnoj analizi nastaje iz represivne hipoteze.

Treba li reći da kritika psihoanalize nastaje iz kategorije *ideologija!* Fuko je uvek odbacivao taj pojam (i to ponovo čini i ovde: Fuko 1982: 63, 88, 91,111), sa jednim malim, ali značajnim izuzetkom u *Arheologiji znanja*. Ali ne uvek iz istog razloga. Čini mi se da bi jedna retrospektiva pokazala da je marksistički pojam ideologije (onakav kakav je iskazan u *Nemačkoj ideologiji*, što će reći kao "svest o sebi" društvenog bića, ili kao apstrakcija "jezika stvarnog života", pre nego kao odraz) uvek morao da se prikazuje, i to samo virtuelno, na samom polju diskursâ i znanja, a kritiku njegovih naučnih pretenzija omogućuje arheologija. Prešli smo, međutim, sa problematike predstave i znaka na problematiku prakse. Pri ponovnom čitanju *Naissance de la clinique*, knjige u kojoj se ne radi o Marksu, i to sa razlogom, već se istorijske kategorije kulturnog iskustva savijaju u pravcu analize institucionalnih praksi, ne možemo izbeći zaključak da je Marksov "jezik stvarnog života" Fukou morao izgledati kao nešto izmenjena varijanta Kondijakovog (Condillac) "jezika delovanja"(i shodno tome svaka teorija ideologije kao potomstvo /.../ Ideologa) - po cenu zamene Prirode Istorijom u ulozi izvornog iskustva u koje će se uplesti i znak i stvar. Pri ponovnom čitanju analiza "proizvodnje diskursa", koje se jedna za drugom pojavljuju počev od *Poretka diskursa*,

čini se, naprotiv, da ono što predstavlja problem u pojmu ideologije jeste njegova antropološka pretpostavka, njegovo implicitno pozivanje na otuđenje subjekta, računajući i "neznanje", ili "iluziju", koji ulaze u sastav odnosa dominacije. Između ove dve kritike, *Arheologija znanja* je predstavljala trenutak bekstva iz nestalne ravnoteže (a to je jedini trenutak kada se Fuko ravnopravno pozvao na Marksa, Frojda i Ničea kao na začetnike "decentralizacije subjekta"). Marks na koga upućuje Fuko kako bi upisao "raskid" između ideologija i nauka u istoriju diskurzivnih formacija jeste upravo onaj Marks koga je Altiser preobrazio u teoretičara artikulacije praksi, u koje bi spadale i "diskurzivne prakse". Ali, taj je trenutak nestalan, zato što označavanje diskurzivnih formacija uvek teži svođenju artikulacije moći i znanja na artikulaciju neznanja i spoznaje. Od te tačke jedinstvo "moć-znanje" pomera pitanje ideologije u smeru potpune istoznačnosti praksi po pitanju istine, umesto da joj *dâ* neko drugo ime u cilju kritike vrsta znanja. Svaka praksa, kao vršenje moći, implicira norme istine, procedure podele na istinu i lažnost, a (naučna) spoznaja po tom pitanju nije ništa drugo do moć koja se vrši među drugim moćima.

Pošto psihoanaliza ne treba da se kritikuje kao "ideologija", Fuko nam jednostavno predlaže, kroz obrasce koji u velikoj meri upućuju na kritiku spekulacije kakvu čitamo, na primer, u *Nemačkoj ideologiji*, genezu seksa koji je "idealnatačka", "najspekulativniji, najidealniji element, takođe i element koji se nalazi najdublje u unutrašnjosti jednog mehanizma", "zamišljena tačka" ili "zamišljeni element" kojoj istorijski dispozitiv seksualnosti propisuje

čitavo pojedinačno iskustvo (Fuko 1982:136-137). I kaže nam da ta geneza istovremeno ima vrednost "arheologije psihoanalize" (Fuko 1982: 114). Psihoanaliza ne može da izbegne spajanje sa tom *idejom* seksa ni teorijski (zato što je to za nju sâmo ime istine) ni praktično (zato što psihoanalitička praksa u potpunosti zavisi od postojanja neke seksualne zabrane i od nalaganja da se ona ukine). Tako da je pretpostavka psihoanalitičkog nominalizma jednostavno apsurdna/dok se pretpostavka nominalističkog marksizma može bar uzeti u razmatranje.

Odbacivanje frojdo-marksizma onda može da se čita kao jednostavan preduslov za marksističku kritiku psihoanalize:

"Neki veruju da mogu da obznane dva simetrična licemerja u isti mah (...) To znači pogrešno razumeti proces kojim je buržoazija, baš naprotiv, potvrđivanjem jedne nadmene politike, podarila sebi jednu razbrbljanu seksualnost koju je proletarijat dugo odbijao da prihvati, sve otkako mu je ona počela bivati nametana, u cilju njegovog potčinjavanja. Ako je tačno da je 'seksualnost'skup dejstava što ih je u telima, ponašanjima, društvenim odnosima izazvao izvestan mehanizam koji je proizašao iz jedne složene političke tehnologije, onda valja priznati da taj mehanizam nije dejstvovao simetrično i na jednoj i na drugoj strani te da, prema tome, nije izazvao ni ista dejstva. Valja se, dakle, vratiti još odavno izvikanim formulacijama; treba reći da postoji buržoaska seksualnost, da postoje klasne seksualnosti. Ili, još bolje, da je seksualnost prvobitno, istorijski buržoaska: da ona

u svoja uzastopna pomeranja i premeštanja uvodi posebna klasna obeležja"(Fuko 1982:111-112).

Fuko upućuje upravo na jedno od tih pomeranja kako bi objasnio, ako ne samu mogućnost psihoanalize (jer se ona u čitavu istoriju objektivizacije seksa upisuje kao objekat znanja, u čitavu istoriju koja povezuje seks, reč i zabranu), a ono bar mesto i trenutak njenog nastanka.

Kao što postoji biće, ili još bolje "klasno telo" seksualnosti (Fuko 1982: 109), tako se biće diskursa ili prakse psihoanalize ne može razdvojiti od položaja klase, u smislu mesta koje ona zauzima u strateškim odnosima među klasama (Fuko 1982: 113 i dalje). Ranije je Fuko neprestano iznosio argumente protiv ideje paralelizma između političke represije siromašnih klasa i kontrole seksa (Fuko 1982: 106 i dalje). Zbog toga što se porodica morala prvenstveno shvatiti kao mesto *intenziviranja* dispozitiva seksualnosti, ona je najpre predstavljala *privilegiju* buržoazije, i sa strane zadovoljstva i sa medicinske strane, suštinski element njene kulture. Ali i osnovu rasizma čisto buržoaske države, povezanog sa nasleđem i eugenizmom.

"I taj je proces bio povezan s kretanjem kojim je ona potvrđivala svoju različitost i svoju prevlast. Nema sumnje u to da treba priznati da je potvrđivanje tela jedan od glavnih vidova klasne svesti; ako ništa drugo, a ono je sa buržoazijom osamnaestog veka slučaj bio takav; ona je plavu krv vlastele preobratala u dobrodržeći organizam i zdravu seksualnost; shvatamo zašto joj je trebalo toliko vremena i zašto se sa onoliko prećutkivanja

0 FUKOU

suprotstavljala tome da i drugim klasama - upravo onima koje je eksploitalisala - prizna telo i seks" (Fuko 1982:110-111).

Industrijalizacija, urbanizacija i društveni konflikti XIX veka dovode u pitanje tu privilegiju, dovode do širenja "seksualnog tela" na čitavo društveno telo (Fuko 1982:111) - što će reći širenja porodičnih, medicinskih, demografskih tehnika seksualizacije. *Podela klase* se onda pomera: više se ne odnosi na posedovanje ili neposedovanje seksualnog tela, već na način na koji je nametnuta i tretirana zabrana. "Oni koji su izgubili isključivu povlasticu da brinu o svojoj seksualnosti od sada imaju povlasticu da više od ostalih doživljavaju ono što zabranjuje seksualnost i da poseduju metodu koja omogućava uklanjanje potiskivanja" (Fuko 1982:114). U isto vreme psihoanaliza u buržoaskoj klasi zauzima mesto kritičke krune psihijatrijskog dispozitiva, a narodne su klase žigosane kao žarište degeneracije "rase", i ubačene su u administrativnu i pravnu mrežu namenjenu progonu incesta, itd.

Taj klasni položaj psihoanalize jeste samo jedna od dvaju strana kritike. Na drugoj strani, koja se isključivo tiče geneze *idealiteta* psihoanalize, ne deluje tematika bliska marksizmu. Ili bolje rečeno, tu pozivanje na Marksa neizbežno mora da uđe u proces podele. U predstavi psihoanalize seksa, zasnovanoj na igri skrivenog i očiglednog, želje i zakona, smrti i srodnosti prvobitno spojenih, po Fukoovom mišljenju ne treba videti jednostavnu posledicu razvoja disciplina normalizacije telâ, već povratak na pravni model - ili još bolje, "pravno-diskurzivni" (Fuko 1982: 81) - moći na praksama

koje je ostvaruju. A to smo pokušali da razmatramo kao unutrašnju kontradikciju u kompleksu pravila i normi, onu koju je detaljnije analizirao u *Nadzirati i kažnjavati* (suprotstavljajući najpre "moć Norme" sa "moći Zakona" - /Fuko 1997: 208/ - a zatim pokazujući kako u disciplinarnoj, što će reći normativnoj moći ima "najviše moći" ili "dodatka" koji jedini obezbeđuje pravnim fikcijama spajanje sa realnim, proizvođači *pravno realno* /Fuko 1997: 254, 288, itd./). Uostalom," pozivajući se na taj kritički povratak, obavljen u ime prava i njegovog pravnog ideala, a protiv disciplina iz kojih ipak proističe, Fuko označuje ono što naziva "političkim ponosom psihoanalize" (Fuko 1982: 131), njegovu teorijsku i praktičnu opoziciju fašizmu, i što ukazuje na sam izvor njegovog inicijalnog prekida sa organicističkim "velikim sistemom" perverzije, nasleđa i degeneracije (Fuko 1982:105).

U srcu (psihoanalitičkog) idealizma javlja se nesporno carstvo *pravnog idealiteta*, imaginarnog sistema istorijski sačinjenog od suvereniteta. Fuko to carstvo opisuje kao iluziju, ali samo kao ono što održava anahronizam:

"Društvo koje postavlja norme istorijska je posledica tehnologije vlasti čije je težište na životu. U odnosu na društva kakva smo znali do osamnaestoga stoleća, zašli smo u fazu opadanja pravosudnog; ustavi doneti, posle francuske revolucije, širom sveta, iznova napisani i prerađeni zakonicima, vascela trajna i bučna zakonodavna delatnost ne bi trebalo da nas zavaraju: upravo su to oblici koji čine jednu u suštini normativnu vlast prihvatljivom" (Fuko 1982:127).

Sa nekoliko reči ("život" nasuprot "radu", "normalizatorski" nasuprot "ekonomskom": ali u oba diskursa radiće se o proizvodnji, ili bolje rečeno, o produktivnosti), izgleda kao da se na čudan način približavamo marksizmu: onom koji je, sa Marksom iz *Bede filozofije*, tvrdio "žrvanj će vam dati društvo sa sizerenom; parni mlin će vam dati društvo sa industrijskim kapitalizmom", i ukazao na Prudonovu "fikciju društva osobe"; onom koji je, sa Marksom iz *18. Brimera* i Lenjinom iz 1905, opisivao "ustavne iluzije" revolucionara, ponavljajući oblike borbe protiv feudalnosti; onom, naravno, koji je, sa Marksom iz *Kapitala*, opisivao u zakonskim propisima fabrike posledicu stalne "krajnosti" odnosa snaga na pravne oblike ugovora.

Na kraju se ipak nalazimo daleko od njega. I to ne samo zato što Fuko posredno opisuje marksizam kao nešto što se samo, po pitanju države, ubacilo u predstavu monarhijskog suvereniteta, što ga osuđuje da oscilira između ideje svemoći i ideje radikalne nemoći ili čisto parazitske funkcije države, u skladu sa dijalektikom sve ili ništa (već je u *Nadzirati i kažnjavati*, raspravljajući o analizama Rušea (Rusche) i Kirhajmera (Kircheimer), Fuko sistematski suprotstavio zakon "sve ili ništa", kontrole ili destrukcije, kao što ga zamišljamo po pitanju državnih aparata, sa nejasnom mrežom učinkovitih "mikromoći", koje deluju u samom kontaktu telâ) (Fuko 1997:33 sq). Jer ta bi se zavisnost marksizma po pitanju pravne iluzije (ili "decizionističke" iluzije, zasnovane na antitezi prava i nasilja) koju i sam kritikuje, mogla delimično tumačiti u terminima unutrašnjeg prekida, ili razilaženja između njegove analize eksploatacije i njegove analize države. Je-

dan deo marksističkog diskursa mogao bi se onda tumačiti kao *osporavanje unutar pravne predstave moći*, koje je u tom smislu simetrično sa unutrašnjim osporavanjem koje unosi psihoanaliza u disciplinarnu praksu i sastavni je deo humanističkog socijalizma XIX veka:

"Druga jedna vrsta kritike političkih ustanova pojavila se u devetnaestome stoleću; kritike mnogo korenitije postoje posredi bilo da se pokaže ne samo to da stvarna vlast izmiče propisima prava, već i to da je sam pravni sistem tek način vršenja nasilja, njegovog prisajedinjenja dobiti nekih, i postizanja da, pod vidom opšteg zakona, dejstvuju nesimetričnosti i nepravde dominacije. Ali ova kritika prava i dalje se vodi na temelju postulata da vlast po svojoj prirodi i u idealnom vidu treba da se vrši prema jednom osnovnom pravu" (Fuko 1982: 80).

Fuko, u stvari, i sam sugeriše načine da se izađe iz tog zamršenog odnosa prava i kritike prava. Čini to u *Nadzirati i kažnjavati*, služeći se Marksovim analizama iz *Kapitala* po pitanju manufakturne podele rada, i to da bi pokazao kako disciplinarni prosedei utiču na porast korisnosti telâ neutrališući njihov otpor, i, u opštijem smislu, omogućuju spajanje dvaju procesa akumulacije ljudi i akumulacije kapitala (Fuko 1997: 249). "Disciplina" i "mikromoć" *istovremeno* predstavljaju drugu stranu ekonomske eksploatacije i drugu stranu pravno-političke dominacije klase i omogućuju promišljanje njenog jedinstva; to znači da se umeću u trenutku "kratkospoja" koji Marks pravi između ekonomskog i političkog, između društva i države, u analizi pro-

0 FUKOU

cesa proizvodnje (i na taj nam način omogućuje da mu pripišemo poznavanje "prakse"). Fuko to nanovo čini, ali na drugi način, u *Volji za znanjem*, uzimajući u razmatranje pojam *hegemonije* koji snažno upućuje na Gramšija (Gramsci): radi se, u stvari, o tome da treba da prestanemo sa predstavljanjem klasa kao subjekata ili kao kasti (Fuko 1982: 85), a naročito sa svrstavanjem složenosti odnosa moći, mnogostrukosti oblika konflikta i otpora u samu njihovu definiciju (Fuko 1982: 86), što predstavlja način da se izađe iz sheme "korenitih preloma, krupnih podela nadvoje" (Fuko 1982: 86) koja na uvek idealan način sadrži neophodnost konačne krize i prevrata. "Društvene hegemonije" (Fuko 1982: 83), "hegemonijski učinci" koji čine "velike dominacije" (Fuko 1982: 84), obrazovanje "žarišta prevlasti" koja predstavljaju polaznu osnovu za širenje mreže institucija i disciplinarnih praksi na čitavo društvo (Fuko 1982: 110), moraju se shvatiti ne kao datosti, već kao rezultati ili kao rezultante "konačnih oblika" koji su istovremeno oblici razlikovanja i uspostavljanja odnosa. Isto se tako revolucije moraju shvatiti kao "strateško kodovanje tih tačaka otpora" (Fuko 1982: 87), drugim recima kao učinci konjunkturalne integracije, koji nisu unapred utvrđeni (ovde ćemo zapaziti da je Lenjin, o kome je Fuko jednom prilikom ironisao po pitanju njegove "teorije" "najslabije karike" dominacije - "Pouvoirs et stratégie", razgovor sa Ž. Ransijerom (J. Rancière), (Foucault 1977) - napisao sa svoje strane: "zamišljati da će jedna vojska zauzeti položaj na nekom datom mestu i reći: 'mi smo za socijalizam', a da će neka druga, na nekom drugom mestu, reći: 'mi smo za imperijalizam', i da će to biti društvena revolucija (...), znači biti revolucio-

nar na rečima, koji ne zna ništa o tome šta je prava revolucija" - *Oeuvres*, t. XXII, str. 383). Ukratko, ove su korekcije u suprotnosti sa eshatološkim imaginarijumom istorije koji marksizam preuzima, ali ni po čemu nisu u neskladu sa Marksovim strateškim analizama, a ne protivreče ni ideji "naddeterminacije" kojom se služio Altiser radi analogne kritike "marksističke" teleologije.

Ono što, zauzvrat, označava neumanjivo razmimoilaženje jeste sama ideja društvene *strukture konflikta*, koju predlaže Fuko. Razmimoilaženje se ne odnosi na izbor između "lokalnog" i "globalnog" (mikrofizike i makrofizike moći, da tako kažemo), već se odnosi na opoziciju između jedne logike *odnosa snaga*, čija "protivrečnost" nije ništa više od naročite konfiguracije, i jedne *logike protivrečnosti*, čiji "odnos snaga" nije ništa drugo do strateški trenutak. Za Marksa kao i za Fukoa, u poslednjoj analizi, bilo bi pravo postaviti tezu da "veze vlasti ne stoje izvan ostalih vrsta odnosa (...) već da kao bitne postoje u njima" (Fuko 1982: 84), ili čak da moć "dolazi odozdo" (Fuko 1982: 85), što će reći da čitavu svoju učinkovitost ili realnost izvlači iz materijalnih uslova u kojima se vrši; *a fortiori* bilo bi pravo i postaviti tezu da "gde ima vlasti ima i otpora" (Fuko 1982: 86). Ali, ove se teze *ne razumeju na isti način*. Fuko ih razume kao čisto *spoljašnje*, što znači da se "ciljevi" suprotstavljeni u nekom strateškom konfliktu uništavaju, neutrališu, uzajamno jačaju ili menjaju, ali ne obrazuju jedinstvo ili nadmoćan individualitet. Nasuprot tome, za Marksa uslov konflikta jeste *interiorizacija samog odnosa*, tako da antagonistički pojmovi postaju funkcije ili nosioci tog odnosa: zbog toga u marksističkoj predstavi

klasne borbe nije ključno empirijski opisati društvo kao nešto što je u potpunosti okarakterisano kao "dvojna i sveobuhvatna suprotnost između vladara i potčinjenih" (Fuko 1982:85), već je ključno pojmiti klasne odnose kao nepomirljive u unutrašnjosti, kao odnose koje "podvlašteni" mogu izbeći samo ako unište sam odnos potčinjenosti, i na taj se način preobrazu u pojedince koji su drugačiji od onih koje taj odnos "sačinjava".

Možda je paradoksalno, ali to razmimoilaženje - zbog kojeg kod Fukoa uvek imamo utisak da bi bilo moguće beskrajno pomerati pojmove konflikta da bismo razlikovali njihove ishode - upućuje na razmimoilaženje suprotnog smisla kada se radi o *praksi*. Za Marksa praksa *par excellence* jeste *spoljašnja* proizvodnja, koja proizvodi učinke izvan sebe same, i posredno učinke subjektivizacije (konflikt se razvija na polju "proizvodnih odnosa"), dok za Fukoa moć jeste produktivna praksa koja najpre deluje *na samim telima*, ciljajući najpre individualizaciju ili subjektivizaciju (konačno "sopstvena praksa" ili "praksa sopstva"), koja posredno proizvodi učinke objektiviteta ili znanja. Sve u svemu, fukoovska logika odnosa snaga jeste prenapregnuta plastičnošću života, dok se marksistička logika protivrečnosti (koja interiorizuje odnose snaga) ne može razdvojiti od imanentnosti strukture.

Ova duga rasprava, poduprta ponovnim čitanjem *jednog* teksta Mišela Fukoa, možda će nam omogućiti da malo konkretnije zapazimo složen oblik u kojem se pojavljuje njegov odnos sa Marksom, i koji je u jednom trenutku istinska privilegija. Ali, mislim da se pouka može uopštiti.

Podjednaka složenost, ali drugačije organizovana, karakteriše svaku od faza njegovog rada, faza koje možemo pronaći u njegovim knjigama. Rado ću sugerisati da se ta složenost pokorava više puta ponovljenoj opštoj shemi, u kojoj idemo od *prekida* do taktičkog *saveza*, gde prvi povlači sveobuhvatnu *kritiku* marksizma kao "teorije", a drugi delimičnu *upotrebu* marksističkih iskaza ili iskaza koji su skladu sa marksizmom. Možemo čak sugerisati da su ovi drugi sve više i više ograničeni / sve više i više specifično marksistički. Na taj će se način opozicija sa Marksovom "teorijom" neprestano produbljivati dok će razmimoilaženje sa Marksovim analizama i pojmovima postati značajnije. Dodaćemo da se Fuko nije najviše služio Marksom onda kada ga je najviše citirao, niti je pozivao na najradikalnije kritikovanje Marksa onda kada ga je najpažljivije čitao (režim citiranja i pozivanja na Marksa i sam zasluži pažljivu studiju).

Kao i Marks, a ipak drugačije od Marksa (odatle neophodnost njihovog sučeljavanja), Fuko je sa distance od jednog veka ostvario ono što sam naziva "filozofskim fragmentima na istorijskom gradilištu" (Foucault 1980: 41). Ovde su u igri iste instance: filozofija kao jedna vrsta filozofije istorije (a i nema ih više od jedne, ili, bolje rečeno, ona ima samo jedan problem: problem jedinstvenosti "buržoaskog" društva i njegovih sukcesivnih političkih oblika); istorija kao jedna vrsta potrage za istorijskim pisomom (a njih očigledno ima više). Već sto godina neprestano se pitamo da li je Marksov poduhvat trebalo smatrati ostvarenjem filozofije istorije ili pak začetkom jednog drugog, ne-filozofskog, odnosa sa istorijom. I sam Fuko učestvuje u tom ispitivanju.

0 FUKOU

Ali, za razliku od mnogih drugih (pokušao sam da kažem: od gotovo svih drugih), postoje formulisao čisto teorijski odgovor (onaj koji možemo pronaći na čuvenim stranama *Reči i stvari*, tamo gde pominje "oluje u dečijem bazenu"), uzeo ga je u razmatranje u jednom praktičnom obliku, i počeo, polazeći od drugih objekata u drugačijoj konjunkturi, "skok" filozofije u ne-filozofiju, skok koji iznenada otkriva drugo lice filozofskih pitanja (pitanja istine, moći i prakse, pitanja vremena i subjekta). Otuda, ako nas zanima da utvrdimo po čemu je naš filozofski horizont nepovratno postmarksistički (u oba smisla tog izraza), čitanje Fukoa predstavlja naročitu prečicu.

Ali, možemo još više da rizikujemo. Ako je tačno da se Fukoove diskurzivne taktike ključnim delom mogu analizirati kao "antimarksističke", onda je potrebno da postoje nekolicina zajednički uložiti. Ako je tačno da je *pomeranje* filozofije kojim su se Marks i Fuko koristili tiče, jednom rečju, potrebe koja u nama postoji bar sto godina da pređemo sa filozofije istorije na filozofiju u istoriji, onda je potrebno da se, u nepobitnom obliku niza dilema (ili *pak* Marks, *ili pak* Fuko) iscrtaju čvrste linije jednog teorijskog polja koje treba definisati. Potrebno je da to polje, na izvestan način, *već bude tu*, da već bude pređeno i singularizovano. Međutim, potrebno je i da ima veliki deo koji tek treba *otkriti* i preneti na kartu. Hoćemo li reći da to polje jeste polje "istorijskog materijalizma"? Znamo da Marks nije koristio taj izraz da bi okarakterisao filozofski položaj upleten u njegovu kritičku analizu kapitalističkog društva, ali vrteo se oko njega i nije ga odbacio. Sve u svemu, taj izraz na manje loš način od svih drugih označava osetljivu tačku i sidrište filozofije u objek-

tu koji teorija sebi dodeljuje: *materijalnost* klasne borbe, dakle protivrečnost, dakle *neophodnost* istorijskog preobražaja (delovanjem protivrečnosti na polju "društvenih odnosa" nastalih iz klasne borbe). Otuda otvoreno filozofsko pitanje koje ostaje nerešivo: može li se promišljati dijalektika koja više ne bi predstavljala zamišljeno predviđanje kraja protivrečnosti, već analizu njihovog aktuelnog pokreta kroz njegova unutrašnja određenja? U središtu teškoće pojavljuje se pojam "društvenog odnosa", ili protivrečnosti kao strukture imanentne odnosu snaga. Taj pojam podržava marksovsku ideju istorijskog materijalizma. No. Upravo njega će, sve eksplicitnije i eksplicitnije, Fuko dovesti u pitanje. Na (privremenom) kraju svoje evolucije po tom pitanju (u *Nadzirati i kažnjavati*, *Volji za znanjem* i dodatnim tekstovima), on dolazi do teza koje takođe ne bi bilo pogrešno nazvati imenom "istorijskog materijalizma", ali koje se tačku po tačku suprotstavljaju Marksovim tezama: ne *materijalnost* "društvenog odnosa" već dispozitivi i prakse moći kakva se vrši nad *telima*; ne *istoricitet* protivrečnosti (neka bude shvaćena kao instanca totalizacije borbi ili kao instanca interiorizacije njihove neophodnosti) već *događaja* - neverovatna rezultanta strategija potčinjavanja i mnogostrukih i delimično nekontrolisanih otpora. Odatle otvorena filozofska aporija kod Fukoa: ona, po mom mišljenju, ne počiva toliko u teškoći promišljanja "preobražaja" počev od "mikrofizike moći" (dakle u problematičnim terminima) koliko u sledećoj teškoći: kako promišljati kategorije istoriciteta počev od materijalnosti tela *a da se ne* upiše istorijski događaj na horizont preobražaja *života* - radi li se tu o drugom obliku teleologije?

Ako Marksov istorijski materijalizam još uvek pohodi spiritualizam filozofija istorije (protivrečnost, neophodnost, imanencija strukture kao logika ili diskurzivnost istorijskog vremena), onda ne možemo da ne postavimo pitanje onoga što u Fukoovom "materijalizmu" i "istoricizmu" vodi prema neposrednoj srodnosti sa vitalizmom, da ne kažemo biologizmom. Tome ćemo naravno odmah prigovoriti da se on od toga zaštitio: svojim pozitivizmom (tom rečju koju su prema njemu bacali kao diskvalifikaciju i čiju je upotrebu preokrenuo), ili, još bolje, svojim *nominalizmom*. Dvostruka je korist od ovog termina: jer, koristiti se "istorijskim nominalizmom" ne znači samo radikalno raspršiti idealitete kao što je "seks", "razum", "moć" ili "protivrečnost", već znači i *zabraniti sebi* prelaženje sa materijalnosti telâ na idealnost života, dok drugi ne prestaju da prelaze sa materijalnosti društvenih odnosa na idealnost dijalektike. U svakom slučaju, zabrana, čak i ako se radi o zabrani koju smo sami sebi nametnuli, nikada nije ništa drugo do ambivalentni nalog. Ona ne uništava pitanje, već ga samo potiskuje. A naročito *položaj može da bude izvrnut*. Hajde da ovde fiktivno damo reč Marksu: vi tvrdite, protiv supstancijalizma svake koncepcije moći kao "stvari" koju usvajamo, protiv idealizma (pravnog) koji poistovećuje svaku moć sa emanacijom suvereniteta, da obrazujete analitiku moći koja objašnjava njenu prirodu *isključivo kroz odnose*. Ali, ne samo da ja nisam radio ništa drugo kada sam analizirao kapitalističku eksploataciju kao proces potrošnje-proizvodnje radne snage i kao stalnu krajnost oblika ugovora i razmene, već sam iz toga virtuelno izvukao posledice koje unapred kritikuju dvosmis-

lenost vašeg "materijalizma": potpuno se slažem sa vama da istorijski *pojedinci jesu tela* potčinjena disciplinama, normama i političkim pravilima, ali ja postavljam tezu da sama ta "tela", u svojoj osobenosti klase (a zašto ne i seksa, znanja, ili kulture) moraju biti promišljena *u terminima odnosa*. Shodno tome, nominalista - od nas dvojice u manjoj meri metafizičar - jesam ja.

Sa moje tačke gledišta ovde se ne radi o odsecanju, u svakom slučaju bez ikakvog drugačijeg ispitivanja sem onog koje je u njih upleteno, od ove ili one strane tih pojmova ("telo" i "odnosi"). Radi se samo o tome da se precizira pitanje koje je malopre apstraktno formulisano. U kritici filozofija istorije od Marksa do Fukoa uvek se radi o *materijalnosti*, dakle o "materijalizmu". Što se tiče promišljanja istorijskog u njegovoj materijalnosti, ili kao "materijalnog", vidimo da je to dvosmislen poduhvat koji pruža priliku za preokrete. Možemo se složiti da *nominalizmom* nazovemo dodatak materijalizmu koji je neophodan da bi se nekoj materijalnosti - ekonomskoj, političkoj ili diskurzivnoj - zabranio svaki povratak na metafiziku. Ali, sučeljavanje Marks/Fuko pokazuje da postoje bar dva načina da se bude nominalista. Dakle, dva načina da se bavimo filozofijom *u istoriji*, nasuprot filozofiji istorije. Upravo se u taj raskorak, aktivnu opoziciju tih dvaju načina (bar), danas smešta sudbina filozofije po pitanju njenog odnosa prema istorijskoj spoznaji. Dakle, imamo ogromnu prednost što možemo da se oslonimo na rad Mišela Fukoa: umesto da preživamo Marksa, umesto da ostanemo zarobljeni u dvosmislenoj potrazi za tačkom oslonca *u Marksu* radi kritike *Marksa*, sada

0 FUKOU

imamo na raspolaganju dva teorijska skupa, koja su u isti mah i razdvojena i neophodno suprotstavljena, raspoložemo, dakle, "jeretičkom tačkom" oko koje možemo iskazivati pitanja nekog znanja.

Sa francuskog prevela Olja Petronić

Naslov izvornika: Etienne Balibar - "Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme", u: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale, Paris, 9,10,11 janvier 1988, Éditions du Seuil, Paris, 1989, str. 54-75.

LITERATURA:

Foucault, Michel (1977) - "Pouvoirs et stratégies", razgovor vodio J. Rancière, *Les révoltes logiques*, zima 1977, n°4, str. 89-97.

Foucault, Michel (1980) - "Table ronde du 20 mai 1978", l'entretien avec Léonard, Ewald, Revel, Perrot, u: Perrot, M. (éd.), *L'impossible prison*, Paris: Seuil, str. 40-56.

Mišel Fuko (1982) - *Istorija seksualnosti, [knj. ij], Volja za znanjem*, Beograd: Prosveta (drugo izdanje).

Foucault, Michel (1984) - "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", u: Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris: Gallimard

Mišel Fuko (1997) - *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*, Beograd: Prosveta

Mišel Fuko (1998) - *Arheologija znanja*, Beograd: Plato / Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

Žak-Alen Miler (Jacques-Alain Miller)

MIŠEL FUKO I PSIHOANALIZA

"Psihoanaliza nikada nije oduševljavala Fukoa", kaže Moriš Blanšo (Maurice Blanchot) (Blanchot 1986). U pravu je. Ipak, arheologijom društvenih nauka u *Recima i stvarima* (1966), dakle analizom izgleda društvenih nauka uz pomoć njihove arheologije, krajnje eksplicitno rukovodi psihoanaliza, tačnije psihoanaliza i etnologija, ali prednost je data psihoanalizi. Psihoanaliza nikada nije oduševljavala Fukoa. To kaže Moriš Blanšo i to je nesumnjivo. Međutim, psihoanaliza se nalazi u srcu projekta koji je okupirao Fukoa poslednjih godina njegovog života: projekta istorije seksualnosti.

U *Volji za znanjem* psihoanaliza zauzima simetrično i suprotno mesto od mesta koje je zauzimala u *Recima i stvarima*. Više nije sastavni deo principa istraživanja, već je predmet istraživanja. Ona ne vodi arheologiju, već trpi njen protivnapad. Nije hvaljena, već je, naprotiv, smrvljena sarkazmom. Više ne dozvoljava da se predoseti buduća pukotina u suštinskom uređenju znanja, gde bi se moglo desiti da čovek bude izbrisan "kao što more briše tragove u pesku". Pripada dispozitivu u kojem pojava istorije vremenski koincidira sa društvenim naukama; uzdiže se iz jednog istorijskog pregiba unazad, čiju arheologiju treba obaviti kako bismo mogli da ga se oslobodimo. Možda će sutra ili prekosutra, kada se suštinsko uređenje znanja bude

promenilo, ovaj zaokret u Fukoovom delu između 1966. i 1976. izgledati nekom budućem arheologu kao oznaka trenutka u kojem je praksa psihoanalize konačno postala zastarela, lišena smisla i nade, isto tako anahrona kao stoje danas za nas njen nastanak. Možda je tako. I kao što nam Fuko na početku *Naissance de la clinique* (Foucault 1963: V-VI) daje da pročitamo jedan Pomov (Pomme) tekst iz 1769. i jedan Bejlov (Bayle) iz 1825, tako bi se moglo dogoditi da nam budući arheolog dâ da pročitamo jedan Fukoov tekst iz 1966. i jedan Fukoov tekst iz 1976. na početku knjige koja bi se mogla zvati *Smrt psihoanalize*. Možda. Nećemo isključiti tako nešto. Zar u psihoanalizi nije nastanjena svest o tome da je smrtna? Frojd je to znao. Frojd to i kaže. I nije li Frojd želeo da ovekoveči svoje otkriće i svoj izum tako što će ih staviti u zaklon u obliku neke institucije, u kojem je Lakan prepoznao samu strukturu crkve?

Ono što me po ovom pitanju pokreće nije želja da protivrečim Fukou. Kad bih to želeo, tako bih i rekao. To sam već uradio, uostalom, kada je Fuko proveo jedno veče u raspravi o svojoj *Volji za znanjem*, koja tek što je bila izašla, sa nama, svojim prijateljima sa katedre za psihoanalizu (Foucault 1977). Ne, ne želim da mu protivrečim, već da sledim ono što govori, kroz njegovu metodu i njegovu teškoću,

0 FUKOU

kada se poduhvata izvrtanja perspektive *Reči i stvari*, i to kako bi i od psihoanalize, kao stvari koja je mrtva ili tek što nije umrla, napravio arheologiju. Ovde me zanima njegov način izlaganja. I najpre ću ga osvetliti u kontrastu sa načinom izlaganja u knjizi iz 1966. U *Rečima i stvarima* Fuko izlaže kroz isključivanje. Po pitanju skupa društvenih nauka, on definiše pojam čoveka koji sve one podrazumevaju. 1 naziva ga "čovekom", "čovekom" društvenih nauka, i taj je čovek nezamisliv i ne postoji u klasično doba, u *epistemi* Predstave; pojavljuje se krajem XVIII i u prvim godinama XIX veka, i neke od tih nauka o čoveku, koje su u stvari protiv-nauke, već uspevaju da ga rastvore, da rastvore svoj objekat.

A u *Volji za znanjem* Fuko ne izlaže kroz isključivanje, već kroz umetanje. Polazeći od psihoanalize stvara jedan širi skup u koji onda umeće. Naziva ga "dispozitivom seksualnosti". Kako Fuko, polazeći od psihoanalize, dobija taj dispozitiv seksualnosti u koji smešta i nju kao jednu od komponenti? Tako što iz nje uzima jednu zgodnu crtu, zgodnu za smeštanje u njegovu arheologiju i rezimiraju je u sintagmi: "govoriti o seksu". Čim se ta zgodna crta izoluje, odmah joj sa svih strana pritrčavaju znanja, prakse, institucije, ponašanja, sve ono što smo mogli smatrati suprotnim psihoanalizi, a što se, zbog prikladnosti te crte, tog atributa, grupiše oko nje kako bi nastala zajednica koja se, uprkos svojoj heterogenosti, može označiti imenom - ne zaboravimo da je Fuko nominalista: "dispozitiv seksualnosti".

"Seksualnost" u *Volji za znanjem* zaslužuje navodnike koliko i "čovek" u *Recima i stvarima*. To

nije prirodna datost, to je ime koje možemo dati, kaže Fuko, jednom istorijskom dispozitivu, koji se pojavio gotovo istovremeno sa dispozitivom "čoveka", koji je takođe novijeg datuma i možda je isto tako blizu svoga nestanka. Kao što je mogao da kaže da je "čovek" pronalazak za koji arheologija lako utvrđuje daje novijeg datuma, u *Volji za znanjem* veli da je seksualnost buržoaska izvorno i istorijski, i vremenski je smešta u sredinu XVIII veka. lako ne najavljuje sa istom sigurnošću njen bliski kraj, on ga ipak priziva i vidi kako se pomalja. Tako se Fuko, iskoristivši ovaj objekat koji je izumeo i nazvao "dispozitivom seksualnosti" kao prečicu, poduhvatio onoga što je sam nazvao arheologijom psihoanalize. Citiram ga: "Povest mehanizama seksualnosti, onako kako se razvijala od doba klasicizma, može da važi i kao arheologija psihoanalize" (Fuko 1982:114).

Učinak Fuko, htedoh reći učinak istine istraživanja ili iskustva prema kojem izlaže, uvek je na vrhuncu kada nam arheologija, sa obe strane nekog prekida, prikazuje pojavljivanje i nestajanje, igru prisustva i odsustva. "Čovek", na primer, odsustvo sa ove strane modernog prekida, prisustvo sa one strane. Još jedan primer: klinika, odsustvo sa ove, prisustvo sa one strane. Na prvi bi pogled moglo izgledati da isto važi i za seksualnost, onakvu kakvu je pronalazimo u *Volji za znanjem*, što će reći redefinisano. Najdragocenija pouka projekta *Istorija seksualnosti* po mom mišljenju jeste sledeća. Taj Fukoov objekat, taj objekat načinjen polazeći od psihoanalize, a upravo zato što Fuko, koji ga je izmislio, trpi i preuzima njegovu logiku, dakle taj objekat malo po malo kviri okvir, granice i kate-

gorije svoje sopstvene arheologije. I uzbudljivo je konstatovati kako se ta divna arheološka mašina, koja je trijumfovala po pitanju ludila, po pitanju klinike, društvenih nauka, zatvora, ovde spotiče i sama se raspada pod uticajem objekta kojeg je sebi dodelila polazeći od psihoanalize.

Dispozitiv psihoanalize potvrđuje se krajem XVIII veka, ali je već tu sredinom istog tog veka, i u stvari, zbog toga što se definiše zgodnom crtom "govoriti o seksu", čitav diskurs hrišćanske puti utapa se u arheološki dispozitiv, i treba mu premestiti formativno jezgro još malo unazad. Onda posmatramo kako arheologija klizi i kako se epistemička skandiranja, koja su vodila istraživanje o medicini i naukama, koja su osiguravala bezbednost arheologije, koja su tim smenama prisustva i odsustva, odsustva i prisustva, omogućavala da se odvijaju u skladu sa nepogrešivim binarizmom, ta skandiranja su nagrizena kao da smo ih polili kiselinom. Pošto su zarđala, klimaju se i slamaju.

"Seksualnost" se javlja sredinom XVIII veka. Ali, širila se, kaže Fuko, od XVII veka. Treba se vratiti do koncila iz Trentea, do prakse pokajanja, do ispita savesti, do duhovnog vodstva. I tu se arheolog, s obzirom da i samo duhovno vodstvo ima svoju istoriju, odvaja od svoje drage arheologije, kao da ga je neki neodoljivi pokret odbacio sve do Grka i Rimljana. To će ostati jedna od najvećih Fukoovih pouka, to što se ovde nije povukao, sredio svoje poslove uz najmanji trošak, što se nije uhvatio za granje kada se tlo njegove arheologije obrušavalo pod njegovim nogama i što se uz ljupko odricanje potčinio paklenoj logici koju je bio pokrenuo. A

Moris Blanšo još može da mu se obrati s onu stranu groba i da mu kaže: zašto ne antički judaizam, u kojem seksualnost igra značajnu ulogu, i u kojem leži poreklo zakona? To je program za arheologiju od pet hiljada godina, koja bi nas bez sumnje odvela do onog Egipta koji je oduvek fascinirao Frojda.

Sve se odvija kao da je Fukoova arheologija u tom objektu prepoznala put transistorijskog prolaza, koji ga je uvek zvao sve dalje s ovu stranu sebe samog. Možemo se zapitati da li su epistemski okviri stvoreni da bi se proučavalo nešto kao što je religija, zato što se tu začelo ono što sam malo pre nazvao Fukoovim iskliznućem, upravo u ideji religiozne arheologije psihoanalize. Ali, ta je ideja vodila do jedne vrste arheologije religije koja ju je terala da bez otpora napusti svoj izvorni teren, s obzirom na to da je moderno vreme podeljeno na klasično doba i na savremeno doba. To što Fuko tu nije uzmaknuo, što lukavi arheolog nije podneo ostavku pred učinkom istine koji je proizveo, i stoje došao sebi, stari veštac, te nam je kao iznenađenje dao *Upotrebu ljubavnih zadovoljstava* i *Staranje o sebi*, mora izazvati divljenje onih kojima je mišljenje etičko pitanje.

I sam Fuko zapaža mutaciju svojih istraživanja, koja su se, sa poslednja dva toma *Istorije seksualnosti*, pojavila u sasvim drugačijem obliku, kaže on. I zaista, u sasvim drugačijem obliku. Sve se odvija kao da se ta zgodna crta "govoriti o seksu" pokazala premalenom da podnese projektovanu arheologiju i da joj je trebalo dodati neku drugu, koja bi se postepeno uvek postavljala iznad prve, i koja bi bila

0 FUKOU

"govoriti o sopstvu". Pojam moći, na osnovu kojeg je obrađivana seksualnost u tomu I, u narednim to-movima ustupa mesto pojmu subjekta.

Naravno da je pojam subjekta prisutan u *Volji za znanjem*, ali samo kao incident, a i moć je prisutna u *Upotrebi ljubavnih zadovoljstava* i *Staranju o sebi*, ali u interiorizovanom obliku, u samoj nutринi rada sopstva na sopstvu. U uvodu u *Upotrebi ljubavnih zadovoljstava* nedvosmisleno se radi o širenju istraživanja s onu stranu seksualnosti subjekta, na konstituisanje sopstva kao subjekta.

Ako ponovo pročitamo taj uvod videćemo da u njemu postoje znaci koji pokazuju zašto je objašnjenje sa Lakanom zauzelo poslednje godine Fukoovog života. Fuko ga nikada ne citira, ni u *Recima i stvarima*, ni u *Istoriji seksualnosti*, i rado je priznavao da ga ne razume. Još uvek ga čujem kako mi kaže 1972. - proveli smo jedan dan u Salpetrieru gde sam mu pravio društvo dok je pregledao Šarkoove (Charcot) arhive: "Moraćeš jednog dana da mi objasniš Lakana". Verujem da nećemo shvatiti ništa u *Istoriji seksualnosti* ako tu kod Fukoa ne prepoznamo, ne objašnjenje Lakana, već objašnjenje sa Lakanom. Nije stvar u tome da subjekat o kojem govori Fuko jeste Lakanov subjekat, s obzirom na to da je Fukoov subjekat onaj koji sebe prepoznaje kao takvog, a to nije više bio Lakanov subjekat bar od 1958. Već, naprotiv, zato što mu je bilo potrebno da preispita sopstvo u istoriji koja je krenula od pojma jednog dispozitiva stvorenog zato da ga ne bi uzeo u razmatranje u korist potpuno spoljnih praksi.

Moriš Blanšo zapaža razliku u stilu poslednjih knjiga: smiren, bez strasti kojom gore njegovi drugi tekstovi. Zaista je tako. Ali odakle dolazi ta smirenost u delu koje je žestoko i sarkastično najavljivalo ambiciju da nas oslobodi? *Istorija seksualnosti*, kao što kaže Fuko, bila je protivnapad, protiv dispozitiva seksualnosti. Govorio je: "Protiv dispozitiva seksualnosti"- napisano je na poslednjim stranicama *Volje za znanjem* - "tačka oslonca protivnapada ne sme biti seks-želja, već to moraju biti tela i zadovoljstva". Tela i zadovoljstva.

U stvari, Fukoova je arheologija uvek bila protivnapad, još od samog početka. I uvek je imala potrebu za tačkom oslonca. U *Recima i stvarima* protivnapad protiv društvenih nauka imao je tačku oslonca u konkretnim disciplinama, lingvističkoj trijadi, etnologiji, psihoanalizi. Ići ću tako daleko da kažem da je njegova Arhimedova tačka bio Lakan. Nije li jasno da njegov protivnapad protiv dispozitiva seksualnosti, sa psihoanalizom u svom srcu, više nije imao tačku oslonca ni u jednoj disciplini, ni u jednoj praksi, osim kao utopija tela izvan seksa čija mnogostruka zadovoljstva više ne bi bila sakupljena pod ujedinjujućom strogošću kastracije? Ova tačka oslonca, recimo to, bila je veoma sićušna. Ništa više od delića perverzije kojem Fuko u *Volji za znanjem* nije pridavao drugačiju čvrstinu od čvrstine jedne utopijske tačke koja je bila neophodna da bi se promišljalo ono stoje izvan psihoanalize. I upravo je to mana te početne tačke oslonca koja je punom brzinom gurala arheologiju u jedan retrogradni pokret, bez kočenja i bez ograničenja. I nije li zbog toga što se taj pokret ipak zaustavio u antičkoj Grčkoj Fuko otkrio, sa ovu, a ne sa onu stra-

nu savremene epohe, tu tačku oslonca koja mu je predstavljala manu? Ta ostvarena utopija, ne jedne srećne seksualnosti, već jednog tela sa mnogostrukim zadovoljstvima, u kojoj pitanja ljubavi ne bi obrazovala skup ujedinjen funkcijom kastriranog falusa, ta onostranost modernog prekida, koju Fuko nije prestajao da priziva za svoju arheologiju, ta onostranost koja ga je naterala da se vrati našoj epohi kako bi joj opisao kraj, ta onostranost koju je pronašao u ovostranosti koju ovde predstavlja Grčka, sve to predstavlja ono čime ja objašnjavam konačnu smirenost njegove potrage.

Sa francuskog prevela Olja Petronić

Naslov izvornika: Jacques-Alain Miller - "Michel Foucault et la psychanalyse", u: *Michel Foucault philosophe*. Recontre internationale, Paris, 9,10,11 janvier 1988, Paris: Éditions du Seuil, 1989, str. 77-83.

LITERATURA:

Blanchot, Maurice (1986) - *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier: F. Morgana

Foucault, Michel (1963) - *Naissance de la clinique*, Paris: PUF

Foucault, Michel (1977) - "Le jeu de Michel Foucault", *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977.

Mišel Fuko (1982) - *Istorija seksualnosti, [knj. 1], Volja za znanjem*, Beograd: Prosveta (drugo izdanje).

M. R. M. Parot (M. R. M. Parott)

STARANJE O SEBI

Cilj Fukoovog dela je bila genealoška i arheološka analiza onoga što smo nazvali *etosom moderne*. Pokušavajući da objasni šta je filozofsko istraživanje, Fuko razvija istoriju različitih tipova individualizacije koji nas primoravaju da se (kao subjekti) objektiviramo. Delovi ove istorije su Berlinovo (*Enlightenment*) i Kantovo (*die Aufklärung*) prosvetiteljstvo, kao i Bodlerova moderna. To su samo delovi istorije različitih vidova individualizacije. Drugi deo ove istorije je prelaz iz društva antičke Grčke u rano hrišćanstvo tokom prvih nekoliko vekova nakon Hrista.

Razmatrajući celokupno područje ovog prelaza iz grčko-rimskog doba u rano hrišćanstvo, Fuko se pitao - u drugom tomu *Istorije seksualnosti* - o tome kako ljudi "problematizuju" ono što jesu i čine i kako dovode u pitanje svet u kome žive. Ova problematizacija sveta od strane individua ticala se grupe praksi koje su bile veoma značajne u antičkom, hrišćanskom i modernom svetu. Ove prakse bi se mogle nazvati "načinima egzistencije", odnosno onim delanjem "kojim ljudi ne samo da postavljaju pravila ponašanja, nego takođe i pokušavaju da se transformišu, da se promene u samom svom pojedinačnom biću, i da od svog života načine delo koje poseduje izvesne estetske vrednosti i zadovoljava određene stilske kriterijume" (Foucault 1985: 11). Glavna briga Grka je bila kako živeti lep život, kako učiniti život lepim, stoje izgubilo na značaju u

periodu ranog hrišćanstva, koje ovu brigu nije imalo za načelo. Autonomija individue se postepeno gubila kako je društvo napredovalo od grčkog zahteva za estetskom egzistencijom ka hrišćanskom zahtevu za onim što smo u prvom delu opisali kao sveštenu moć. Razlog je ležao u promeni snaga koja se dogodila u to doba, u kome se nastojalo osnažiti sveštenstvo obećavanjem sigurnog spasenja ljudskog stada putem ispovedanja. Kasnije, tokom prosvetiteljstva i u devetnaestom veku, ove prakse su poprimile edukativni, medicinski i psihološki karakter, zbog daljih promena u strukturi moći koja je transformisala sveštenu moć u modernu matricu individualizacije.

Dok se autonomija individue smanjivala, ono što je tokom ovih promena ipak ostajalo je sama ozbiljnost tog traganja za načinima egzistencije. To je traganje koje vodi stvaranju pravila ponašanja za svaku individuu, a što zatim dovodi do nečega što bi moglo predstavljati problem za jedan ovako rigorozan program. Naime, očigledno je da postoji više mogućih načina ponašanja, odnosno svaka individua mora da odabere samo jedan put među mnogim i da ga neguje tako da može konstantno da bude uverena u njega. Realnost ovih evidentnih razlika u tipovima ponašanja znači da postoje različiti načini na koje subjekt može da manevriše kao posrednik, ali i kao etički subjekt u okviru nekog koda ponašanja.

Ove razlike imaju uporište u četiri tačke egzistencije subjekta. Prva je u određenosti etičke *supstance*. Traganje za supstancom se može shvatiti kao traganje za onim delom subjekta koji treba da bude primarni materijal njegovog moralnog ponašanja. Druga je u tipu subjektivacije, odnosno u načinu na koji subjekt zasniva svoj odnos prema nekom pravilu ponašanja, a zatim shvata da je obavezan da takvo pravilo uvrsti u praksu. Treće, postoje razlike u formi razrade ili u etičkom "radu", koji pojedinac poduzima nad sobom da bi sopstveno ponašanje uskladio sa nekim kodom, kao i u načinu transformacije sebe u etičkog subjekta. Na kraju, postoje razlike u *telos-u* etičkog subjekta, što znači da se *telos* ne tiče samo pojedinog delanja u okviru koda, nego i njegove integracije u čitav šablon ponašanja koji sačinjava dati modus. Ovo moralno delanje nije naprosto samosvest, nego je samo-stvaranje, kreiranje etičkog subjekta, stoje proces u kome individua "ograničava deo sebe koji će formirati predmet njegove moralne prakse, definiše svoje mesto s obzirom na maksimu koju će slediti i odlučuje se za određeni modus bića koji će mu služiti kao moralni cilj. Sve to zahteva od njega da samog sebe kontroliše, nadzire, testira, poboljšava i transformiše."(Foucault 1985:28)

Iz ovog razloga ne može biti nekog određenog moralnog delanja koje se ne odnosi na neki jedinstveni kod ponašanja, niti nekog moralnog ponašanja koje ne primorava individuu da se formira kao etički subjekt. Štaviše, etički subjekt se ne može formirati bez ovih modusa subjektivacije koji od "prakse sopstva" zahtevaju nadgledanje ovih modusa. Fuko ovo nadgledanje subjektivacije naziva "askezom", koja predstavlja istoriju načina "primoravanja sop-

stva da sebe konstituiše kao subjekta moralnog ponašanja". To je istorija refleksije, znanja, ispitivanja i dešifrovanja sopstva njim samim "zarad transformacije koju treba postići nad samim sobom kao objektom". Fuko misli da je to istorija etike i askeze shvaćene kao priče o "praksama nad sopstvom" koje služe da same sebi obezbede kontinuiranu upotrebu (Foucault 1985: 29). Dve komponente svake moralnosti su dva gore pomenuta elementa koji se razvijaju sa relativnom nezavisnošću kako prelazimo iz jedne epohe u drugu. To su kodovi ponašanja i forme subjektivacije. Izvesni tipovi morala koji se vezuju za neke kodove ponašanja podupiru instance autoriteta koje služe za ojačanje samih tih kodova. Drugi tipovi morala insistiraju na načinima samoodnošenja individue, ali to ne znači da se nijedan od njih ograničava samo na jednu od komponentata. Grčki svet je za svoj fundamentalni cilj imao razvoj modusa međusobnih odnosa individua, ali nije u potpunosti zanemarivao pravila ponašanja. Rano hrišćanstvo je preuzelo ovo grčko insistiranje na etosu odnosa individua i razvilo svešteničku moć - imajući potrebu za mnogo snažnijim tehnikama moći - kako bi osnažilo date kodove ponašanja.

Fuko primećuje da je ovo područje samoodnosa individue posebno snažno razvijeno u stoičkom asketskom pokretu u prvom veku nove ere, tokom koga se razvio "kult individue". Njime dominiraju načini egzistencije, ili na grčkom *techné tou biou*, koji se zasnivaju na principu nužne brige o sebi. Ovaj način egzistencije nije predstavljao samo povlačenje u sebe ili vežbu samoće, nego originalnu društvenu praksu. Zahtev da se vodi računa o sebi i poboljša svoj život je u doba ranog hrišćanstva

postao deo civilizovanog sveta. Ova briga o tehnici življenja je aspekt etike koji se tiče pitanja kako od sebe stvaramo etičke subjekte. Tu tehniku su prikazali Sekst i Seneka pitajući se: "Koje loše navike si se oslobodio danas?" "Kom grehu si odoleo?" "U kom pogledu si bolji?" (Foucault 1985:61). Svakako, Seneka se pitao da li išta može biti bolje za njegovo samousavršavanje od "prakse temeljnog celodnevno samoispitivanja", primećujući da je san koji je sledio nakon ovog propitivanja bio znatno dublji i mirniji, pa čak i bezbrižan, bez obzira da li je duša sebe hvalila ili opominjala" (Foucault 1985:61).

Ispitivanje kome su se ovi antički mislioci pre spavanja podvrgavali (*to subject*/Foucault 1985:61/¹), u Fukoovom smislu, je "sudska drama u malom", koja subjekta deli na sudiju i optuženog. Kantova filozofija će vekovima kasnije odjeknuti ovom podelom, u opisima "tribunala čistog uma" u prvoj Kritici, u kojoj se individua podvrgava sudskom postupku analize, koji služi za ispitivanje individualnog načina proizvodnje znanja (mada je ovde sudska komponenta prisutna u samoj individui). To znači da se subjekt u sebi deli na sudiju i optuženog. Međutim, sa Sekstom i Senekom je prizvana i uloga inspektora. Radije nego da sebi sudi, inspektor vrši administrativno "revidiranje" samog sebe, vrednujući svaku korektnu primenu principa u svom delanju. Inspektor pretresa čitav dan ne bi li pronašao prašinu ili greške u sopstvenim postupcima. Svrha nije okriviti sebe za počinjene "greške", već reaktivirati racionalna sredstva potrebna za postizanje kontinuirane ispravke postupaka.

Inspekcija je test moći i garancija slobode, način osiguranja da se neko neće vezati za nešto što nije pod našom kontrolom. Konstantno nadzirati nečije predstave ili verifikovati njihove tragove ne znači tražiti njihovo duboko poreklo ili ideju; to ne znači pokušati dešifrovati značenje skriveno iza vidljive predstave, to znači oceniti odnos između sebe i onoga što je predstavljeno, tako da od tog odnosa prihvatimo samo ono što zavisi od našeg (subject, prim, prev.) slobodnog i racionalnog izbora (Foucault 1985:64).

Ovaj samoodnos je i dalje deo etike kontrole ili svešteničke moći koju ćemo posle detaljnije opisati. Međutim, on je istovremeno konkretan odnos u kom se može uživati, okrenuti se od spoljašnjeg sveta, od opterećujućih briga i problema budućnosti. Individui je dozvoljeno da se ukotvi u sebi i da stvori odnos koji ništa od pomenutog neće ometati. Utoliko, individua koja je postigla ovaj prilaz sebi, postala je sama objekt sopstvenog zadovoljstva.

U vreme ranog hrišćanstva, Seneka je zapisao da je "samotestiranje" glavni način samoodnošenja individue, ispitivanje i nadgledanje "tokom niza jasno definisanih vežbi", sve do samog "formiranja etičkog subjekta" (Foucault 1985: 68). Međutim, prema Seneki, formiranje etičkog subjekta ne zavisi samo od obavljanja specifičnih vežbi za njegov razvoj. Tu su, takođe, i stanja sna, u kojima je um ostavljen samom sebi, kao i građanske dužnosti koje primoravaju telo da izvršava zadatke. Doduše, Artemidor je bio taj koji je preuzeo na sebe zadatak da

¹ Kurzivom autor aludira na etimološku srodnost reči subjekt i "podvrgavati se" (*to subject*) u engleskom jeziku. Prim. prev.

0 FUKOU

u *Tumačenju snova* opiše metod i napravi uputstvo za dnevnu praksu tumačenja snova, kao i raspravu o vrednosti te prakse. Zajednički razlog svih ovih radova, koji me toliko podseća na Fukoa i Kanta, jeste slom grčkih polisa i potonje organizovanje Rimske imperije koja je stavila novi akcenat na moralnu refleksiju i proizvela promene u uslovima sprovođenja moći.

Na početku se mislilo da su snovi i slike koji se u njima susreću znakovi spoljašnje realnosti, pa čak i da su poruke iz daleke budućnosti. Naši snovi "ostaju sa nama ako odemo u inostranstvo; oni su sa nama na bojnopolju, oni su na našoj strani u gradskom životu; oni su sa nama dok radimo na poljima i trgujemo na pijaci; oni su poput proroka koji je uvek spreman, kao neki tih i neumoran savetnik" (Foucault 1985: 5). Prema Artemidoru, svako treba da se potruži da protumači svoje snove, a on se pobrinuo da nam pokaže kako se to čini. On je želeo da pokaže kako razložiti san na delove i pripisati im značenja. Njegova knjiga je rasprava o načinu tumačenja, veština kako naterati snove da progovore, a on je nudi kao uputstvo za život (Foucault 1985: 6). Ova sklonost pisanju uputstava za život se prenela i na srednjovekovne mislioce, renesansu i na "doba razuma".

Možda je ova želja za pisanjem uputstava za život potekla od političke transformacije helenskog doba, zbog metamorfoze grčkih polisa u Rimsku imperiju koja je izazvala svojevrsno problematizovanje političkog delanja pojedinca. Tokom ovog perioda, u kom je sprovođenje moći bilo relativizano u odnosu na svakog učesnika, razvijena je nova politička

igra. Život se ne srne posvetiti političkom delanju samo iz zabave, nego iz ozbiljnih razloga, kao što su "život" i "praksa". Posvećenost političkom delanju treba da bude lična i trajna obavezanost, samo u ovoj posvećenosti moć sprovodimo u okviru mreže u kojoj zauzimamo ključnu ulogu, a uvek smo - zbog prirode moći - i vladar i potčinjeni. Postajemo moralni posrednici moći, jer će vrlina grada zavisiti od vrline njegovih vladara. Moramo biti vođeni svojim ličnim razlogom; znati kako delati i ponašati se i znati kako voditi druge, jer onaj ko vodi "mora brinuti o samom sebi, voditi sopstvenu dušu, zasnovati sopstveni etos" (Foucault 1985:89).

Utoliko, tokom nastanka Rimske imperije, individua je stavljena u odnos prema sebi koji je zahtevao samoispitivanje, kako bi se osnažio kod prema kome se živi. Taj kod je sadržao i tumačenje života kroz razumevanje snova i obavezu prikladnog ponašanja u odnosu na državu, koja je bila udvostručena i ojačana sopstvenim i tuđim političkim delanjem.

Sa engleskog prevela Duška Dobrosavljev

Naslov izvornika: M. R. M. Parrott - *The Ethos of Modernity. Foucault and Enlightenment*, South Carolina: Rimric Press, 2002, str. 29-37.

LITERATURA:

Foucault, Michel (1985) - *The History of Sexuality, Vol. 2 (The Use of Pleasure)* Random House

Mičel Din (Mitchell Dean)

PITANJA PROSVEĆIVANJA

*"Neću da pretvorim glavu u fini papiri po njemu
ispisujem stare, napola važne informacije iz arhiva."*

Immanuel Kant¹

Prosvetiteljstvo bi se pre moglo posmatrati kao mentalno najčistiji oblik sintetičke filozofije istorije osamnaestog veka nego kao događaj, period ili pokret. Nesumnjivo, vrhunac tog tipa filozofije istorije je Kondorseova *Skica za istorijsku sliku o napretku ljudskog uma* (1794.), ali se principi ove filozofije, sa izvesnim ograničenjima i promenama, nalaze i kod veoma sistematičnih teorija razvoja stadijuma u osamnaestom i devetnaestom veku, kod Adama Smita i Konta. Prosvetiteljska filozofija istorije osamnaestog veka nije bila samo oblik "naprednog mišljenja" koji postoji još od Renesanse, nego verzija istorije u kojoj je sadašnjost determinisana linearnim kretanjem vremena ka otvorenoj, i nesumnjivo savršenoj, budućnosti. Dakle, iako istorija nema neko poslednje stanje, u smislu da je teleološki unapred određena, ova filozofija istorije

je teleologija koja izvodi pravac i svrhu svakog trenutka istorijskog sleda (Falk 1988: 377-382).²

Varijanta napretka prosvetiteljske filozofije istorije svoj model nalazi u napretku nauka. Zaista, nauka je istovremeno i uzor i pokretač prosveteljavanja. Kao uzor, ona je proizvod pravovremene aktivnosti ljudskog uma u vezi sa preprekama znanju prisutnih u prirodi. Kao pokretač, ona ima javnu odgovornost uopštavanja prosveteljavanja i prevazilaženja predrasuda. Napredak uma ima dve posledice: kao cilj prirodnih nauka, uvećanje vladavine nad prirodom; sa razvojem humanističkih nauka, težnju ka savršenosti političkih i društvenih institucija, povezanu sa težnjom moralne savršenosti ljudskih bića (Habermas 1984: 145-151). Filozofija prosvetiteljstva dovodi do pojave morala i političkih nauka, uključujući i ono što bi danas prepoznali pod imenom sociologija.

Ova filozofija istorije svakako sadrži neke osnovne sličnosti sa starijom hrišćanskom esha-

¹ Ovaj iskaz citiran je kod Luisa Beka (Lewis White Beck) (Beck 1963: vii), u njegovom uvodu za Kantove spise (Kant 1963). Sva upućivanja spram Kantove filozofije istorije duž ovog poglavlja oslanjaju se na ovu izuzetno valjanu zbirku. Ovo poglavlje nastoji da sučeli kritičko istraživanje istorije Fukoa i Kanta. Evo ilustracije za tezu: Kantov prezir prema arhivarskoj delatnosti arheologije i genealogije.

² Habermas (Habermas 1984:146) takođe naglašava da kraj nije teleološki dat u prosvetiteljskim filozofijama istorije.

0 FUKOU

tologijom, i postupke kao što je mit legitimacije koji pomaže da se konstituiše određeni tip civilizacije, odnosno moderni Zapad. U ovom smislu, to je Liotarov "grand recit", ali sa dve osobine koje ističe Falk (Falk 1988: 381): prvo, filozofija istorije je izuzetno ambivalentna kada je u pitanju uloga čovečanstva u istoriji, i drugo, završetak nije nužno savršeno stanje. Ljudi su stvaraoci istorije na način na koji su sami oblikovani. Stvaraju istoriju na osnovu datih uslova, parafrazirajući Marksa, ali u pravcu istorije sposobnosti i osobine ljudi supsumirane su pod autonomni proces razvoja razuma i nauke, tehnologije, ekonomije i tako dalje. U dvadesetom veku ova ambivalentnost postaće temelj na kojem filozofije istorije predstavljaju egzistencijalne dileme "modernog zapadnog" čoveka.

Nadalje, čak i na kraju devetnaestog veka, nije bilo izvesno da se neće pojaviti neki princip koji bi oslabio pravac teleološkog kretanja. Kondorse je mogao zamišljati društvo bez kriminala, bede i bolesti: "Doći će dan kada će smrt nastupati samo u neobičnim nesrećnim slučajevima" (Condorcet 1955: 200).³ Međutim, on je pretpostavljao i da će se, u dalekoj budućnosti, stanovništvo uvećati do mere kada neće moći da obezbedi sredstva preživljavanja na zemlji. To bi uputilo čovečanstvo ka oscilaciji između progressa i regresa, dobra i zla, otvarajući time put slavljenom Maltusovom principu stanovništva, središnjem za istoriju bede i politike siromaštva. Mogla bi da zavede tvrdnja da se pre nikako nije mogla otkriti unutrašnja teleologija

prosvetiteljstva, pre nego što je bila započeta *dijalektika* prosvetavanja, pokret u kome će sene mraka igrati pod svetlom razuma, u kome je moguće ostvarenje savršenstva, a potom njegovo uništenje, u kome je bogatstvo proizvelo siromaštvo, a razum dominaciju.

Kantova razmatranja o istoriji i značenju prosvetavanja moraju se razumeti kao doprinos ovom obliku filozofije istorije. Od velikog značaja po sebi je što ova razmatranja teže da primene glavne teme njegovog filozofskog rada kao skup ideja koje su bile važeće u sintetičkoj filozofiji istorije devetnaestog veka. One su izvor rasvetljavanja svrhe i značenja istorije, postojanja napretka u istoriji, uloge kritičkog razuma i načina na koji je primenjivan, i odnosa kritičkih mislilaca do danas. Moglo bi se reći, koristeći jezik dvadesetovekovne socijalne teorije, da ova razmatranja fokusiraju političku refleksiju prirode racionalnosti i njene veze sa modernom, i modernizacijom društva. Ona su od trajnog značaja za savremene diskusije oko nasleđa prosvetiteljstva i oblika razuma povezanih sa modernom.

Ako, ipak, Kantova razmatranja imaju snažan uticaj i neka dva veka posle, onda nema nikakve sumnje zašto im je Mišel Fuko posvećivao toliku pažnju tokom poslednje decenije svoga života (Foucault 1980; 1986b; 1986i). U tim člancima, Fuko se služi Kantovim esejom *Šta je prosvetljenje?* da bi objasnio svoj kritički projekat u značenju onog što naziva "ontologijom sadašnjosti" (Foucault 1986b:

³ V. takođe Halevi (Halevi 1927: 220-221). O Maltusu (Malthus) i moći, vidi moj tekst *The constitution of Poverty* (Dean 1991), poglavlja 4 i 5.

96), započetim sa Kantovim esejom, i pronađenom u radu kritičke teorije od Hegela do Frankfurtske škole, uključujući tu i Maksa Vebera i Ničea. Ispitivanje Fukoovog stanovišta o Kantu i prosvjećivanju sada mora uzeti u obzir i rad Habermasa koji smatra da je to stanovište samo po sebi duboko protivrečno, i u njegovoj komemoraciji Fukou, i kasnije, u predavanjima o filozofskom diskursu moderne (Habermas 1989, 1988).⁴ Ovde želim da ispitam samu Kantovu filozofiju istorije, stanovište koje je usvojio Fuko u vezi sa tom filozofijom istorije, i Habermasove komentare nasuprot tome. U zaključku, izvući ću implikacije za ono što nazivam "kritička istorija racionalnosti" (Fuko 1984b)⁵.

Kant: prosvćenje kao nužnost granica

Verovatno je tačno da se ne može zamisliti ništa više od Fukoove genealogije moć-znanje nego Kantova razmatranja univerzalne istorije, političke konstitucije slobode, svetskog građanstva, večnog mira, i revolucionarnog entuzijazma kao znaka napretka. Uistinu, vrsta filozofije istorije zamišljena u Kantovom eseju *Ideja univerzalne istorije sa kosmopolitiskog stanovišta*, prvi put objavljenom decembra 1784. u *Berlinische Monatsschrift*, glavnom mediju nemačkog prosvetiteljstva, predočava se

kao antiteza Fukoovim istorijskim perspektivama i analizama, bar na prvi pogled.

Ovaj ogleđ, objavljen mesec dana posle ogleđa o prosvjećivanju u istom časopisu, dokazuje da su za zadatak univerzalne istorije odgovorni "filozofi istoričari". Kant počinje (Kant 1963: 11) tvrdnjom da, uprkos složenom i haotičnom pojavljivanju ljudskih radnji, kada se one posmatraju iz perspektive individualne slobodne volje, obraćanje pažnje na slobodu volje umnogome otkriva da su ljudske radnje determinisane univerzalnim zakonima, što dokazuju fluktacije stopa brakova, rođenja i smrti. Kantova filozofija istorije govori o postojanju nužnosti nad ljudskim događajima, kao i nad prirodnim. Međutim, postojanje ove uslovljenosti u istoriji time ne umanjuje niti prevazilazi individualnu slobodnu volju. Preciznije, postojanje antropološke teleologije sadržane u njegovoj koncepciji ljudi kao slobodnih, racionalnih subjekata, voljnih i spremnih da ostvare svoju svrhu u svetu, upravo je ono što obezbeđuje da teleologija istorije, vođena tim specifično racionalnim, dođe do svog kraja.

Kantova filozofija istorije otkriva takvu teleologiju unutar pravca ljudskih aktivnosti koji uzimaju sledeće oblike (Kant 1963: 12-16). Svi prirodni ka-

⁴ Debata sa Habermasom obnovljena je od Drajfusa i Rabinova (Dreyfus & Rabinow 1986:109-122), i Postera (Poster 1989: 70-86). Pregled o Habermas-Fuko "kontroverzama" može se naći kod Rihtersa (Richters 1988). Sasvim drugačija čitanja Fukoovog Kanta mogu se naći kod Guttinga (Gutting 1989:1-7) i Dolara (Dolar 1991:43-56).

⁵ U ovom neprocenjivom razgovoru, Fuko locira sopstveni kritički projekat spram nekih intelektualnih pravaca, uključujući tu francusku istoriju nauka, kritičku teoriju (Foucault 1984), te istoriju formalizma dvadesetog stoleća. Na više mesta u intervjuu Fuko upućuje na istoriju razuma, racionalnost, i znanje kao na oblike kritičkog ispitivanja. On ne koristi frazu "kritička istorija racionalnosti", ali raspravlja o "kritičkom istraživanju istorije racionalnosti" (Fuko 1984:159).

0 FUKOU

paciteti postepeno se razvijaju ka svome kraju. Kod čovečanstva te sposobnosti usmerene su ka upotrebi praktičnog razuma. Upotreba praktičnog razuma određuje specifično ljudsko, jer ono stvara sve što prevazilazi puko životinjsko. Ali krajnja svrha svetske istorije data je položajem ljudskih bića kao razumnih subjekta. Ta svrha ili kraj je potpuno ostvarenje prirodne moći upotrebe razuma stvorenog u čovečanstvu, takoreći ustanovljenje suverenosti racionalnog "čoveka" pod "savršeno pravedni građanski ustav", zakonsko utemeljenje i poštovanje moralnih zakona.

Međutim, zbog čega bi univerzalna istorija trebala da stremi takvome kraju, nije objašnjeno samo praktičnom sposobnošću korišćenja razuma. Univerzalna istorija teži da obezbedi univerzalno građansko društvo jer mora da deluje na specifične načine. Ovi načini su aktivnosti slobodnih subjekata koji teže da ostvare različite ciljeve. Načini određuju oblik u kojem će praktični razum biti ostvaren. Ako se ljudi zamišljaju kao središta slobodne volje, onda će pojedinac pokušati da ostvari tu volju stvarajući antagonizme između pojedinaca. Antagonizmi vode ka onome što Kant naziva "nedruštvena društvenost" ljudskih individua, koja ih veže u društvo putem uzajamnih suprotnosti (Kant 1963:16).

Time dolazimo do najosetljivijeg i najvažnijeg elementa Kantove filozofije istorije. Koncept individualne slobodne volje pretpostavlja mogućnost antagonizama među individualnim voljama koje teže ostvarenju svojih svrha. Ali, kako potraga za ostvarenjem interesa povezuje pojedince u tržišnu

razmenu prema Adamu Smitu, tako delanje slobodnih subjekata povezuje pojedince u građansko društvo prema Kantu, jer sloboda ujedno predstavlja i sredstva i prepreke realizaciji racionalnog društva. Dok se takvo društvo ostvaruje time što subjekti slede sopstvene svrhe, istovremeno moraju da postoje neophodna ograničenja slobode. Stoga je cilj istorije postizanje društva koje postavlja granice slobodi kompatibilnoj sa slobodom drugih putem uspostavljanja zakonskih odnosa između pojedinaca, unutar države i između različitih država (Kant 1963:16-19).

Istorija - najčešće određivana sa velikim I - prati napredak od izvornog bića prirode, obdarenog razumom i voljom, isprva subjekta sve do antagonizama volje, do onog koji, kroz slobodnu upotrebu razuma, može doći do stanja kad će početi da vodi stvaralački život kao član univerzalne građanske kulture, bića koje zna i čini što ona ili on trebaju da čine. Međutim, ovaj napredak pokazuje duboke protivrečnosti u vezi sa slobodom. Prema Kantovoj filozofiji istorije, sloboda može biti ostvarena u uslovima koji prihvataju neophodnost sopstvenih ograničenja. Ako smo navikli da posmatramo prosvetljenje kao slobodnu upotrebu razuma, Kantova filozofija istorije nas podseća da sloboda, kao i razum, može biti ostvarena u strogim uslovima. Nema sumnje da je prosvetljenje srodno sa slobodom, ali i ono pretpostavlja određen oblik dominacije.

Prema Kantu (Kant 1963: 24), zadatak filozofa istoričara je ovaj: uzeti "Ideju" prirodnog plana ili svrhe istorije i njeno kretanje ka završnom ostva-

renju u postizanju globalnog građanskog jedinstva kao "usmeravanog kontinuiranog procesa predstavljanja kao sistema... onog što bi, u suprotnom, bila neplanirana konglomeracija ljudskih aktivnosti". Ovaj zadatak bi se ostvario praćenjem tog usmeravanja kod Grka, Rimljana, i istorije varvara u Evropi, i tako sve do današnjih dana, zajedno sa drugim poznatim istorijama, tako da "se može otkriti regulisan napredak u konstituciji država na našem kontinentu" koji bi imao univerzalne implikacije za sve druge nacije. Kant objašnjava da njegov cilj nije da zameni empirijsku istoriju sa univerzalnom, već da samo želi da ostavi u nasleđe kasnijim generacijama zabeležene različite doprinose, i štete načinjene cilju univerzalnog građanstva (Kant 1963: 25-26).

Ovaj ogled pruža nam široko značenje Kantove filozofije istorije, njegovih ideja kauzaliteta, teleologije, i općeg napretka čovečanstva kada ne ono uzdigne do upotrebe kritičkog i praktičnog razuma. Prethodni esej u istom časopisu, ipak, ima sasvim drugačiji oblik odgovora na pitanje koje su postavili njegovi čitaoci "Šta je prosvećenje?" Ovaj odgovor je direktan, i ako nije u potpunosti istinit:

"Prosvećenje je čovekovo oslobađanje od sopstvenog neizlečivog tutorstva. Tutorstvo je čovekova nesposobnost da iskoristi sopstveno razumevanje bez da bude vođen nekim drugim. Neizlečivo je ovo tutorstvo kada prouzrokuje laži, ne iz nedostatka razuma već iz nedostatka odluke i hrabrosti da se razum koristi bez vođenja drugim. *Sapere aude!* Imaj hrabrosti da koristiš sopstveni razum!-to je moto prosvećenja" (Kant 1963:3).

Slogan *sapere aude*, "usudi se da znaš", predstavlja, dakle, temelj Kantovog odgovora. Ovde se Kantov stav o granicama suprotstavlja onom što je prethodno naznačeno. Ovde prosvećenje prevazilazi granice. Sastoji se u prevazilaženju prepreka, kao što su lenjost ili kukavičluk, koje vode do toga da se knjizi ostavlja da proizvede razumevanje, kao pastir koji vodi svest, i lekar koji odlučuje o dijete. (Kant, da naznačimo, prikazuje podelu tri kritike na osnovu ovih primera). Prosvećenje je vrsta zrelosti. Ta zrelost se sastoji u odbacivanju "okova večnog tutorstva", oteľovljenog u "statutima i formulama", i uzimanju "neizvesnog hrabrog skoka preko najmanjeg jarka" čak i kada neko nije navikao na tako slobodan pokret (Kant 1963: 3-4). Štaviše, ovo prosvećenje će uslediti ako i najmanja sloboda postoji, sloboda opšte upotrebe razuma, to jest sloboda intelektualca pred čitaocima. Ipak, bezuslovna, jer je opšta upotreba razuma zasenjena ličnim ograničenjima, ograničenjima sopstvene upotrebe razuma u građanskoj pošti ili kancelariji. Čak i kada je najviše entuzijasta kod slobodne upotrebe razuma, Kant je spreman da prihvati ta nužna ograničenja.

Kantov odgovor na pitanje koje mu je postavio ovaj časopis u vezi je sa unutrašnjim krajem istorije upisanim u ljudsku prirodu. Kraj istorije je univerzalna građanska kultura i racionalno društvo, takoreći društvo koje ohrabruje slobodu prihvatanjem nužnosti sopstvenih ograničenja slobode. Takvo društvo ide od prosvećenih osoba ka slobodnoj opštoj upotrebi razuma. Sadašnje doba koje je takvu slobodu dopustilo samo kao mudrost suverena, prema Kantu (Kant 1963: 8) nije "prosvećeno doba"

nego "doba prosvetiteljstva". Ta kritička distinkcija dopušta afirmaciju primarnosti sadašnjeg, ali ostavlja teleologiju u kojoj je sadašnjost smeštena kao neophodni deo okrenut ka budućnosti. Za Kanta, sadašnjost nije doba koje će doći, takoreći, doba ostvarenja razuma koje bi pratilo svoje prolongirano slobodno javno izražavanje. Pre je to svitanje, doba u kojem postoji opšte buđenje mogućnosti razuma. Ako se ova dva eseja, objavljena u istom časopisu sa dva meseca razlike, zajedno pročitaju, neizbežan zaključak je da Kant određuje sadašnjost kao trenutak u napretku koji vodi ka ostvarenju univerzalnih ciljeva razvojem kritičkog razuma. Isti napredak koji zavisi od slobode i čini slobodu mogućom, ipak zahteva oprezno određenje neophodnih ograničenja slobode i razuma.

Problem slobode, granica i nužnosti u središtu je Fukoove interpretacije tog ogleada. Sada želim da kažem da je ova interpretacija moguća jedino ako se definicija prosvetljenja u perspektivi sadašnjosti razvede od teleološkog kretanja u kome su uhvaćeni događaji ljudske istorije, ako je moguće "Šta je prosvetiteljstvo?" razvesti od "Ideje za univerzalnu istoriju" i, uopštenije, od Kantove kritičke filozofije. Poslednji argument može da navede da je Fukoov stav unekoliko problematičan. Međutim, postoje dobri razlozi koji pokazuju da ovo nije slučaj, koji proizilaze iz poteškoća Kantovog stanovišta, te posebnosti Fukoove perspektive. Više je problematičan sam koncept "sadašnjosti" po sebi, na koji se Fuko oslanja da bi sačuvao poziciju za-prosvetljenje. Sa uskraćenim istorijskim vremenom unutrašnje teleologije, sledeći korak bi bio ponovno zamišljanje sadašnjosti izvan teleološke

strukture trenutka koje je vidljivo u odvojenim i međuzavisnim delovima.

Fuko: prosvetljenje i granice nužnosti

Na svom prvom predavanju na kursu na *College de France* 1983, Fuko govori (Foucault 1986b) da esej 0 prosvetljenju postavlja pitanje sadašnjosti na drugačiji način od Kantove šire filozofije istorije, zbog toga što se bavi oblikom u kojem je ostvarena istorija, i njenoj unutrašnjoj finalnosti. Zapravo, čini se da ovo predavanje stavlja u zagradu ili uklanja filozofiju istorije u kojoj je ideja prosvetljenja za-betonirana, ili u najmanju ruku dopušta postojanje te ideje kao nedovršene, i eventualno kao arhaične, logične. Ova idiosinkrazija stava naglašena je kada se Fukoovo predavanje okreće od eseja ka Kantovim razmatranjima pitanja "Postoji li stalni napredak ljudskog roda?", objavljenim četrnaest godina kasnije u *Konflikti između fakulteta* (Kant 1963:137-54).

U svom predavanju Fuko ukazuje (Foucault 1986b: 88-89) da je Kant prvi problematizovao značenje sadašnjosti zarad filozofske refleksije, da ostvari svoje stanovište kao dela "mi" koje odgovara pojedinačnom, savremenom, kulturnom skupu. "Ciljani" pravac ka sopstvenoj sadašnjosti karakteriše filozofiju i diskurs moderne i o modemu, po sebi jedinstven kulturni proces koji dolazi do samosvesti putem samoimenovanja (Foucault 1986b: 90). Na drugom mestu, Fuko ponovo naglašava odvajanje od zanimanja za prosvetljenje od sintetičke filozofije istorije, udubljene u potragu za poreklima 1 unutrašnjom teleologijom istorijskih procesa, kada reinterpretira Kantov problem kao "savreme-

nu stvarnost", sadašnjosti shvaćene ne u smislu totaliteta, niti budućeg dostignuća, već u specifičnoj razlici od onoga što je prethodilo (Foucault 1986i: 33-34). Prosvećivanje je, prema njemu (Foucault 1986i: 35), "izlaz" iz nezrelosti, fenomen čiji je deo čovečanstvo, ali i zadatak i obaveza za svakog pojedinca. Moguće je da prosvetiteljstvo postavlja tu savremenu stvarnost s obzirom na "unutrašnju teleologiju vremena", nastavlja Fuko, ali se radi i o odgovornosti pojedinca za proces prevazilaženja nezrelosti i tutorstva (Foucault 1986i: 38). Ono što izgleda najviše interesuje Fukoa u osvrtima na Kanta jeste oštrina s kojom potonje dovodi u središte prirodu sadašnjeg, otvorenu završenost sadašnjeg kao projekat i kao arenu individualnog i kolektivnog eksperimenta, ulogu kontigencije, događaja i igru nedefinisanog prostora slobode u oblikovanju budućnosti.

Očigledno je reč o tome u Fukoovom shvatanju Kantova odgovora na pitanje konstantnog napretka čovečanstva. Kantov odgovor je afirmativan, ali način na koji daje odgovor je ono što najviše zanima Fukoa. Kant traga za iskustvom ili događajem koji bi figurirao kao znak za ljudsku sklonost "da bude pokretač u sopstvenom napretku ka boljitku" (Kant 1963: 142). On nalazi istorijske znake u Francuskoj revoluciji, ne u značajnim delima ili zločinima čovečanstva već u stavovima posmatrača koji pokazuju "željno učestvovanje koje se graniči sa entuzijazmom" (Kant 1963: 144). Kant taj stav povezuje sa onim što shvata kao moralnu predispoziciju ljudske rase usmerene ka pripremi konstituisanja nacije koja ljudima predstavlja dobro, i ujedno je dobra te pravedna, i može da izbegne neprijatne ratove.

Postoji, ipak, nešto protivrečno, ili bar paradoksalno kod načina na koji je dat odgovor na pitanje napretka. Kant teži da potvrdi napredak pozivajući se na događaje koji poništavaju njegovu teleologiju. Teži da pokaže uređenu usmerenost istorije sredstvima najvećeg mogućeg događaja prekida, Revolucije! Upravo je to Fukoova poenta. O Kantovom dokazivanju kaže (Fuko 1986b: 91) da nije dovoljno prosto slediti "niti teleološke tkanine... neophodno je izolovati, unutar istorije, događaj koji bi imao vrednost kao znak". Ukratko, Fuko u Kantovom prikazivanju napretka nalazi nešto srodnije antiteleološkoj perspektivi svoje genealogije. Fukoova istorijska proučavanja izbegavaju teleologiju i potrebu za poreklima, i ostaju sumnjičava u vezi sa postojanjem nužnosti u istoriji. Kao takve, tačno je da Fukoove genealogije nisu mogle da budu udaljene od stanovišta o Kantu. Međutim, to ga ne sprečava da nađe u Kantovim istorijskim spisima element koji potvrđuje prvenstvo sadašnjosti, događaja, kontigentnog, i otuda moguće slobode. Prema tome, Kantovo stanovište ne sadrži unutrašnju napetost između teleološke istorije i Revolucije kao znaka napretka, što dopušta Fukou da napiše zanimljivo, mada neobično, štivo. Međutim, njegova genealoška perspektiva tom štivu daje značajnost.

Iz ove perspektive Fuko insistira da je nasleđe Kantove misli o prosvećenju, napretku, i Revoluciji drugačijeg redosleda negoli što je otelovljeno u njegove tri velike kritike. Dok ti sporedni tekstovi inaugurišu formu kritike, koja se ne zanima za uspostavljanje nužnih granica naše slobode, prosuđivanja ili znanja, niti uslova pod kojima su

prihvatljive upotrebe razuma. Pre nego što tragaju za nužnim i univerzalnim uslovima upotrebe razuma, ovi tekstovi pokazuju i najavljuju kritiku koju zanimaju granice savremenih oblika života i identiteta. Ta kritika sastoji se u razlikovanju onog stoje nužno i kontigentno, univerzalnog i pojedinačnog u savremenom životu. To je praktična i perspektivna aktivnost koja postavlja stalno prisutne i pokretne mogućnosti prekoračenja granica oblika života.

Samo je u tom smislu Fuko otkrio u Kantu pojavljivanje dve kritičke tradicije u modernoj filozofiji. Prvo je razlikovao "analitičnost istine" koja na sebe preuzima zadatak određivanja uslova pod kojima je znanje moguće, prihvatljivo i legitimno. "Analitičnost istine" slična je onome stoje u *Recima i stvarima* (Fuko 1986b: 96) objasnio kao "analitičnost ograničenosti": paradoksalnom predlogu po kome granice ljudske egzistencije ("Čoveka") oblikuju temelj istinitog znanja u naukama o čoveku. Ma kako bilo, Fuko kao drugo otkriva drugog, relativno nepoznatog, Kanta u tim očigledno sporednim tekstovima o istoriji i prosvetivanju. Iz toga je sledila "ontologija sadašnjosti, ontologija nas samih" koja ispituje "savremeno polje mogućeg iskustva" (Foucault 1986b: 96). Ne treba misliti, ipak, da Fuko ovde prosto postavlja jednu uz drugu "analitičnost istine" i "ontologiju sadašnjosti", kao nepovezane i divergentne komponente Kantove filozofske refleksije. To jest, Kantova dijagnoza sadašnjeg trenutka kao prosvetivanja, trenutka u kojem će "čovečanstvo upotrebiti razum, bez potčinjavanja bilo kojem autoritetu", čini nužnim određenje legitimne upotrebe razuma i kritike (Foucault 1986i: 37-38). Prema Fukou, analitičnost istine preduzeta u Kantove tri

kritike već pretpostavlja naše samo-konstituisanje unutar specifičnog istorijskog trenutka.

To bi se moglotumačiti kao prerada i proširivanje fundamentalnih problema koje je Fuko ranije otkrio u Kantovoj epistemologiji. On je dokazivao (Fuko 1970:318-22) da je ta epistemologija bila inherentno nestabilna jer je subjekt kao transcendentni uslov znanja već među različitim empirijskim objektima polja ispitivača. Kasnije, Fuko se ne zanima samo za Kantov subjekt znanja, već i za moralno-političke i estetske subjekte. Kroz ove subjekte Kant je video univerzalne uslove znanja, etički život i građanstvo, te prosuđivanje. Kako god, za Fukoa taj univerzalizam sadrži neku vrstu paradoksa: mogućnost traženja univerzalnih pravila koja bi usmeravala naša delanja, suđenja i razumevanje javlja se u posebnom trenutku, specifičnom, istorijski datom, mestu samokonstituisanja. Zaista, pokušaj prepoznavanja sebe kao univerzalnog subjekta može biti shvaćen kao poseban oblik etičke prakse, kako ističe Fuko u intervju 1983. Ovde je Kantova misao reinterpretirana kao oblik asketizma toliko da "uvodi još jedan način u našu tradiciju po čemu biće nije prosto dato nego je ustanovljeno u odnosu sa sobom" (Foucault 1986d: 372). Prosvetiteljstvo je drugi oblik asketizma.

Upravo se problemom samokonstituisanja Fuko služio da redefiniše svoj projekat u uvodu u istoriju seksualnosti, *Upotreba zadovoljstva* (1985: 6; cf. Poster 1989: 53-69). U tom uvodu, možemo da vidimo plod ponovnog određivanja njegovog kritičkog interesa navođenjem da je, nakon što je ispitao "igre istine" u povezanosti sa znanjem, i kas-

nije, moći, "osećao obavezu da prouči igre istine u vezi bića sa sobom i formiranju sebe kao subjekta". To je u saglasnosti sa mišljenjem, iznetim u delima o prosvetlavanju, o praktičnoj, istorijskoj kritici koju zanima analiziranje i rasvetljavanje granica pod kojima smo bili vođeni u konstituisanju nas kao subjekata znanja, kao moralnih subjekata, i kao subjekata unutar odnosa moći (Foucault 1986i: 47-49). Istorijsko-teorijski projekat Fukoovog razmatranja *O Kantu* implicira - a ostatak njegovog dela može poslužiti kao primer - da nije usmeren ka objektivnoj, komparativnoj nauci istorije, niti metafizičkoj filozofiji istorije kao putovanja čovečanstva ka višem cilju ili potrazi za povratkom izgubljenog prvobitnog stanja, već ka političkim i etičkim pitanjima iskrsljih *našim* umetanjem u pojedinačnu sadašnjost, 1 problemom delovanja u granicama koje određuju sadašnjost. Uistinu je ovo kritička teorija, ali ona koja stvara svoju kritiku institucija, praksi i oblika znanja, ne tako što postulira slavnu završnu tačku koja se gubi kako se pomeramo ka njoj, nego kao istorijska analiza onoga stoje savladivo i što nije u uslovima specifičnih identiteta i aktuelnih oblika života.

Da li je Fuko otišao dovoljno daleko sa svojom filozofijom istorije da odagna trajne posledice teleologije u određenju sadašnjosti? Pre nego što odgovorimo na ovo pitanje, valja se najpre zapitati ko su "mi" konstituisani u sadašnjosti u odnosima znanja i moći, i etičkih praksi bića. Kao odgovor, može se uočiti da su "mi" oni čija je ontologija sadašnjosti i koji su, prema tome, potčinjeni savremenim oblicima iskustva. Ipak, granice uključivanja i isključivanja ovde još nisu jasne: savremeno iskustvo celog ljudskog života svakako je neizmerno različito. Go-

voriti o "mi" uvek je neodređeno. Gde "mi" prestaje a počinje ono izvan njega? Za Fukoa (1986b: 89) ovo "mi" su oni koji "odgovaraju kulturnom skupu" karakterističnim za savremenost filozofa, to jest oni koji žive u posebnoj kulturi, i učestvuju u nekom razumevanju. Ako je to tačno, onda je sadašnjost posebna sadašnjost, sadašnjost za određenu zajednicu, sposobnu za primenjivanje određenog filozofskog etosa ili za usvajanje stava moderne. Čini se da je ovde problem postojanje raznovrsnih sadašnjosti i raznovrsnost verzija "mi" koji se ne vezuju u jedinstvenu stvarnost, bilo da se to zove "savremeno iskustvo", "moderna", "čovečanstvo" i tako dalje. Drugim recima, da bi se pratila Fukoova aneksija sadašnjosti iz teleologije istorijskog procesa i vremena, neophodno je raskinuti sa teleološkom koncepcijom same sadašnjosti kao jedinstva odvojenih ali međuzavisnih elemenata koji predstavljaju manifestacije istorijskog trenutka. Ako Kantovi eseji pomažu pri određivanju odnosa filozofije prema sadašnjosti, Fukoova predavanja o prosvetlavanju dovode u središte sam koncept sadašnjosti kao jedinstva međuzavisnih elemenata. Zbog toga je, rekao bih, sam koncept sadašnjosti kao ekvivalent ili surogat "modernom Zapadu" neodrživ. Ovo bi se javilo bar kao konzistentna implikacija njegovog stava prema prosvetlavanju.

Problem sadašnjosti verovatno je ono što Fuko otkriva kod Kanta: "Kuju razliku danas uvodi s obzirom na juče?" (Foucault 1986i: 34). Ovaj problem je, ipak, radikalno nepotpun ako se ne postave sledeća pitanja: koje danas i juče, i za koga? Genealogija stvara specifične rodove razlika, i tako ustanovljava istorijske serije. Te serije su, međutim,

O FUKOU

uvek rukovođene unutar specifičnih parametara i na posebnim nivoima i privremenostima. Odnos među serijama ne može biti sveden na sukcesivne momente koherentne serijama. Pre će biti da same veze stvaraju neku vrstu meta-serija. Ako je Fuko bio naveden da tvrdi da je *Nadzirati i kažnjavati* (Foucault 1977) formiralo "istoriju sadašnjosti", to je zbog toga što je sadašnjost shvatana sprečavanjem revolta protiv zatvora kao materijalnog instrumenta moći. On je govorio: "To da kazna uopšte i zatvor posebno pripadaju političkoj tehnologiji tela jeste lekcija koju sam naučio ne toliko iz istorije koliko iz sadašnjosti" (Foucault 1977: 30-31). Sadašnjost je, dakle, naprosto način borbe oko specifičnih instrumenata i diskursa moći, te načina samokonstituisanja. Ona ne može da bude arena za iscrpljujuće razumevanje jedinstvenog doba, epohe, trenutka, perioda ili društva, niti sadašnjost koja isključuje druga iskustva, borbe i načine samokonstituisanja.

Na nekoliko mesta, Fuko sebe određuje kao nekog ko misli u obliku refleksije pokrenutim "sporednim" tekstovima o Kantu, u srodničkim odnosima "od Hegela do Frankfurtske škole putem Ničea i Maksa Vebera" (Foucault 1986b: 96).⁶ Da li je ovo zaista slučaj s obzirom na Frankfurtsku školu? Ili je to primer nastavljanja intelektualne darežljivosti? Dok je Fuko i mogao da otkrije da je njegovo posmatranje problema prosvetćivanja i moderne bilo zajedničko sa Frankfurtskom školom, on je vrednuje i ophodi se prema njoj drugačije nego prema

nemačkoj kritičkoj teoriji i njenoj upotrebi veberijanske teme instrumentalne racionalizacije. Ta razlika naglašena je stepenom neshvatanja pristalica kritičke teorije, suočenih sa Fukoovom izjavom intelektualne naklonosti.

Da bismo to ilustrovali, razmotrimo Habermasovu komemoraciju Fukou, u kojoj on odgovara na kasnija predavanja o Kantu i prosvetćivanju. U ovom delu, Habermas navodi (Habermas 1989:176) da je Fuko ili uhvaćen u "produktivnoj kontradikciji" ili se konačno pomirio sa "filozofskim diskursom moderne". Produktivna kontradikcija je ova: sa jedne strane, Fuko se zalaže za "afirmativno" razumevanje uloge teorije prema sadašnjosti, i smešta se unutar tradicije prosvetiteljstva; sa druge, drži se kritike moderne i oblika znanja karakterističnih za nju. Habermas se ne miri sa Fukoovim interesovanjem za Kantovu filozofiju istorije s obzirom na njegovu raniju arheologiju formacije diskursa i genealogije odnosa moći. Habermas ne može da poveže ni ono što vidi kao Fukoovo novo omiljeno stanovište o prosvetiteljstvu, sa aporijama kognitivnog subjekta koje je otkrio kod Kanta, i sledeći ga, u naukama o čoveku, u kojima je samoreferentni subjekt, određen sopstvenom ograničenošću, opterećen zadatkom koji traži neograničene moći. Da li je sam Fuko bio uhvaćen u beskonačnu teorijsku zamku, veli Habermas, ili je konačno shvatio, podkraj života, da se mora pridružiti diskursu moderne kojeg je pokušao da razori?

⁶ U tekstu o Kangilemu (Foucault 1980) Fuko uspostavlja sličnu vezu koja uključuje hegelovce, Frankfurtsku školu, Lukača (Lukacs), Fojerbaha (Feuerbach), Ničea i Vebera i, zanimljivo, francuski pozitivizam od Kanta (Comte) pa do istoričara nauka dvadesetog stoleća: Koarea, Bašlara i Kangilema. Možemo primetiti da Habermas nedostaje na ovoj listi.

Habermasova kritika očigledno je ovde neodrživa. Fuko je težio da odvoji Kantovo razmatranje sadašnjosti od teleološke filozofije istorije u koju se ono umotalo. Njegovo zanimanje za Kantovu filozofiju istorije nije poput filozofskog opravdanja za pojavu sudbine još nezavršenog *prosvetiteljskog doba*, nego pokušaj da objasni šta prosvetiteljsko znači u određenom trenutku za određenu zajednicu koja učestvuje u oblicima socijalne i kulturne prakse. Prosvetiteljsko je višestrukost pokušaja da se prekorači izvan granica postavljenih razumu, i postupaka unutar te filozofije istorije. Zbilja, ne postoji ekvivalent koncepciji modernog društva u Fukoovoj genealogiji. Njegovi predmeti su istorijski oblici racionalnosti i njihovi zapisi unutar sistema ponašanja, ne samo kao karakteristike same sadašnjosti - modernog društva - koje je proizvod kulturne i društvene racionalizacije Zapada, kao što je Habermasova mešavina neoveberijanstva, neomarksizma, i neofunkcionalizma (Habermas 1984; 1987). Osim toga, suprotstavljanjem kritičke ontologije sadašnjosti Kantovoj analitičnosti istine, Fuko jasno ističe da nije odustao od prethodne karakterizacije Kantova oblika znanja i projekta koje je ono inaugurisalo u obličju nauka o čoveku. Nadalje, ako je Fuko povremeno bio naveden da se postavlja u liniju - i zaista francuske škole filozofije nauke (Foucault 1980) - sa kritičkom postprosvetiteljskom nemačkom tradicijom, to nije zbog beskrajnih na-

pada potonjih, koje je molio za prijem, nego zato što je to predstavljalo stalnu preokupaciju kritičkog ispitivanja oblika nauke, znanja i racionalnosti koji presecaju savremene društvene odnose i institucije, i problema moći i dominacije koje ti oblici stvaraju.⁷ Najzad, sumnjivo je da se Fuko može okarakterisati kao oštar kritičar koji teži da razori diskurs modernosti (te je stoga predstavnik postmoderne), posebno kad se uzme u obzir njegov skeptički stav prema sposobnosti objašnjavanja takvih koncepata, i njegove zamisli moderne ne kao perioda, već, sledeći Bodlera, kao stava.

Fukoova karakterizacija stava moderne ujedno je snažna i složena i previše jasno izražena u eseju "Šta je prosvetiteljsko?" da bi se ovde ponavljala. Ipak, ostaje jedna ključna tačka. Fuko primećuje (Foucault 1986i: 42-43) da oblik filozofskog ispitivanja koji "problematizuje odnose čoveka prema sadašnjosti" mora da odbije ono što naziva učenom prosvetiteljskom, da se bude za ili protiv prosvetiteljske. Pa ipak, on nastavlja sa opisivanjem pozicije moderne kao "granične pozicije". Ovde više nije pitanje granica koje zasnivaju istinito znanje (kao kod analitičnosti istine) već "praktične kritike koja uzima oblik mogućeg prestupa" (Foucault 1986i:45).

Budimo jasni oko Fukoovog stanovišta ovde: nije pitanje biti za ili protiv prosvetiteljske, za ili

⁷ U razgovoru sa Ruleom (Raulet) (Fuko 1984), on raspravlja značajnu temu preokupacije racionalnošću, naukom i znanjem u nemačkoj i francuskoj misli tokom određenog perioda u dvadesetom stoleću. Videti takođe: Foucault 1980d za alternativnu, ako ne i sličnu raspravu, gde Fuko definiše Kangilemovo nastojanje kao "istoriju istinorečivih govora, može se reći, govora koji motre nad sobom, ispravljaju sebe i rukovode sobom u radu samo-objašnjenja krunisanog poduhvatom 'izricanja istine'" (Foucault 1980: 56). Ovo može da stoji kao vrlo približni sažetak Fukoovog sopstvenog promišljanja racionalnosti.

protiv jedinstvenog i totalizirajućeg oblika razuma, već delovanja u granicama u skladu sa pozicijom moderne. To znači odvojiti kontigentno i jedinstveno od univerzalnog i nužnog. Prestup tako deluje u granicama koje su odredile načine postojanja, delovanja i mišljenja, tražeći stalno prisutnu mogućnost "neodređenog delovanja slobode" (Fuko 1986i: 46). Nije pitanje da se jednom za svagda raskine sa univerzalnim i totalnim oblicima razuma, već pitanje "eksperimentalnog" stava koji prelazi granice naših oblika racionalnosti. Prestup, dakle, nije preostali ekvivalent globalne emancipacije subjekta, već mogućnost ustajanja delovanjem kritike, izbor koji se javlja kroz pronicljivi istorijski i teorijski rad. Nikako ne srne da bude neko a priori koje bi izabralo prestup ili održavanje sadašnjeg *status quo*. To je oblik kritike koji se služi znanjem granica da bi ustanovio političke opcije bez propisivanja lekova.

Tema recipročne zavisnosti granica i prestupa predstavljena je u Fukoovoj misli rano kao i u njegovom eseju 1963. godine o Žoržu Bataju (Georges Bataille): "Granica i prestup duguju jedno drugom gustinu svog bića: nepostojanje granice koja apsolutno ne bi mogla da se prekorači; sujetu zbog prestupa koji bi prekoračio samo granicu iluzije ili senke" (Fuko 1998:64). Fukoove istorije nalaze se u takvom odnosu prema moderni, prosvetisanju i razumu. Njihov stav je istorijski, kritičan i eksperimentalan, označava krivudavu stazu u granicama u kojima je oblikovana sadašnjost zbog različitih modaliteta savremenog iskustva. Kao stoje problematično govoriti o zapadnom razumu ili moderni koja je univerzalna i totalna, jednako problematično je zamisliti da granice utvrđene u takvim uslovima

mogu zauvek da pređu u postmodernu. Pokušaji da se Fuko etiketira kao totalni kritičar moderne i racionalnosti ne liče ničemu više nego praznoj kutiji za dečje igračke. Ako Fuko zaista najavljuje postmodernu, to nije ni nov stav niti stav za novo - usvajanje oba stava rezolutno je moderno. Niti je to nova periodizacija sociokulturne evolucije. Umesto toga, Fukoova postmoderna mogla bi da bude zasnovana na neposlušnoj "problematizaciji" onoga što je istorijski dato.

Zaključak

Sintetičke filozofije istorije devetnaestog veka počivaju na pretpostavci teleološkog širenja prirodnih, racionalnih sposobnosti čovečanstva. Na primer, za Kanta istorija je polje evolucije sposobnosti razuma ka krajnjoj svrsi ili potpuno "racionalnom čoveku" koji živi u racionalnom političkom uređenju koje je sam stvorio. Ali u tim filozofijama istorije postoji dvostruka ambivalentnost ljudskog aktera. Prvo, istorija je stanje ljudske drame upravo zbog toga što i jeste i nije stvorena od strane ljudskih aktera. Zbilja, kretanje vremena u takvim filozofijama istorije zanimalo se ili za realizaciju ili za retardaciju sposobnosti u prilikama i preprekama postavljenih istorijom.

Drugo, i verovatno važnije, ostvarenje subjekta u istoriji pretpostavlja nužna ograničenja upotrebi osobina subjekta, pogotovo nužnih ograničenja slobode. Kantova teleološka filozofija istorije uporedo sa kritikom razuma predlaže ograničenja slobodi kao nužnim za ostvarenje univerzalnog građanskog društva.

Fukoovi radovi o Kantovoj filozofiji istorije teže da odvoje koncepciju prosvećivanja od teleološke istorije. To je ujedno i metodološki i perspektivni manevar. Metodološka implikacija Fukoove pozicije je potreba da se odstrane sve koncepcije razuma ili racionalnosti koje ih posmatraju kao karakteristike ili sposobnosti imanentne ljudskim akterima kroz istoriju. Za Fukoa, neophodno je odbaciti takvo shvatanje istorije, tako prožimajuće od devetnaestog veka, u značenju evolucije prirodnih osobina racionalnog subjekta kao društveno-istorijskog aktera. Nadalje, neophodno je zadržati opreznost oko svih pratećih tema takve istorije koje izražavaju prethodno navedenu ambivalentnost: onih o gubitku, represiji, deformaciji, otuđenju, i podeli sposobnosti osobina subjekta i njihovih obećanja o pomirenju, iskupljenju, transcendenciji, i emancipaciji. Samo raskid sa takvim temama otvara prostor za ono što bi se moglo nazvati "kritička istorija racionalnosti".

Takva pozicija nije ona o "smrti subjekta" pripisana Fukou od strane takvih kao što je Agneš Heller (Heller 1990: 24). Teško bi se mogao zamisliti filozof za koga je subjekt bio tako živ! To jest, ono što je odbačeno jeste romana o putovanju subjekta unutar filozofije istorije. Pretpostavka da se društveno-istorijski akteri mogu odrediti kao oni koji poseduju sposobnost razuma, i da je delovanje mehanizam putem kojeg se ostvaruju svrhe razu-

ma u svetu, vraća nas na potragu za scenama večite ljudske drame. Nasuprot, kritička istorija racionalnosti ne može otpočeti sa takvim stanovištem jer je zainteresovana za varijacije oblika posebnosti ljudi i njihovih sposobnosti u određenim društvenim, etičkim, i kulturnim uslovima. Takvi oblici posebnosti nisu nužno oblici subjekta, jedinstvenog bića obdarenog razumom, svešću, voljom i tako dalje.⁸ Pretpostaviti da oni jesu, značilo bi umanjiti glavni zadatak kritičke istorije racionalnosti, ispitivanje načina na koji takvi oblici specifikacije imaju određene diskurzivne uslove pretpostavljene i nužne različitim oblicima društvene, zakonske, političke i ekonomske prakse i tehnika.⁹

Postoji i suprotna perspektiva. Pre nego što postavljaju problem razuma i slobode u uslovima nužnih i univerzalnih ograničenja, Fukoova dela o prosvećivanju, i istorijska proučavanja, započinju sa stvarnim granicama racionalnosti i postupaka. Svrha nije traganje za univerzalnim uslovima koji čine mogućim govor i činjenje, i njihovo zatvaranje u temeljne moralne propise i epistemologije, već otkrivanje šta je moguće misliti, govoriti, i činiti u različitim kontigentnim uslovima. Ne može se reći da je sve moguće kao što bi iracionalisti ili slobodnjaci rekli, već je stvar u tome da uvek ostaje prostor kontigencije i slobode koji treba da bude određen unutar uslova iskustva i identiteta.

⁸ Videti Hirst, Woolley 1982: ch. 6; oni tvrde: "Oblici određenja individua postoje u svim društvima, no oni nisu neizostavno određeni kao individualni subjekti, kao jedinstveni entiteti koji koincidiraju sa odvojenim svestima i voljom" (Hirst, Woolley 1982:118).

⁹ Jedan, i samo jedan deo ovakvog zadatka je onaj kojim je Fuko načelno rukovođen u nastojanju da odredi predmet svog ukupnog rada: "Moj predmet... je bio da sačinim istoriju različitih načina pomoću kojih su, u našoj kulturi, ljudi učinjeni subjektima" (Foucault 1982:208).

Zadržati ovo stanovište bilo bi delikatno i oštro jer ono, kao "antihumanističko", ne zahteva odbacivanje svih predstava subjekta. Sa jedne strane, ono pokazuje *nužnost* predstava prava, slobode, dužnosti i obaveza pripisanih subjektu unutar određenih društvenih odnosa i diskursa. Usled toga, političke ideologije koje potežu norme i vrednosti povezane sa subjektom (npr. u diskursu o ljudskim pravima, demokratiji itd.) ne mogu se lako napustiti. Ako su koncepti i pretpostavke u vezi sa subjektom (ili sa ličnošću ili sa bićem) stvorene i određene u određenim društvenim vezama i, diskursima, onda se ne mogu lako izbrisati iz postojanja niti zakonski zabraniti. Predstave subjekta, osobe, bića, itd., nisu manje "stvarne" zbog posebnih uslova postojanja. Sa druge strane, ove predstave ne bi trebalo hipostazirati u nužne i nesavladive univerzalije ljudske egzistencije. Fukoova kritika sastoji se upravo u analizi koja teži da otkrije šta može biti nadmašeno i što više nije nužno. Iz takve pozicije, Helerina definicija subjekta (Heller 1990: 37) kao "idiosinkrazije interpretacije ljudskog iskustva u svetu i samoiskustva u uslovima moderne" pretpostavlja da su uslovi iskustva dati kao jedinstvo međuzavisnih elemenata kao manifestacije jedine sadašnjosti, to jest moderne. Čini mi se da je Fukoova poenta upravo suprotna. Ona je: samo putem dvostruke problematizacije aktera kao subjekta i sadašnjosti kao jedinstvene moderne može da se ustanovi horizont kritičke i efikasne istorije razuma - ili istorijske sociologije oblika racionalnosti.

Ključna implikacija Fukoovog kasnijeg rada o Kantu nalazi se u povratku pojmu prosvetavanja kao nezavisne, kritičke aktivnosti putem njene

identifikacije sa idealima razuma, bilo formalnog, stvarnog ili čak proceduralnog. Presecajući pretpostavke društveno-teorijske tradicije usmerene na subjekt, Fukoov rad smešta racionalnost ne u osobine aktera ili karakteristike radnji, već unutar diskurzivnih i praktičnih uslova delanja, koje različito zove kao "diskurzivne formacije", "režime istine", "igre istine", i odnosi "znanja-moći". To ima značajne implikacije za način na koji tumačimo centralnu istorijsko-sociološku ključnu tačku Veberovog pojma racionalnosti. Ako bismo zadržali ovaj pojam, on se ne bi mogao razumeti kao jedinstven u pogledu tipa društvenog delanja (kao ciljno-racionalno, ili komunikativno delanje). Niti se on može razumeti kao jedinstven proces koherentan ili konzistentan za sve specifične aspekte i slučajeve racionalizacije. Pojavljuje se razumevanje pluralnih, nejedinstvenih sistema racionalizacije, bez ikakve nužne koherencije između sebe, sa specifičnim uslovima postojanja koji se mogu analizirati. Stvar je u tome, a ne u teleologijama racionalnog subjekta ili racionalizacije, što obezbeđuje teren za kritičku istoriju racionalnosti.

Sa engleskog prevela Milana Bošković

Naslov izvornika: Mitchell Dean - *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, London: Routledge, str. 43-57.

LITERATURA:

- Beck, L. W. (1963) - "Introduction", to: I. Kant, *On History*, trans. L. W. Beck and E. L. Fackenheim, New York: Bobbs-Merrill.
- Condorcet, M. J. A. N. C. (1955) - *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, London.
- Dean, M. (1991) - *The Constitution of Poverty: toward a Genealogy of Liberal Governance*, London: Routledge.
- Dolar, M. (1991) - "The legacy of the enlightenment: Foucault and Lacan", *New Formations* 14:43-56.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. (1986) - "What is maturity? Habermas and Foucault on What is Enlightenment?", u: D. C. Hoy (ed.), *Foucault: a Critical Reader*, Oxford: Basic Blackwell.
- Falk, P. (1988) - "The past to come", *Economy and Society* 17,3:374-394.
- Foucault, M. (1970) - *The Order of Things: an Archeology of the Human Sciences*, London: Tavistock (videti: *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit, 1971).
- Foucault, M. (1977) - *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, London: Allen Lane.
- Foucault, M. (1980) - "Georges Canguilhem, philosopher of error", / & C 7:51 -62.
- Foucault, M. (1982) - "Afterword: the subject of power", u: H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1st edn, Brighton: Harvester, 208-226.
- Fuko, M. (1984) - "Strukturalizam i poststrukturalizam" (razgovor vodio Žerar Role), *Treći program*, br. 60, zima 1984, str. 152-176.
- Foucault, M. (1985) - *The History of Sexuality, vol. 2: the Use of Pleasure*, New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1986b) - "Kant on revolution and enlightenment", *Economy and Society*, 15,1:88-96.
- Foucault, M. (1986d) - On the genealogy of ethics: and overview of the work in progress", u: *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow, Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. (1986i) - "What is Enlightenment?", u: Paul Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin.
- Fuko, M. (1998) - "Uvod u prestup", *Reč*, god. 5, br. 45 (1998), str. 62-72.
- Gutting, G. (1989) - *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1984) - *The Theory of Communicative Action, vol. 7: Reason and the Rationalization of Society*, trans. T. McCarthy, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1988) - *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, Zagreb: Globus.

Habermas, J. (1989) - *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians Debate*, trans. and ed. S. W. Nichol森, Cambridge: Polity.

Habermas, J. (1987) - *The Theory of Communicative Action, vol. 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston: Beacon Press.

Halevy, E. (1927) - *The Growth of Philosophic Radicalism*, trans. M. Morris, London: Faber.

Heller, A. (1990) - "The death of the subject", *Thesis Eleven* 25:22-38.

Hirst, P. and Woolley, P. (1982) - *Social Relation and Human Attributes*, London: Tavistock.

Kant, I. (1963) - *On History*, trans. L. W. Beck, R. E. Anchor and E. L. Fackenheim, L. W. Beck (ed.), New York: Bobbs-Merrill.

Poster, M. (1989) - *Critical Theory and Poststructuralism*, Ithaca: Cornell University Press.

Richters, A. (1988) - "Modernity-postmodernity controversies: Habermas and Foucault", *Theory, Culture and Society* 5:611 -643.

Didije Eribon (Didier Eribon)

"NESTRPLJIVOST SLOBODE (Fuko i Habermas)

Američki komentatori pridaju veliki značaj debati Habermas-Fuko i ponašaju se kao da je bila značajna, ne samo Habermasu, već i Fukou. Međutim, kada pogledamo tekstove, veoma brzo zapazimo da je Habermas mnogo pisao o Fukou, a da je obrnuta situacija daleko od istine. Fuko nikada nije posvetio članke ili predavanja Habermasovom delu i pominje ga samo u retkim prilikama - i to uglavnom kada ga o tome pitaju u nekom intervjuu.

Međutim, priča sedaje Fukoodigrao odlučujuću ulogu u odluci Pola Vena da pozove Habermasa da održi niz predavanja na Kolež de Frans u martu 1983. Fuko je to lično rekao Habermasu, bar sudeći po onome što je Habermas u poverenju rekao Džejmsu Mileru (James Miller) (Miller 1993: 334). Dokumenti svedoče daje zvaničnu inicijativu za poziv pokrenuo Pol Ven. Procedura pozivanja nekog predavača na Kolež de Frans jeste sledeća: jedan od profesora upućuje pismeni zahtev dekanu, a onda on na sednici nastavno-naučnog veća

stavlja predlog na glasanje. To je samo formalnost i uglavnom se sve odvija bez ikakvih problema. I zaista, u arhivi Koleža nalazi se pismo Pola Vena od 30. septembra 1981, u kojem je iznet zahtev za pozivanje Habermasa: "Profesor Habermas je", piše Ven, "značajni predstavnik Frankfurtske škole i filozof od svetskog ugleda. On je uzduž i popreko promišljao marksizam, ali u tradiciji nemačke filozofije, sučeljujući ga sa Ničeom i sa društvenim naukama (...). Glavno Habermasovo delo, *Saznanje Un-teres*, prevedeno je na francuski, kao i mnoga druga njegova dela (...). Može se reći da ovaj mislilac koji seje razdor upravo zbog te svoje originalnosti kod nas još uvek ne nailazi na prijem koji zaslužuje".¹ Ali izveštaj sa sednice nastavno-naučnog veća od 29. novembra 1981. ukazuje i na to da je - izuzetno u ovom slučaju - bilo nekoliko glasova protiv.² Ostali predavači koji su pozvani tog dana podržani su jednoglasno, a naročito onaj koga je predložio Mišel Fuko: Leo Bersani, profesor francuske književnosti sa Berkli univerziteta.³

¹ Pismo Pola Vena dekanu Koleža de Frans, 30. septembar 1981.

² Izveštaj pokazuje da je tridesettroje glasalo za od četrdesettroje koji su glasali.

³ Upravo je Leo Bersani, koji je u to vreme bio šef katedre za francusku književnost, prvi put pozvao Fukoa na Berkli 1975. Kada je Leo Bersani 1982. došao u Pariz da bi održao taj niz predavanja, Fuko je u svom domu napravio mali prijem u njegovu čast. Za Habermasa to nije uradio.

0 FUKOU

Pitao sam Pola Vena o ovom događaju i evo njegovog odgovora: "Ja i samo ja sam pozvao Habermasa na Kolež, Fuko čak nije bio u toku".⁴ Ven precizira da mu je bila nepoznata čitava Habermasova intelektualna evolucija i da je, u stvari, poznavao samo njegove stare radove kao što je *Saznanje i interes*. Smatrao ga je naslednikom kritičke tradicije Frankfurtske škole ("mislilac koji unosi razdor"). Zato je bio zaprepašćen sadržajem predavanja. Kada je rekao Fukou koliko je zapanjen, ovaj mu je odgovorio: "Ne znam šta ti bi da ga pozoveš!"⁵

Fuko se nije udostojio da prisustvuje tim predavanjima, čak ni prvom. Bio je na Koležu tog jutra 7. marta. Došao je da se pozdravi sa Habermasom ušavši na vrata rezervisana za profesore, u dnu sale koja je bila krcata. Ali, iskoristio je gužvu koja je vladala pred početak predavanja, diskretno je nestao i otišao u svoju kancelariju.⁶

Sadržaj tih predavanja obuhvata prva četiri poglavlja knjige na kojoj je Habermas radio u tom trenutku, *Filozofski diskurs moderne* (Habermas 1988). Njihova meta su "postmodernizam" i želja, naročito nekih francuskih filozofa, da se prevaziđe "moderna", što će reći "zapadnjački racionalizam koji je od kraja XVIII veka na ovamo predstavljao horizont na kojem je moderno doba samo sebe tumačilo".⁷ Habermas se bavi i pokušajima, koje je nazvao

"anarhizujućim", da se razum podvrgne još radikalnijoj kritici kako bi se protresle njegove "gvozdene zidine". Ti su pokreti odbacivanja, kaže on, rođeni iz iscrpljenosti same moderne i od razdvajanja umetnosti od života, filozofije od životnog. A Habermas pledira da ne treba kriviti "kulturnu modernu", već "društvenu modernizaciju" i pritisak ekonomskih imperativa i dirigovanih intervencija države. Današnji zadatak filozofije, ali i politike, jeste da se bori za "promišljeno obnavljanje veza između moderne kulture i životne prakse". A to će omogućiti da se "društvena modernizacija uputi u različitim, nekapitalističkim smerovima". Ako ne bude tako pojaviće se opasnost od toga da nas iracionalizam još jednom odvede prema sutrašnjicama koje uzmiču. I onda Habermas poziva na neumoljivu osudu Ničea i ničeizma.

Fukoje bio iritiran i samim Habermasovim prisustvom, a još je više bio iritiran njime kao predavačem. Pol Ven se seća večere od 7. marta 1983:

"Fuko nije mogao da ne pozove Habermasa na večeru. I tako smo se okupili nas četvorica, četvrti je bio Danijel (Defer /Defert/). Razgovara se na engleskom. Razgovor, čiji je ton bio ledeno ućtiv, poče raspravom u kojoj je Habermas protestovao zbog ne znam više kakvog Miteranovog političkog stava iz te nedelje (...). A onda smo počeli da razgo-

⁴ Pismo Pola Vena autoru ovog teksta od 20. juna 1993.

⁵ *Ibid.*

⁶ Bio sam toga dana sa Fukoom: otišao sam po njega u kancelariju i zajedno smo ušli u amfiteatar. Nestao je nekoliko trenutaka kasnije rekavši mi da "ne želi da gubi vreme" i da me čeka u svojoj kancelariji.

⁷ Ovi su citati izvučeni iz otkucanog sinopsisa koji je deljen na Koležu na dan prvog predavanja.

varamo o filozofiji, i rascep je bio toliko očigledan da je na kraju, posle jedne Habermasove rečenice, Fuko napravio dramsku pauzu, okrenuo se prema njemu, osmehnuo se široko, pre bi se moglo reći proždrljivo i krvoločno nego prijatno, otkrivajući oba reda ajkulinih zuba i rekao: 'A možda sam ja anarhista?', sarkastično naglašavajući reč anarhista".⁸

Habermas se seća da je sa Fukoom razgovarao o nemačkom filmu i zaključuje da su im se ukusi radikalno razlikovali. Razgovarali su i o svojim filozofskim putevima⁹. Ali, očigledno je da među njima nije bilo strujanja. U članku koji je napisao povodom Fukoove smrti, Habermas se priseća tog susreta i pita se: "Možda ga nisam dobro razumeo?"¹⁰ Fuko se nesumnjivo ni malo nije potrudio po tom pitanju. Takođe nije neočekivano što, ne računajući tu kurtoaznu večeru i još jedan ili dva susreta, među njima nije bilo nikakve razmene, ni javne, ni privatne. Fuko nije imao nameru da učestvuje u dijalogu. Čak je hteo da ugrabi priliku da napadne Habermasa.

U to sam vreme bio novinar u *Liberasionu* i morao sam da napišem izveštaj o tim predavanjima. Hteo sam u zaključku da napišem kako sam se osećao nelagodno dok sam slušao tog nemačkog

filozofa. Vrteo sam i okretao tih nekoliko rečenica, ali nisam bio zadovoljan rezultatom. Rekao sam to Fukou, a onda je on zatražio da umesto mene napiše taj zaključak. On je, dakle, autor poslednjih nekoliko redova tog članka:

"Između dva rata, Frankfurtska škola je zabrinula institucionalnu filozofiju zato što je napravila zaokret prema savremenim političkim problemima. Juče i prekuče smo imali utisak da je Habermasov postupak obrnut: izravnati sve što se u oblasti politike, kulture, društva dešava izvan univerzitetskog prostora u skladu sa jednim etabliranim diskursom"¹¹.

Sučeljavajući na ovaj način Habermasa i Frankfurtsku školu, Fuko mu je pakosno vraćao milo za drago. U govoru iz 1980, koji je na francuskom objavljen 1981, Habermas je pozvao na odgovornost pravce koji kritikuju modernizam. Izdvojio je tri težnje: "premodernizam starih konzervativaca", "antimodernizam mladih konzervativaca" i "postmodernizam neokonzervativaca"¹². Evo kako je definisao "mlade konzervativce":

"Oni se pozivaju na položaje u moderni kako bi zasnovali nemilosrdni antimodernizam. Spontan

⁸ Pismo Pola Vena autoru, 20. jun 1993.

⁹ O načinu na koji je Habermas doživeo ove susrete, videti knjigu Džejmisa Milera (Miller 1993:338-339).

¹⁰ Jürgen Habermas, "Une fleche dans le coeur du temps present", *Critique*, avgust-septembar, 1986, str. 794-799. Ovaj je članak najpre objavljen na nemačkom 7. jula 1984. u listu *Jaz* (za srpski prevod v. Habermas 1986)

¹¹ Eribon 1983:33; članak je priređen posle prva dva predavanja, koja su održana 7. i 8. marta. Druga dva su održana 15. i 22. marta.

¹² Habermas 1981:966. Radi se o govoru koji je Habermas održao prilikom prijema nagrade Adorno grada Frankfurta, 11. septembra 1980.

varamo o filozofiji, i rascep je bio toliko očigledan daje na kraju, posle jedne Habermasove rečenice, Fuko napravio dramsku pauzu, okrenuo se prema njemu, osmehnuo se široko, pre bi se moglo reći proždrljivo i krvoločno nego prijatno, otkrivajući oba reda ajkulinih zuba i rekao: 'A možda sam ja anarhista?', sarkastično naglašavajući reč anarhista".⁸

Habermas se seća da je sa Fukoom razgovarao o nemačkom filmu i zaključuje da su im se ukusi radikalno razlikovali. Razgovarali su i o svojim filozofskim putevima⁹. Ali, očigledno je da među njima nije bilo strujanja. U članku koji je napisao povodom Fukoove smrti, Habermas se priseća tog susreta i pita se: "Možda ga nisam dobro razumeo?"¹⁰ Fuko se nesumnjivo ni malo nije potrudio po tom pitanju. Takođe nije neočekivano što, ne računajući tu kurtoaznu večeru i još jedan ili dva susreta, među njima nije bilo nikakve razmene, ni javne, ni privatne. Fuko nije imao nameru da učestvuje u dijalogu. Čak je hteo da ugrabi priliku da napadne Habermasa.

U to sam vreme bio novinar u *Liberasionu* i morao sam da napišem izveštaj o tim predavanjima. Hteo sam u zaključku da napišem kako sam se osećao nelagodno dok sam slušao tog nemačkog

filozofa. Vrteo sam i okretao tih nekoliko rečenica, ali nisam bio zadovoljan rezultatom. Rekao sam to Fukou, a onda je on zatražio da umesto mene napiše taj zaključak. On je, dakle, autor poslednjih nekoliko redova tog članka:

"Između dva rata, Frankfurtska škola je zabrinula institucionalnu filozofiju zato što je napravila zaokret prema savremenim političkim problemima. Juče i prekuče smo imali utisak da je Habermasov postupak obrnut: izravnati sve što se u oblasti politike, kulture, društva dešava izvan univerzitetskog prostora u skladu sa jednim etabliranim diskursom".

Sučeljavajući na ovaj način Habermasa i Frankfurtsku školu, Fuko mu je pakosno vraćao milo za drago. U govoru iz 1980, koji je na francuskom objavljen 1981, Habermas je pozvao na odgovornost pravce koji kritikuju modernizam. Izdvojio je tri težnje: "premodernizam starih konzervativaca", "antimodernizam mladih konzervativaca" i "postmodernizam neokonzervativaca"¹². Evo kako je definisao "mlade konzervativce":

"Oni se pozivaju na položaje u moderni kako bi zasnovali nemilosrdni antimodernizam. Sponatnim

⁸ Pismo Pola Vena autoru, 20. jun 1993.

⁹ O načinu na koji je Habermas doživeo ove susrete, videti knjigu Džejmisa Milera (Miller 1993:338-339).

¹⁰ Jürgen Habermas, "Une fleche dans le coeur du temps present", *Critique*, avgust-septembar, 1986, str. 794-799. Ovaj je članak najpre objavljen na nemačkom 7. jula 1984. u listu *Jaz* (za srpski prevod v. Habermas 1986)

¹¹ Eribon 1983:33; članak je priređen posle prva dva predavanja, koja su održana 7. i 8. marta. Druga dva su održana 15. i 22. marta.

¹² Habermas 1981:966. Radi se o govoru koji je Habermas održao prilikom prijema nagrade Adorno grada Frankfurta, 11. septembra 1980.

0 FUKOU

silama mašte, subjektivnog iskustva, osećajnosti, pripisuju jednu daleku i arhaičnu osnovu, na manihejski način razumu suprotstavljaju princip koji može samo da bude prizvan, bilo da se radi o volji za moć, o suverenosti bića ili o dionizijskoj poetskoj sili" (Habermas 1981:966).

A evo i nastavka:

"U Francuskoj ta težnja ide od Žorža Bataja (Georges Bataille) do Deride, preko Fukoa. Iz svih njih isijava duh Ničea koji je ponovo otkriven sedamdesetih godina" (Habermas 1981:966).

Zapazićemo da je pozivanje na sedamdesete godine kao na epohu ponovnog otkrivanja Ničea u najmanju ruku čudno. Žorž Bataj je umro 1963, njegova knjiga o Ničeu potiče iz 1943, i već je tridesetih godina bio posvetio nekoliko značajnih tekstova svom omiljenom autoru. Što se tiče *Istorije ludila*, na koju Habermas ovde veoma jasno aludira ("dionizijska poetska sila"), priređena je, kao što smo videli, između 1956. i 1960, a objavljena je 1961. Ali, ovakva izvrtanja hronologije manje su značajna od Habermasove zatvorenosti u nemački kontekst, u kojem se svako pozivanje na Ničea smatra sumnjivim i uvek se pilepljuje za konzervativce.

Kao što zapaža Pjer Burdije (Pierre Bourdieu): od zemlje do zemlje "tekstovi cirkulišu bez svog konteksta; ne nose sa sobom prostor koji ih je proizveo", a to je "generator neverovatnih nesporazuma". Burdije za primer uzima upravo odnos prema Ničeu i suprotnosti između Fukoa i Habermasa:

"Pre nego što se, sa nekim Nemcima, smerno zabrinemo zbog toga što su neki francuski filozofi (Fuko, Delez /Deleuze/...) upotrebili Ničea, trebalo bi da razumemo kakvu je funkciju Niče - a koji Niče? onaj iz *Genealogije morala* kod Fukoa - mogao da ispuni u jednom filozofskom prostoru u kojem je dominirao subjektivističko-spiritualistički egzistencijalizam sa podrškom univerziteta (...). Na taj je način, kroz napor da jednom anistorijskom racionalizmu suprotstavi istorijsku nauku istorijskih razloga (sa idejom "genealogije" i pojmom kao što je *epistema*), Fuko mogao da doprinese nečemu što bi, viđeno iz Nemačke u kojoj Niče ima posve drugačije značenje, moglo da izgleda kao *restauracija iracionalizma*, a Habermas je na suprotstavljanju iracionalizmu izradio svoj filozofski projekat" (Bourdieu 1990:1-10).

Otuda neophodnost, podvlači Burdije, da se, kao preduslov za svaku raspravu, uzme u obzir "učinak prizme kroz koju se prelamaju, i po pitanju proizvodnje kao i po pitanju recepcije, nacionalni intelektualni prostori i kategorije percepcije koje oni nameću i ulivaju".

Treba se složiti: možda bi neki ozbiljniji Habermasov pokušaj da razume francusku misao, da uđe u Fukoove razloge, doprineo tome da debata koju je hteo da započne bude plodnija, ili bar moguća. Ali Fuko, koji je bez sumnje pročitao taj članak u reviji *Kritik*, mora da je zaključio da takve klevete stavljaju tačku na raspravu čak i pre nego što je počela.

Dva duga poglavlja posvećena Fukou u *Filozofskom diskursu moderne* iz 1985. pokušavaju da

pronađu bolje argumente (Habermas 1988). Ali, u osnovi, izlaganje je ostalo potpuno isto i izražava toliko nerazumevanje da je malo verovatno da bi Fuko, da je mogao da pročita ti knjigu (umro je pre nego što se pojavila), osetio želju da nadugačko odgovori i da započne dijalog u okviru koji je postavio Habermas, toliko je ta problematika udaljena od njegovih teorijskih interesovanja¹³.

Postoji razlog za to što debata između Fukoa i Habermasa nije mogla da se odigra. Taj razlog je što je Fuko bio, ako smemo tako da kažemo, u kandžama svoje prošlosti. Kritika koju su mu upućivali neki Nemci, a među njima i Habermas, velikim se delom sastojala od zamerki što želi da iza oblika racionalnosti pronađe iskonska, "arhaična" iskustva, kao što je ludilo. Ali Fuko je odavno prekinuo tu ontološku potragu koja je prožimala *Istoriju ludila* i koja je snažno izražena u predgovoru iz 1960. Fuko je unapred insistirao na istorijsko-kritičkom postupku koji je *takođe* bio njegov kada je pisao *Folie et deraison*, i koji je jedini opstao i u njegovim poslednjim radovima, bar od *Nadzirati i kažnjavati*. Kada Habermas 1980. govori o Fukoovom oduševljenju "dionizijskom poetskom silom", može se reći i da jeste i da nije u pravu; to je bilo tačno, ali više nije. S obzirom na to da je razmatrao Fukoovo delo bez ikakvog obzira za tu vremensku razliku i da je čitao sve Fukoove tekstove kao da njihov autor još uvek prihvata sve njihove pove-

zanosti i korelacije, Habermas je mogao samo da učvrsti Fukoov neprijateljski i odbojan stav. Kako bi Fuko mogao da suprotstavi Habermasovim kritikama ono što je radio i mislio, kada je Habermas kritikovao upravo ono što on više nije radio, nije mislio i čega se odavno odrekao?

Fukoov se animozitet može objasniti i činjenicom da je imao utisak kako u zaokretima Habermasove misli od sedamdesetih godina na ovamo nastaje sve ono čemu se suprotstavljao i iz tog se suprotstavljanja filozofski izgradio. "Teorija komunikacionog delanja" koju je Habermas razvio od svog "lingvističkog zaokreta" izgledala mu je kao povlađivanje dnevnom ukusu starih trabanata univerzitetske filozofije. Ideja o analizi uslova u kojima se može ostvariti entitet "idealne reči" koji pretpostavljaju sve upotrebe jezika, izgledala mu je kao povratak na esencijalistički način mišljenja, odsečen od realnih praksi, kao povratak na utopiju o jednom blistavom svetu bez priključaka sa realnim svetom. Upravo je iz prekida sa takvim tipom filozofija apstraktnog univerzalnog Fuko izveo svoju "analitiku moći". U tom smislu debata nije bila potrebna: sve što je Fuko pisao predstavljalo je opovrgavanje onoga što je Habermas gurao napred. Njegova iritiranost onime što je smatrao vraćanjem na najtradicionalniju misao bila je još jača zbog toga što gaje već neko vreme veoma zanimala Frankfurtska škola, u kojoj je otkrivao upravo obrnuti pokret.

¹³ O nemogućnosti ove debate usled prevelike udaljenosti ovih problematika, a i da biste se upoznali sa odličnim izlaganjem o ovim problematikama, videti Huberta Dreyfusa i Paula Rabinowa, "Qu'est-ce que la maturité? Habermas, Foucault et les Lumières" (Dreyfus, Rabinow 1989). Ovaj se članak može pronaći i u specijalnom broju revije *Kritik* posvećenom Fukou, avgust-septembar 1986, str. 857-872.

U izlaganju koje je podneo pred Francuskim filozofskim društvom u maju 1978. - prvom od njegovih tekstova posvećenih Kantovom tekstu "Šta je prosvetiteljstvo?" - tvrdio je da je u Francuskoj došao trenutak kada se "taj problem *Aufklärung* može nanovo smatrati veoma bliskim zahvaljujući radovima Frankfurtske škole" (Foucault 1990: 43). Nešto dalje je govorio o tom "problemu koji nas gura u bratski zagrljaj sa Frankfurtskom školom..." (Foucault 1990:45).

Ta objava intelektualnog bratstva iz 1978. dovodi do niza tekstova u kojima Fuko podvlači tu duboku naklonost, poklapanje svog postupka sa teorijskim pokušajima tog pravca nemačke filozofije. Nekoliki su prevodi sredinom sedamdesetih godina skrenuli pažnju francuske intelektualne sredine na Adorna i Horkhajmera (Horkheimer). Fuko je počeo strastveno da čita te stare knjige u kojima je otkrivao probleme oko kojih se njegov rad neprestano vrteo¹⁴. Bez sumnje je počeo da obraća pažnju na taj pokret i pre tih prevoda, kada je pisao *Nadzirati i kažnjavati*. U razgovorima sa Dučom Trombadorijem (Ducio Trombadori) iz 1978. Fuko zaista kaže da se zainteresovao za Frankfurtsku školu pošto je pročitao "knjigu o mehanizmima kažnjavanja, koju je napisao Kirhajmer (Kircheimer) u Sjedinjenim Državama", i naziva to delo "izuzetnim" (Trombadori 1981)¹⁵.

Fuko se poziva na knjigu koju je 1939. u Nju-jorku objavio Institut za društvena istraživanja i koju su potpisali Georg Ruše (Georg Rusche) i Oto Kirhajmer. Istorija tog dela pod nazivom *Punishment and Social Structures*, prilično je složena. Polazna tačka mu je jedan obiman rukopis Georga Rušea pod nazivom *Marche du travail et droit penal*, koji je nastao kao rezultat istraživanja koje je subvencionisao Institut tridesetih godina. Institut je pozvao kriminologe radi ekspertize i oni su predložili neke izmene. Pošto je Georg Ruše emigrirao u Palestinu, taj je zadatak dodeljen Otu Kirhajmeru koji je procenio da je potrebno preraditi tekst u većoj meri. To je dovelo do spora oko autorskih prava. Uvod i poglavlje o XX veku u potpunosti pripadaju Kirhajmeru. Izgleda da je Maks Horkhajmer smatrao tu knjigu delom od nevelikog značaja¹⁶.

U *Nadzirati i kažnjavati* (Foucault 1975; Fuko 1997) Fuko sa toplinom komentariše "veliku knjigu Rušea i Kirhajmera" u kojoj možemo, kaže on, "naći izvestan broj suštinskih repera" i, na prvom mestu, analizu konkretnih kaznenih sistema kao "društvenih pojava o kojima ne mogu da nas izveste samo pravni okviri društva i njegovi etički izbori". "U tom su smislu", kaže Fuko, "Ruše i Kirhajmer doveli u vezu različite kaznene režime i proizvodne sisteme u kojima su se očitovali". Fuko, međutim,

¹⁴ *Dijalektika prosvetiteljstva* Teodora Adorna i Maksa Horkhajmera prevedena je na francuski 1974. (Gallimard), *Pomračenje uma M. Horkhajmera* takođe 1974. (Payot), a Adornova *Negativna dijalektika* 1978. (Payot). Knjiga Martina Džeja (Martin Jay) o Frankfurtskoj školi, koju je Fuko pažljivo pročitao, objavljena je na francuskom 1977. (Jay 1977).

¹⁵ Citiram originalni francuski tekst skinut sa trake.

¹⁶ Sve ove podatke izvlačim iz knjige Rolfa Vigeršausa (Rolf Wiggershaus) (Wiggershaus 1993:220-221); uopšteno o Otu Kirhajmeru, str. 217-223.

pravi otklon od te "strog korelacije" kojoj bi, kaže, "bez sumnje imalo što-šta da se zameri". Očigledno je da te "zamerke" proizilaze iz Fukoovog odnosa prema marksizmu. U jednom intervjuu iz 1978. Fuko suprotstavlja analizu "ekonomističkog tipa", kojoj pribegavaju "odlični nemački istoričari i sociolozi Frankfurtske škole", sopstvenoj analizi u terminima disciplinarnih tehnologija (Fuko 1988: 108). Druga tema koja je zadržala Fukoovu pažnju na knjizi Rušea i Kirhajmera jeste ideja da "kaznene sisteme u našim društvima treba razmatrati u okviru 'političke ekonomije'tela" (Fuko 1997:31).

Pošto ju je Horkhajmer potcenio, knjiga je doživela rehabilitaciju kroz Fukoa. Ali njegovo interesovanje za Frankfurtsku školu uskoro će se proširiti na čitav taj pravac. O tome svedoče brojni intervjui, naročito razgovori sa Dučom Trombadorijem, i jedan intervju Žerara Rolea (Gerard Raulet) iz 1983 (Fuko 1984b). U tim razgovorima Fuko primećuje da je Francuska gotovo ignorisala Frankfurtsku školu isto kao stoje ignorisala "pravac veberovske misli": "Dok sam ja bio student, mogu Vas uveriti, ni jedan jedini put nisam bio čuo za ime frankfurtske škole od ijednog mog profesora" (Fuko 1984b: 159). Fuko tada počinje da žali što se nije dogodio susret između francuske filozofije i Frankfurtske škole, susret koji je mogao da se odigra na preseku istorije nauka i na "pitanju istorije racionalnosti".

Ovu temu razvija u predgovoru koji piše 1978. za američko izdanje knjige Žorža Kangilema (Georges Canguilhem) *Le Normal et le pathologique*. Čitav početak teksta ispunjenje njegovim razmišljanjem na temu *Aufklärung*. Sudbina tog pitanja u Francuskoj, kaže on, veoma se razlikuje od njegove sudbine u Nemačkoj. "Nemačka ga je filozofija oblikovala kroz istorijsko i političko promišljanje društva", dok je u Francuskoj "istorija nauka poslužila kao oslonac" tom filozofskom pitanju. Fuko, dakle, može da napiše:

"Kad bi trebalo da izvan Francuske potražimo nešto što odgovara radu Kavajea (Cavaillès), Koarea (Koyre) i Kangilema, bez sumnje bismo ga pronašli u Frankfurtskoj školi (...). U istoriji nauka u Francuskoj, kao i u nemačkoj kritičkoj teoriji, u suštini se radi o proučavanju razuma čija strukturalna autonomija u sebi nosi istoriju dogmatizama i despotizama. Razuma koji, shodno tome, postiže učinak oslobađanja samo pod uslovom da uspe da se oslobodi samog sebe"⁷.

Ne trebase, dakle, iznenaditi, dodaje Fuko, zbog centralnog mesta koje u savremenim intelektualnim debatama u Francuskoj zauzima istorija nauka i "naročiti oblik koji joj je dao Ž. Kangilem", u meri u kojoj je pitanje prosvetiteljstva, što će reći pitanje sadašnjeg trenutka i njegovih značenja, više nego ikada na dnevnom redu:

17 Foucault 1978: IX-XX; ovaj se predgovor pojavio na francuskom sa ispravkama koje je načinio Fuko pred samu smrt - to je bez sumnje poslednji tekst koji je imao vremena da ponovo vidi pre objavljivanja - pod naslovom: "La vie: l'expérience, la science" (Foucault 1985:3-14). Poređenje ovih dvaju verzija mnogo govori o evoluciji Fukoove misli u poslednjim godinama života.

0 FUKOU

"Posle dva veka *Aufklärung* se vraća: i to ne kao način na koji će Zapad postati svestan svojih aktuelnih mogućnosti i sloboda koje su mu na raspolaganju, već kao način da se zapita o svojim ograničenjima i o moćima koje je zloupotrebio. Razum kao despotska prosvećenost" (Foucault 1978: IX-XX)¹⁸.

Ali ta istosmernost, ta bliskost koju Fuko uspostavlja između francuskog istraživanja u istoriji nauka i kritičke teorije nije urodila istinskim susretom. Fuko zbog toga žali utoliko više što bi, kako kaže, da se ranije upoznao sa Frankfurtskom školom, izbegao "mnoge gluposti" koje je izgovorio i "mnoga skretanja" koja je načinio sledeći sopstveni put. U razgovorima sa Trombadorijem izražava se u gotovo identičnim terminima:

"Kada priznajem sve te zasluge Frankfurtske škole, činim to sa grizom savesti onoga koji je to morao da pročita ranije, koji žali što to nije ranije učinio i koji sebi kaže sa izvesnim kolebanjem: da sam pročitao ova dela, mnoge stvari ne bih rekao, mnoge greške ne bih načinio, bio bih pošteđen velikog rada, ali i uskraćen za nešto zadovoljstva, jer, da sam ih pročitao veoma mlad, možda bih bio toliko zaveden da ne bih radio ništa drugo već bih samo njih komentarisao. Ti retrospektivni uticaji, ti ljudi koji su mogli da na vas imaju ogroman uticaj i koje ste otkrili tek u godinama kada ste taj uticaj

mogli da podnesete, čovek jednostavno ne zna da li da se zbog toga raduje ili da očajava".

Kakva je, dakle, priroda tog "ogromnog uticaja"? Frankfurtska škola je, kaže Fuko, postavila "suštinski problem", a to je problem "učinaka moći koji su povezani sa vršenjem racionalnosti" koja se istorijski i geografski kovala na Zapadu počev od XVI veka. Ekonomska, društvena, istorijska, kulturna, naučna sudbina zapadnih naroda duboko je povezana sa pribegavanjem tom obliku racionalnosti.

"Ali", dodaje on, "kako razdvojiti tu racionalnost od mehanizama, procedura, tehnika, učinaka moći koji je prate i koju podnosimo toliko loše kao da je oblik represije svojstven kapitalističkim i možda socijalističkim društvima? Zar ne bismo iz toga mogli da zaključimo da se obećanje *Aufklärunga* da će dosegnuti slobodu vežbanjem razuma preokrenulo u vežbanje razuma koje sve manje i manje obećava slobodu? Suštinski problem. Problem u kojem se svi praćakamo. Želim da kažem da je Frankfurtska škola veoma neočekivano, veoma jasno formulisala probleme koji su naši" (Trombadori 1981)¹⁹.

Fuko ipak zamera Frankfurtskoj školi da je ostala zatvorena u tradicionalnu koncepciju "subjekta", koja je i "filozofski zastarela" i prepuna "marksističkog humanizma". Ta se dvostruka fili-

¹⁸ Tekst je osetno drugačiji u *Revue de metaphysique et de morale*: "Dva veka po svom pojavljivanju, *Aufklärung* se vraća: i to istovremeno kao način na koji će Zapad postati svestan svojih aktuelnih mogućnosti i sloboda koje su mu na raspolaganju, i kao način na koji će se zapitati o svojim ograničenjima i o moćima kojima se koristio. Razum kao despotizam i kao svetlost" (Foucault 1985:7).

¹⁹ Ovde citiram originalnu transkripciju na francuskom.

jacija nalazi u srcu njene problematike koja represiju i otuđenje - koji obogaljuju čoveka i udaljuju ga od njegove suštine - suprotstavlja projektu oslobođenja, razotuđenja, koji vraća čoveka njegovoj prirodi:

"Ne mislim da je Frankfurtska škola u stanju da na bilo koji način prizna da ono što trebamo da radimo, nije da pronađemo svoj izgubljeni identitet, da oslobodimo svoju utamničenu prirodu, da pokrenemo svoju suštinu, već da idemo prema nečemu sasvim drugačijem. Tu se vrtimo oko jedne Marksove rečenice: čovek proizvodi čoveka. Kako da je razumemo? Za mene ono što treba da se proizvede nije sam čovek onakav kakvog ga je priroda nacrtala i kakvim ga je njegova suština opisala, već moramo da proizvedemo nešto što uopšte ne postoji i nemamo pojma šta bi to moglo da bude" (Trombadori 1981).

Fuko upućuje još jednu zamerku predstavnicima "kritičke teorije": što su se veoma malo bavili "istorijom u punom smislu":

"Pozivali su se na jednu gotovu istoriju, koju su mogli da pronađu već napisanu, provereno autentičnu, koju su potvrdili brojni dobri istoričari, prilično marksistički nastrojeni, dodelivši sebi zadatak da tu istoriju uzmu u obzir kako bi od nje načinili neku vrstu eksplikativnog zaleđa".

Fuko grabi i priliku da odgovori na neke polemičke strele koje su mu upućene:

"Kažu da sam poricatelj istorije. I Sartr to kaže. A ja bih rekao: oni nisu poricatelji istorije, ovi su gutači istorije, gutaju je gotovu, onakvu kakvu su je istoričari za njih sažvakali. U tome je moja greška, to je sigurno [...]. Nikada se nisam zadovoljavao radovima drugih istoričara. Čak i kada se pozivam na njih, uvek sam držao do sopstvene istorijske analize stvari. Želeo sam da sâm stvaram istoriju" (Trombadori 1981)²⁰

Taj intervju iz 1978. bio je ugovoren sa novinarom komunističkog dnevnika *L'Unita*, što objašnjava neke opaske i neke pregibe. U sasvim drugačijem kontekstu, Fuko se, odgovarajući na pitanja Huberta Drajfusa i Pola Rabinova, na drugačijoj osnovi distancira od Frankfurtske škole, kojoj ipak odaje priznanje:

"Treba li suditi razumu? Po mom mišljenju ništa ne bi moglo biti sterilnije od toga. Najpre zato što prostor koji treba pokriti nema ništa sa krivicom ili nevinošću. Zatim zato što je apsurdno upućivati na razum kao na entitet suprotan ne-razumu. Konačno, zato što bi nas takav proces osudio na to da igramo proizvoljnu i dosadnu ulogu racionaliste ili iracionaliste.

²⁰ Ovo pojašnjenje rasvetljuje Fukoove reči iz jednog intervju iz 1983, "A propos des faiseurs d'histoire". Fuko verovatno ima na umu Frankfurtsku školu (između ostalih) kada izjavljuje da daje filozofsko promišljanje već dugo išlo da "traži u čitanju istorijskih dela materijal koji je smatran "sirovim" i samim tim 'tačnim". Fuko propoveda obrnuti stav: "Treba sami da obavimo posao; treba sići na dno rudnika" (Foucault 1983a: 22)

O FUKOU

Hoćemo li pokušati da analiziramo taj tip racionalizma koji je naizgled svojstven našoj modernoj kulturi i koji svoje sidrište nalazi u *Aufklärungul* Takav je bio pristup nekih pripadnika Frankfurtske škole. Moj cilj, međutim, nije da načinjem raspravu o njihovim delima, koja su ipak važna i dragocena, moj je cilj da predložim drugačiji modus analize odnosa između racionalizacije i moći.

Bez sumnje je mudrije ne razmatrati globalno racionalizaciju društva ili kulture, već analizirati proces kroz razne oblasti od kojih svaka upućuje na neko suštinsko iskustvo: ludilo, bolest, smrt, zločin, seksualnost, itd." (Foucault 1984a: 300).

U intervjuu sa Žerarom Roleom iz 1983, Fuko se vraća na ovo pitanje i nastoji da suprotstavi Habermasa "kritičkoj teoriji" Frankfurtske škole²¹:

"Verujem da povika, koju smo često slušali, protiv svake kritike razuma ili svakog kritičkog istraživanja o istoriji racionalnosti (bilo da prihvatate racionalnost, bilo da padate u iracionalizam) nastaje iz shvatanja da nije moguće racionalno

kritikovati racionalnost, ili pisati racionalnu istoriju svih grananja i svih račvanja, istoriju koja pripada razumu. Ali, verujem da se od Maksa Vebera u Frankfurtskoj školi i kod mnogih istoričara nauka, kao što je Kangilem, radilo o izolovanju jednog oblika racionalnosti koji je proglašen dominantnim i kojem je dat status razuma, a sve kako bi od toga napravili nešto što izgleda kao jedan od mogućih oblika delovanja racionalnosti"²².

Nešto dalje Žerar Role ispituje Fukoa o Habermasovoj kritici "postmodernog" pravca. Fuko se iznenađuje: "Šta nazivamo post-modernizmom? Nisam u toku" (Fuko 1984b: 165). Možda bismo pogrešili kada bismo ovu izjavu smatrali čisto polemičkom. Sigurno je da je Fuko veoma dobro znao šta pokriva etiketa "postmodernizma", u svakom slučaju staje pokrivala u Habermasovoj tematici. Ali istina je da taj pojam, osim retkih izuzetaka, nikada nije upotrebljen u Francuskoj. A i Fukoovo iznenađenje samo je delimično hinjeno. Evo kako on to objašnjava:

21 Treba zapaziti da Habermas kritikuje Adorna i Horkhajmera u *Filozofskom diskursu moderne*. Dobro je zapazio srodnost njihovog postupka sa Fukoovim.

22 Foucault 1983b: 201. (Ovo je prevod navoda na francuskom, koje je Eribon preveo sa engleskog. U srpskom prevodu sa engleskog, koji se pojavio u časopisu *Treći Program*, u prevodu Borislave Sašić, ovaj deo glasi: "Mislim da učena, koja je često bila na delu u svakoj kritici razuma i svakom kritičkom istraživanju istorije racionalnosti (ili prihvatate racionalnost ili ostajete žrva iracionalnosti), operiše kao daje nemoguća racionalna kritika racionalnosti, ili kao da je nemoguća racionalna istorija svih grananja i svih bifurkacija, eventualna istorija razuma... Mislim da je, od Maksa Vebera, u frankfurtskoj školi i u svakom slučaju za mnoge istoričare nauke kao što je Kangijem, to bilo pitanje izolovanja dominantnog oblika obdarenog statusom jednog jedinog razuma racionalnosti da bi se pokazalo kako je to *jedini* mogući oblik od tolikih drugih"/Fuko 1984b: 159-160/; u nastavku će biti korišćen postojeći prevod /prim. ur./). U jednom razgovoru sa Polom Rabinovim iz 1982, Mišel Fuko razvija sličan iskaz. Na jedno Rabinovljevo pitanje o Habermasovim kritikama, on odgovara: "Postoji taj problem koji je pokrenuo Habermas: ako odbacimo Kantovo ili Veberovo delo,

"Amerikanci planiraju seminar na kome bi trebalo da učestvujemo Habermas i ja. Habermas je predložio da tema seminara bude 'modernizam'. Zabrinut sam, jer mi nije jasno šta to može da podrazumeva (...) Ali ono što mi takođe nije jasno jesu vrste problema koje postavlja ovaj termin - ili kako bi oni mogli biti zajednički ljudima za koje se smatra da su 'post-modernisti'. Dok mi je jasno da se iza onoga što je poznato kao strukturalizam nalazio određeni pojam - opšte uzevši, problem subjekta i preoblikovanje subjekta - ne shvatam koji je to problem zajednički ljudima koje nazivamo post-modernistima ili post-strukturalistima" (Fuko 1984b: 166).

Kada se prisećao istog projekta za seminar na Berkliju, Habermas je govorio kao daje Fuko bio taj koji je želeo sučeljevanje:

"Kada mi je marta 1983. predložio da se sa nekolicinom američkih kolega sastanemo u novembru 1984. na jednoj internoj konferenciji, da bismo diskutovali o onom spisu koji se pojavio pre 200 godina, Odgovor na pitanje: šta je prosvetćenost?,

nisam znao za jedno predavanje koje je tada držao upravo o ovoj temi. Prirodno, ja sam njegov poziv razumeo kao poziv na jednu diskusiju, u kojoj bismo (...) raspravljali o različitim interpretacijama moderne - polazeći od jednog teksta, koji u neku ruku otvara filozofski diskurs moderne. Ali ovo nije bila baš intencija koju je Fuko imao na umu u svome predlogu; to sam uvideo doduše tek kada je u maju ove godine objavljen jedan izvod iz Fukoovog predavanja".²³

Seminar, naravno, nije održan, pošto je Fuko umro u junu 1984. Ali, u jesen 1983. na Berkliju je održao predavanje o Kantovom tekstu "Šta je prosvetiteljstvo?" Tu pominje Habermasa na početku izlaganja:

"Od Hegela do Horkhajmmera, ili do Habermasa, preko Ničea ili Maksa Vebera, ne postoji filozofija koja, neposredno ili posredno, nije bila suočena sa istim pitanjem: šta je, dakle, taj događaj koji nazivamo *Aufklärung* i koji je odredio, bar jednim delom, ono što danas jesmo, ono što mislimo i što činimo?" (Foucault 1984d:32)²⁴

na primer, rizikujemo da padnemo u iracionalizam. U potpunosti se slažem sa tim, ali pitanje koje moramo sebi da postavimo potpuno je drugačije: mislim daje od XVIII veka veliki problem filozofije i kritičke misli bio, još uvek je i, nadam se, biće, da odgovori na to pitanje: koji to razum mi koristimo? Kakve su njegove istorijske posledice? Koja su njegova ograničenja i opasnosti?" I onda Fuko kreće u protivnapad:"Ako je krajnje opasno reći daje razum neprijatelj koga treba ukloniti, isto tako opasno jeste i tvrditi da nas svaka kritička upitanost o toj racionalnosti vodi ka riziku od iracionalizma. Ne treba zaboraviti - a to ne kažem da bih kritikovao racionalnost, već da bih pokazao u kolikoj su meri stvari dvosmislene - da je rasizam formulisan na osnovi pobedonosne racionalnosti društvenog darvinizma koji je na taj način postao jedna od najtrajnijih, najpostojanijih komponenti nacizma." (Foucault 1982:18-19).Videti i njegovu repliku Morisu Agilonu (Maurice Agulhon), u *L'Impossible Prison*:"Poštovanje racionalizma kao ideala ne srne da se izražava kroz graju kako bi se sprečila analiza racionalnosti koje su realno primenjene" (Foucault 1980:317).

²³ Habermas 1986: 299. Habermas aludira na Fukoov kurs na Kolež de Frans (januar 1983.), čiji je sažetak objavljen u *Le Magazine litteraire* u maju 1984.

0 FUKOU

Habermas će, sa svoje strane, napisati lep članak povodom Fukoove smrti, gotovo u potpunosti posvećen kursu o Kantu i *Aufklärungu* na Kolež de Frans, kao da je hteo da oda Fukou počast zbog jednog, sada zaključenog, dijaloga (Habermas 1986).

Znači li to da rasprava tek što nije bila započeta, i to posle toliko zakašnjenja i peripetija, i da ju je samo smrt onemogućila? Kada pročitamo Fukoove tekstove o prosvetiteljstvu i Habermasovu polemiku, ne računajući ovaj nekrolog, ne možemo videti kako bi to bilo moguće. Habermas je zamerao Fukou da svoju političku kritiku nije zasnovao na univerzalnim normama. U njegovim očima ta politika nije mogla ništa do da uspostavi proizvoljnost. Zato što je Fuko želeo da ukine upravo to pribegavanje univerzalnim normama. Načiniti genealogiju "subjekta" značilo je odbiti svako pravo na postojanje univerzalnosti kako bi se pokazalo da je čovek od glave do pete istorijsko biće: nema antropoloških konstanti, nema univerzalnih normi, ima samo istorijskih oblika postojanja. Zadatak filozofa po njegovom mišljenju jeste da omogući da se istoričnost pojavi iza svakog zahteva za univerzalnošću: "Ne treba samleti univerzalnosti u mašini istorije", beleži Fuko u jednoj od svojih knjižica, "već treba provući istoriju kroz misao koja odbija univerzalnosti" (Foucault u: Defert 1994: 56). A u jednom veoma delezovskom pasusu iz jednog intervjuua iz 1977, može se pročitati ova rečenica koja to izvanredno

definiše: "Sanjam o intelektualcu koji uništava dokaze i univerzalnosti, onome koji u inercijama i prinudama sadašnjeg vremena ukazuje na slabe tačke, na otvore, na linije prisile, o onome koji se neprestano premešta, ne zna gde će biti ni šta će raditi sutra, jer je previše obuzet sadašnjošću" (Foucault 1977).

Shodno tome, uprkos hiljadama stranica koje su već napisane oko ove "debate" i uz rizik da nas obeleže kao protivnike filozofskog dijaloga, dužni smo da podsetimo na sirovu pojednostavljenost tekstova kako bismo zaključili da se Habermasove zamerke vrte u prazno: čemu podvlačenje činjenice da se Fuko ne oslanja na univerzalne norme, kada je cilj čitavog Fukoovog rada da pokaže kako te norme ne postoje"? Što se tiče neiscrpane debate e da bi se saznalo da Fuko možda, protiv svoje volje, ne uvodi ponovo transcendentnosti koje se pretvara da izbacuje (što Habermas naziva njegovim "kriptonormativizmom"), to je upravo ona vrsta školske vežbe koje se Fuko užasavao i koja bi ga čas razveselila, a čas razbesnela.

U stvari, ovde su u igri suštinski različiti filozofski izbori i nepomirljivi stavovi. Prilično je znakovito što Fuko terminima "stav", "filozofski *ethos*", "filozofski život", opisuje položaj onoga ko shvata da vrši istorijsku i kritičku analizu "onoga što danas jesmo", "ograničenja koja su nam postavljena"

²⁴ Tekst ovog predavanja održanog na Berkliju dugo je bio dostupan samo na engleskom. Originalna francuska verzija se pojavila u *Le Magazine litteraire* u aprilu 1993. Iako su im naslovi isti, ovaj se tekst mnogo razlikuje od kursa koji je Fuko održao na Kolež de Frans u januaru 1983. i koji je objavljen u istom listu u maju 1984. Razmišljanja o Kantovom tekstu i o *Aufklärungu* mogu se pronaći i u "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" (Foucault 1984a: 306-307).

i "mogućnosti za njihovo prevazilaženje". Šta je, dakle, rad na genealoškom istraživanju ako nije uslov i način za oslobađanje? Istorijsko i kritičko istraživanje, koje zahteva zaokret kroz erudiciju, kroz uranjanje u svet arhiva²⁵, predstavlja, kao što Fuko kaže kroz jednu divnu formulu koja sve to sadrži, "strpljivi rad koji uobličuje nestrpljivost slobode" (Foucault 1984d: 50). Možemo se opkladiti da je taj fukoovski *ethos*, sačinjen od nestrpljivosti pred realnošću koja nas pritiska i sitničavosti u radu čiji je cilj da minira osnovu dokaza, bio nosilac jedne progresivističke i emancipatorske snage koja je u najmanju ruku ravnopravna sa filozofskim disertacijama o normama, univerzalnim pravilima, "subjektu", itd, u čemu je Habermas, avaj, služio kao uzor velikom broju francuskih esejista.

Ali, reći će neko, kako je Fuko mogao da odbaci ideju o debati sa Habermasom, a da mu istovremeno predloži - ukoliko je Habermasova priča tačna, a nema razloga da u to sumnjamo - da suoče svoja gledišta po pitanju *Aufklärunga* i Kantovog teksta? A moći ćemo i da se zapitamo o tračku perversnosti i prepredenosti koji se morao nastaniti u Fukoovom karakteru kako bi on bio sposoban da sa takvim majstorstvom igra na dve table istovremeno: napasti

Habermasa s boka jednim novinskim člankom, a istovremeno sebi dodeliti ulogu onoga ko organizuje dijalog. Ali, po tom se pitanju treba vratiti na istoriju i činjenice. Šta god Habermas rekao, nije Fuko bio taj koji je želeo da se taj seminar održi. U stvari, profesori sa Berkli univerziteta došli su na ideju o tom susretu koji je trebalo da bude organizovan u dve ili tri sesije²⁶. Fuko je - kao i Habermas - pristao na taj princip. Održana je i priprema za jednu takvu debatu, kada je Pol Rabinov u aprilu 1983. u svom domu u Berkliju organizovao raspravu u kojoj su učestvovali Leo Levental (Leo Löwenthal), jedan od poslednjih predstavnika Frankfurtske škole, i Martin Džej, istoričar ovog pokreta, prilično blizak Habermasovim tezama²⁷.

Od početka ovog razgovora, Fuko razbija u paramparčad jedan od Habermasovih argumenata. Prvo pitanje koje mu je postavljeno očigledno se tiče kritike koju je Habermas uputio "Ničeovim naslednicima":

"Danas u Sjedinjenim državama imamo brojne rasprave kako bi se vaš rad uporedio sa radom Jirgena Habermasa. Može se reći da ste se vi više bavili etikom, a on politikom. Habermas se formirao

²⁴ Tekst ovog predavanja održanog na Berkliju dugo je bio dostupan samo na engleskom. Originalna francuska verzija se pojavila u *Le Magazine litteraire* u aprilu 1993. Iako su im naslovi isti, ovaj se tekst mnogo razlikuje od kursa koji je Fuko održao na Kolež d'Frans u januaru 1983. i koji je objavljen u istom listu u maju 1984. Razmišljanja o Kantovom tekstu i o *Aufklärungu* mogu se pronaći i u "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" (Foucault 1984a: 306-307).

²⁶ Razgovor sa Polom Rabinovim, 25. maj 1993.

²⁷ Tu debatu, kojoj su prisustvovali i ČarlsTejlor (CharlesTaylor) i Ričard Rorti (Richard Rorty), objavio je Pol Rabinov u svom *Foucault Reader*, pod naslovom: "Politics and Ethics. An Interview" (Foucault 1984c: 373-380). Martin Džej se nadugačko priseća opozicije Habermas/Fuko na kraju svoje knjige *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Jay 1984:507).

O FUKOU

kroz razmatranje Hajdegera kao politički katastrofalnog naslednika Ničea. On Hajdegera pridružuje nemačkom neokonzervativizmu. Nemačke neokonzervativce vidi kao konzervativne Ničeove naslednike, a vas kao anarhističkog naslednika. Vi uopšte ne tumačite filozofsku tradiciju na taj način, zar ne?"

Fuko odgovara:

"To je tačno. Kada je Habermas bio u Parizu, dugo smo razgovarali i bio sam zapanjen što čujem u kolikoj je meri problem Hajdegera i političke implikacije Hajdegerove misli za njega značajan i urgentan. U tome što mi je rekao postoji jedna stvar koja me je zbunila i o kojoj bih voleo da sam ranije više razmišljao. Pošto je objasnio u kojoj je meri Hajdegerova misao predstavljala političku katastrofu, govorio mi je o jednom od svojih profesora koji je bio veliki kantovac, veoma poznat tridesetih godina, i rekao mi je koliko je bio iznenađen i razočaran kada je u katalogu jedne biblioteke otkrio tekstove koje je negde 1934. pisao taj kantovac i koji su bili u potpunosti nacistički".

I dodaje:

"Nedavno sam doživeo isto iskustvo sa Maksom Polhencom (Polhenz), koji je propovedao univerzalne vrednosti stoicizma (...). Nema potrebe da se precizira da ništa od svega ovoga ne osuđuje stoicizam ili kantizam.

Ali, mislim da moramo prepoznati nekoliko činjenica: 'analitička' veza između filozofije i

konkretnog političkog stava onoga koji se na nju poziva veoma je tanana. 'Najbolje' teorije ne sadrže naročito učinkovitu zaštitu od katastrofalnih političkih izbora: neke velike teme, kao što je humanizam, mogu da posluže bilo kakvim ciljevima" (Foucault 1984:373-374).

Uprkos tom nacrtu za raspravu, koji uostalom liči na kraj odbijanja ili, još tačnije, na povratak pošiljaocu, uprkos pristanku koji je Fuko manje ili više nerado dao kako bi otišao dalje, Pol Rabinov kaže da je uveren da Fukoa u suštini nije zanimalo sučeljavanje sa Habermasom. Uzeo ga je u razmatranje samo zato što nije mogao drugačije kada je bio u Sjedinjenim Državama. Ta "debata" Habermas/Fuko jeste, dakle, artefakt proizveden u američkom intelektualnom kontekstu. Preostaje da saznamo da li je Habermas uistinu želeo da dijalog počne. Ton njegovih napada na Fukoa - a i na Deridu - uopšte ne navodi na takvu pomisao. Ti napadi više drže do objave rata neprijateljima koje treba dotući nego do volje da se započne dijalog.

Konačno, od čitave ove priče ostaje, pre svega, ova *društvena činjenica*: osim nekoliko uopštenih izlaganja o zaokretu u ovom ili onom intervjuu, Fuko se nikada nije potrudio da odgovori na Habermasove kritike. Učenici ovog filozofa će možda reći da je Fuko dostigao svoj zenit i da nije bio sposoban da izbegne finu mrežu zamerki koju je istkao Habermas. To je prilično neverovatno i preostaje nam samo da ga odbacimo. Moglo bi za to da postoji i jedno, mnogo umesnije, sociološko objašnjenje: kod Fukoa je postojao duboki filozofski aristokratizam, koji je nadahnjivao njegov način bivstvovanja u intelek-

tualnom životu i zabranjivao mu je da odgovara na zamerke onih koje nije prepoznavao kao sagovornike ili koje nije želeo da odobri kao sagovornike tako što će, naizgled, prihvatiti validnost ili vrednost njihovih pitanja. Danas bismo mogli pronaći ekvivalent ovakvog stava kod Deleza, Deride ili Burdijea, mislilaca koji su proizvod iste priče i koji često dele isti način življenja intelektualnog života. Postoji i treće objašnjenje, koje pripada istom korpusu kao i prethodno, i upućuje nas na svedočenje Pola Vena i Pola Rabinova: Fuko nije odgovorio Habermasu iz prostog razloga što ga njegove kritike, kao ni njegov ukupan rad, nisu zanimale. Fuko je smatrao da jedan filozof, ili jedan istraživač, ima pravo da ne odgovara na probleme koje sam sebi ne postavlja i koji u njegovim očima nemaju nikakvog smisla. Nasuprot tome, bio je veoma privržen ideji rasprave, a naročito ideji zajedničkog rada. Mogao je da odbaci ideju o sholastičkom dvoboju sa Habermasom o zamerkama koje je Kangulem krstio veoma tačnim izrazom "rutinske zamerke"²⁸, a da istovremeno potvrdi svoju sklonost ka raspravi. Ali postoji preduslov za svaki dijalog: poštovanje sagovornika, uzimanje u obzir onoga što on kaže. Intelektualna razmena je moguća kada postoji prihvatanje principa koji postavljaju granice uslovima postojanja te mogućnosti i uspostavljaju pravila igre. Najbolji Fukoov odgovor Habermasu možemo pronaći u jednom tekstu u kojem on ne pominje Habermasovo ime, ali podseća na neophodnost moralizacije intelektualnog života. Radi se o jednoj raspravi sa Polom Rabinovim. Rabi-

nov ga pita: "Zašto nikada niste učestvovali u polemikama?" Fuko odgovara:

"Volim rasprave, i kada mi se postave pitanja, nastojim da na njih odgovorim. Ali istina je da ne volim da se uključujem u polemike. Ako otvorim knjigu i vidim da autor optužuje neprijatelje za 'infantilno levičarenje', istog trenutka je zatvorim. (...) Insistiram na toj razlici kao nečem suštinskom: celokupan moral je u pitanju, kojeg zanima potraga za istinom i odnos prema drugome. (...) U ozbiljnoj igri pitanja i odgovora, u toku uzajamnog objašnjenja, prava svake osobe su u izvesnom smislu imanentna diskusiji. Ona zavise jedino od situacije dijaloga. (...) Polemičar, sa druge strane, postupa naoružan privilegijama koje unapred poseduje i nikada se neće složiti sa pitanjem. U principu, on poseduje prava koja ga ovlašćuju da vodi rat i da učini tu borbu pravednim poduhvatom; osoba sa kojom se sučeljava nije partner u potrazi sa istinom već protivnik, neprijatelj koji nije u pravu, koji je štetan, i čije samo postojanje predstavlja pretnju"(Fuko 2005).

Fuko dodaje da bi trebalo napisati istoriju polemike kako bi se razumelo kako se ona u istorijskom smislu izgradila prema tri modela: religioznom, pravnom i političkom. To su modeli koji danas prožimaju intelektualnu raspravu i koje Fuko odbacuje predlažući kodeks lepog ponašanja i konkretne, učinkovite moralnosti komunikacije,

²⁸ Žorž Kangilem, govor na otvaranju kolokvija *Foucault philosophe*, Pariz, 9, 10. i 11. januar 1988. Tekst ovog malog govora razlikuje se od onoga koji je objavljen u uvodu za spise sa ovog kolokvija (Canguilhem 1989). Dao sam njegov odlomak u *Michel Foucault* (Eribon 1989:19).

0 FUKOU

čime bi trebalo da se nadahnjuju oni koji se danas pozivaju na "idealnu komunikaciju".

Sa francuskog prevela Olja Petronić

Naslov izvornika: "'L'impudence de la liberte' (Foucault et Habermas)", u: Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris: Fayard, 1994, str. 289-311.

LITERATURA:

Bourdieu, Pierre (1990) - "Les conditions sociales de la circulation internationale des idees", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'histoire des litteratures romanes*, Fribourg, 14. godina, n°1-2, str. 1-10.

Canguilhem, Georges (1989) - "Presentation", u: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale, Paris, 9,10,11 janvier 1988, Editions du Seuil, Paris, str. 11-12.

Daniel Defert (1994) - "Chronologie", u: *Dits et écrits vol I-IV, 1980-1988*, edites par Daniel Defert & Francois Ewald, Paris: Gallimard

Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul (1989) - "Qu'est-ce que la maturite? Habermas, Foucault et les Lumieres", u: David Couzens Hoy (ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boek Universite, 1989, str. 127-140.

Eribon, Didier (1983) - "Habermas le 'moderne'", *Liberation*, 9. mart 1983, str. 33.

Eribon, Didier (1989) - *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris: Flammarion

Foucault, Michel (1975) - *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris: Gallimard

Foucault, Michel (1978) - "Introduction", u: Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston: D. Reidel

Foucault, Michel (1980) - *L'impossible Prison. Recherches sur le Systeme penitentiaire au XIX siecle*, koje je sjedinila Michelle Perrot, Paris: Seuil, 1980, str. 317.

Foucault, Michel (1982) - "Space, Knowledge, and Power", *Skyline*, mart 1982, str. 16-20.

Foucault, Michel (1983a) - "A propos des faiseurs d'histoire", *Liberation*, 21 Januar 1983.

Foucault, Michel (1983b) - "Structuralism and post-structuralism. An interview with Michel Foucault", razgovor vodio G. Raulet, maj 1982, *Telos*, proleće 1983, n°. 55, str. 195-211.

Foucault, Michel (1984a) - "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", u: Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris: Gallimard

Fuko, Mišel (1984b) - "Strukturalizam i poststrukturalizam" (razgovor vodio Žerar Role), *Treći program*, br. 60, zima 1984.

Michel Foucault (1984c) - "Politics and Ethics: An interview", u: Paul Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, str. 373-380.

Foucault, Michel (1984d) - "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow, New York: Pantheon, str. 32-50.

Foucault, Michel (1985) - "La vie, l'experience et la science", *Revue de methaphysique et de morale*, januar-mart 1985, 90. anee, n° 1.

Foucault, Michel (1988) - "On Power", razgovor sa Pierreom Boncenneom, u: L. D. Kritzman (ed.), *Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings, 1977-1984*, New York: Routledge, str. 97-108.

Foucault, Michel (1990) - "Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)", *Bulletin de la societe française de Philosophie*, LXXXIV, 1990.

Fuko, Mišel (1995) - "Niče, genealogija, istorija", *Theoria*, Vol. XXXVIII, br. 1, mart 1995, Beograd

Fuko, Mišel (1997) - *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zaptvora*, Beograd: Prosveta

Fuko, Mišel (2005) - "Polemike, politika i problematizacije", u: Pavle Milenković, Dušan Marinković, *Fuko 1926-1984-2004. Hrestomatija* Mov\Sad.Vojvođanska sociološka asocijacija

Habermas, Jirgen (1986) - "Strelom u srce sadašnjosti (uz Fukoovo predavanje o Kantovom spisu *Šta je prosvetćenost*)", *Treći program*, br. 70, leto 1986.

Habermas, Jürgen (1981) - "La modernite: un projet inacheve", *Critique*, oktobar 1981, str. 950-967.

Habermas, Jürgen (1988) - *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus

Jay, Martin (1977) - *imagination dialectique. Histoire de l'ecole de Francfort et de l'Institut de recherches sociales (1923-1950)*, Paris: Payot

Jay, Martin (1984) - *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkley-Los Angeles: University of California Press

Michel Foucault (1977) - "Foucault: non au sexe roi", razgovor vodio B. Henry-Levy, *Le Nouvel Observateur*, 12 mart 1977, n°. 644, str. 92-103.

Miller, James (1993) - *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon & Shuster.

Trombadori, Ducio (1981) - Colloqui con Foucault, Salerne, Cooperativa editrice, 10-7, 1981.

Wiggershaus, Rolf (1993) - *L'Ecole de Francfort. Histoire, developpement, signification*, Paris: PUF.

Žorž Kangilem (Georges Canguilhem)

0 ISTORIJI LUDILA VIĐENOJ KAO DOGAĐAJ

Uvod u *Korišćenje ljubavnih uživanja (L'Usage des plaisirs)* kao i razgovor Mišela Fukoa sa Fransoa Evaldom (François Ewald) (Foucault 1984) ocenjen je od izvesnih komentatora, nakon smrti ovog filozofa, kao svojevrsno skretanje u novu problematiku istoričara. Ipak, pročitati li se pažljivije ovaj Uvod, očito je da je Fuko neprestano za predmet svojih istraživanja uzimao istoriju koja ispituje "uslove u kojima ljudsko biće 'problematizuje' to što jeste, to što čini, kao i svet u kojem živi" (Fuko 1988:14). 1977. godine u tematu časopisa *L'Arc* "Kriza u glavi", Fuko je priznao da je njegov lični problem, nakon *Istorije ludila*, bio da sa stanovišta moći potraži objašnjenje za izvesne prakse, kojima se inače nastojalo da se pronađe jamstvo u području specifičnih vrednosti nauke (Foucault 1977).

Fukoovom smrću, kako ne postaviti sledeće pitanje: stajanje mogao pomisliti kada je, probudivši se iz kome u ležaju bolnice u koju je hitno prebačen, saznao da se nalazi u Salpetrijeru? Delo u kojem je krenuo putem koji je trebao da ga odvede ka drugima, no ne na onu stranu, *Istorija ludila u doba klasicizma*, prikazalo je istoriju uzastopnih funkcija Salpetrijera: skladište oružja, bolnica, u stvari ustanova za korekciju i pomoć kojom je upravljao Pinel od 1795, proslavljena od Šarkoa (Charcot) od 1872. do 1889. godine, posećena 1885. od strane

Frojda - koga je 1889. Šarko pomenuo u jednoj lekciji o siringomijelizmu - od tada je redovno pominjana u vezi sa Fukoovom smrću, 25. juna 1984. godine. Dirljiva je upornost sa kojom Fuko citira Frojda da bi pokazao kako je psihijatrija XIX veka, koja je počela u Salpetrijeru, na svom istorijskom putu, baš u Salpetrijeru, sreća onoga koji je trebalo da demistifikuje strukture psihijatrijske bolnice, izuzimajući tu medicinsko osoblje. "Dobri duh Frojda smestio (se) na jednu od ključnih tačaka koje od osamnaestog stoleća obeležavaju strategije znanja i vlasti" (Fuko 1982:139). Frojd, pronalazač i model antinormalizacije, koji je poverio psihoanalizi "politički ponos (...) zato što je bila (...) u teorijskoj i praktičnoj suprotnosti sa fašizmom" (Fuko 1982:131).

Ako su koncepti norme i normalizacije, koji za cilj imaju da učine razumljivijim strategije različitih moći (političke, sudske, medicinske) u modernim društvima, sistematski korišćene samo na kraju *Nadzirati i kažnjavati* (1975), onda je *Istorija ludila* (1961) pokazala od samog početka analize (Foucault 1961: 161-162) da je ono što je takozvana naučna psihologija u XIX veku želela da zasnuje na istini, odstupanje od "normalnog", u stvari samo diskurzivna posveta praksi ustanovljavanja pravne nesposobnosti pojedinca. Moguće daje na početku

O FUKOU

Fuko, u svojoj analizi funkcija moći, bio osetljiviji na represivni aspekt zatočenja, nego na strpljivu potragu za sredstvima kontrole i normalizacije. Ostaje ipak činjenica da se od početka svojih "genealoških" istraživanja na polju kulturnih ponašanja predstavlja i određuje kao neko ko potkopava normalnost anonimnih normi. Odatle njegovo saučesništvo sa Frojdom. Do časa kada se, u *Istoriji seksualnosti*, posvećuje analizi pravila individualnog ponašanja, obrazlaganju jedne etike.

Ako smatram obavezom obnavljanje i insistiranje na potvrdi značaja *Istorije ludila* u izgradnji Fukoovog dela, to je sa razloga teorijskog interesa koje ona ima za "koncept događaja" (Foucault 1977) u trenutku kada se pokazalo da mu smeta kvalifikativ, koji mu je generalno prišivan, strukturaliste. Vratio se temi 1980. u *Nemogućem zatvoru* (Foucault 1980: 43, 45, 52), gde je hvalio metod "događajnosti", iznošenje na videlo "prekida jasnoća", žaleći što istoričari ne cene više događaje u dovoljnoj meri. Dakle, čini mi se nesumnjivim da se *Istorija ludila* mora najpre procenjivati sa stanovišta događaja. Da bih to učinio, ne mogu izbeći da evociram neke uspomene.

Kada je, iskoristivši svoj boravak u Upsali da bi mnogo radio, to jest najpre da bi čitao, što je samo jedan način da se istražuje, Mišel Fuko, tada u francuskom institutu u Hamburgu, predao Žanu Ipolitu, direktoru Više normalne škole, jedan pozamašan rukopis od 943 strane, ovaj njegov čitalac-poštovalac ga je posavetovao da mi pokaže svoj rad. Pre toga sam počeo da razmišljam i da pišem o normalnom i patološkom. Čitanje Fukoa me je oduševilo, u isto

vreme mi je pokazalo moje granice. Predložio sam, aprila 1960, da taj rad prihvate kao disertaciju za odbranu na Sorboni a da pre toga bude odštampan. U mom veoma povoljnom izveštaju sam predvideo da ponovno dovođenje u pitanje porekla "naučnog" statusa psihologije neće biti najmanje iznenađenje koje će izazvati ova studija.

Odbrana teze je osvetlila pojavu razlike i pukotine u univerzitetskom znanju. Istorija psihijatrije izazvala je manju zabunu negoli istorija ludila. Mada istorija medicine u Francuskoj nikada nije imala važnost i ugled koji je duže vreme imala u Nemačkoj, nisu bili daleko od toga da je smatraju za istoriju sa univerzitetskim statusom. Očigledno nije postojala mogućnost da ispitna komisija za tezu Mišela Fukoa ne razume profesora katedre za patološku psihologiju, doktora medicine i filozofije, uz to i psihoanalitičara. U vezi sa tim, u trenutku kada je istorija psihopatologije mogla da pretenduje na univerzitetsku potvrdu, jedna od onih na koje se ona odnosila, mogla je izgledati istinski jako uzdrmana. U Fukoovoj tezi, radi se o ludilu, ne o mentalnoj bolesti, o isključenju, zatvaranju, disciplini, a ne o azilu, pomoći i zbrinjavanju. O moći zatočenja, a ne o znanju prepoznavanja koju promiče medicinsko-psihološka praksa, posredstvom prakse pomoći-zatvaranja. "Nije li važno za našu kulturu to što je ludilo moglo postati objekt saznanja samo u onoj meri u kojoj je najpre bilo objekt izopštenja?" (Foucault 1961:129). Fuko je luđaku pripisivao istinitost njegovog bića koja nije poricala njegovu slobodu da bude lud. On je specijalisti za duševne bolesti odricao zaslugu istine njegove koncepcije ludila koja iznova negira slobodu da se

bude lud. Nabrojao je protivrečja u nauci specijalisti za duševne bolesti (Foucault 1961:624).

Bilo je teško, godine 1961, jednom stručnjaku patološke psihologije da zajedno sa Fukoom prizna da psihologija "nikada ne troši ono što ona jeste na nivou stvarnih saznanja" (Foucault 1961: 634). Bilo mu je još teže raspoznati u tom poslu eksplozivno punjenje koje je upravo trebalo da eksplodira u *Rođenju klinike* da bi se pokazalo da, ako je azil devetnaestog veka odredio pojavu jedne psihopatologije epistemološki krhke, onda je bolnica XIX veka odredila pojavu anatomo-patologije i anatomo-klinike koje su epistemološki čvrste: "Medicinska dela, reči i pogledi su od tog trenutka dobile filozofsku težinu uporedivu možda sa onom koju je prethodno imala matematička misao" (Foucault 1961:202). Na kraju, možda je on naslutio, a da nije mogao predvideti, da će svođenje moći psihologa na tehniku kontrole normalnosti, što će reći na odstupanja koja se slabo tolerišu, otvoriti vrata osporavanjima moći savremene medicine. Očigledno je bilo teško predvideti da će od 1968-1975. Fukoov tekst biti, s razlogom ili ne, korišćen kao podrška antipsihijatrijskim proglasima, otprilike deset godina - stoje raskorak uobičajen u Francuskoj - nakon prvih spisa Lenga i Kupera (Laing, Cooper). O toj temi čitače se članak A. F. Zoile (Zo'ila) "Mišel Fuko, antipsihijatar?" (Zo'ila 1978).

Ukratko, ne treba previše zamerati onim univerzitetskim radnicima koje je 1961. dovela do zabune *Istorija ludila*. To podseća na zaprepaštenost ljudi u moje vreme izazvanu u istim krugovima 1938, doktorskom disertacijom Rejmona Arona,

Uvod u filozofiju istorije. Obelodanjivanje granica naučnosti u psihologiji je skandalizovalo, onoliko koliko je moglo, obelodanjivanje granica objektivnosti u istoriji.

Ne može se, međutim, poreći da je skidajući, već od prvog stručnog dela, ljušturu pod kojom se tehnika normalizacije predstavljala kao učenost, Fuko pojačao, ako ne i izazvao i prouzrokovao, političke i kulturne pokrete neposlušnosti koji su još uvek bili u potrazi za svojim opravdanjem. Njegovo upuštanje u epistemološku desakralizaciju moći sudskih, medicinskih, psiholoških korekcija je najeksplicitnije manifestovano na poslednjim stranicama *Nadzirati i kažnjavati*, gde se pojavljuje misaono dupliranje, ponavljanje "normalizacija moći normalizacije" da bi se okarakterisala tehnika kontrole normi koje su danas još uvek na delu (Fuko 1997:350). Vredi podsetiti na poslednju rečenicu u ovom delu koje je objavljeno pre deset godina: "Ovde prekidam ovu knjigu, koja treba da posluži kao istorijska pozadina za razna izučavanja moći normiranja i stvaranja znanja u savremenom društvu". Ovaj projekat je opstao bar do *Volje za znanjem*, gde je Mišel Fuko pokušao da odvoji "stratešku nameru" diskursa predstavljanja sudskih, ekonomskih, medicinskih, pedagoških praksi koje se odnose na seks u porodičnim i vanporodičnim vezama, praksi pomoću kojih je u XIX veku bez namere izgrađena administrativna tehnologija za vođenje i regulisanje života stanovništva. Nakon normalizacije ponašanja, evo sada i normalizacije životnih procesa pomoću "jedne vlasti koja se više ustrojava oko upravljanja životom" (Fuko 1982: 129).

0 FUKOU

Čini se jasnim da bi neprekidno nastojanje da se razotkriju sve aktivnosti na prikriivenoj normalizaciji samo pod velom samog "autoriteta" znanja moglo biti, kod Mišela Fukoa, znak dubokog ličnog odbijanja da bude uzor, da se predstavi kao stručnjak. U tom smislu, kratki predgovor koji je sačinio za novo izdanje (1972) *Istorije ludila*, potvrđujući ovoj knjizi karakter događaja, izlaže razloge svog odbijanja da napiše jedan istinski novi predgovor, to jest da rukovodi čitaocem, da pristane na "objavu tiranije". Uloga intelektualca nije da nameće čitaocu kako treba da čita. "Uloga intelektualca nije da drugima govori šta treba da rade" {"*Razgovorska Fransoa Evalom*"}

Da li se polazeći od toga može razumeti zašto je ono što se u poslednjim Fukoovim delima posmatralo kao prekid, u suštini samo dovršenje ubrzano možda predosećajem, strepnjom. Bilo je normalno, u čisto aksiološkom smislu, da Fuko iznova otpočne izlaganjem jedne etike. Licem u lice sa normalizacijom i, nasuprot njoj, *Staranje o sebi*.

Sa francuskog preveo Andrej Horvat

Naslov izvornika: Georges Canguilhem - "Sur l'Histoire de la folie en tant qu'evenement", *Le Debat*, novembre-decembre 1986, str. 37-40.

LITERATURA:

Foucault, Michel (1961) - *Folie et Deraison: histoire de la folie a l'dge classique*, Paris: Plön

Foucault, Michel (1977) - "Verite et pouvoir" l'entretien avec Fontana in *L'Arc*, N° 70, Numero special "La crise dans la tete", Aix-en-Provence, 1977, 16-26.

Foucault, Michel (1980) - "Table ronde du 20 mai 1978", l'entretien avec Leonard, Ewald, Revel, Perrot, u: Perrot, M. (ed.), *L'impossible prison*, Paris: Seuil, str. 40-56.

Fuko, Mišel (1982) - *Istorija seksualnosti, [knj. I], Volja za znanjem*, Beograd: Prosveta (drugo izdanje).

Foucault, Michel (1984) - "Le souci de la verite", l'entretien avec Francois Ewald, *Magazine Litteraire*, maj 1984, n° 207, str. 18-23.

Fuko, Mišel (1988) - *Istorija seksualnosti: korištenje ljubavnih uživanja*, Beograd: Prosveta

Fuko, Mišel (1997) - *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*, Beograd: Prosveta

Zo'i'la, A. F. (1978) - "Michel Foucault, antipsychiatre?", *Revue internationale de philosophie*, n° 123, 1978.

Pol Ven (Paul Veyne)

MIŠEL FUKO REVOLUTIONISE ISTORIJU

Ireni

Pošto svi znaju za Fukoovo ime, nema potrebe za dugim uvodom. Bolje je da odmah pređemo na konkretne primere kako bismo pokazali praktičnu korist od Fukoove metode i kako bismo pokušali da raspršimo predrasude koje bismo s pravom mogli gajiti prema ovom filozofu: da Fuko postvaruje jednu instancu koja izmiče ljudskom delovanju i istorijskom objašnjenju, da daje prednost prekidima i strukturama u odnosu na kontinuitete i evolucije, da se ne zanima za društveno... Osim toga, jedna reč - a to je reč "diskurs" - napravila je mnogo zbrke; odmah ćemo dodati da Fuko nije Lakan i da se tu ne radi o semantici; kod Fukoa je reč "diskurs" uzeta u veoma naročitom tehničkom smislu i ne označava baš ono što se njome kaže: ironičan je čak i naslov jedne od njegovih knjiga, *Reči i stvari* (Fuko 1998:54, cf. 50-54).

Ako ukažemo na ove verovatno neizbežne greške², pronaći ćemo u toj teškoj misli jednu veoma jednostavnu i veoma novu stvar kojom istoričar može samo da bude zadovoljan i u kojoj se odmah oseti kao kod kuće: ona je ono čemu se nadao i čime se već bavio na zbrkan način; Fuko predstavlja zaokruženog istoričara, zaokruženje istorije. Ovaj je filozof jedan od najvećih istoričara našeg vremena, niko u to ne sumnja, ali mogao bi da bude i kreator naučne revolucije oko koje su se vrteli svi istoričari. Pozitivist, nominalisti, pluralisti i protivnici *-izama*, to smo svi mi; on je prvi koji je to bio u potpunosti. On je prvi u potpunosti pozitivistički istoričar.

Moj prvi zadatak biće, dakle, da govorim kao istoričar, a ne kao filozof - i to s razlogom. Moj drugi i poslednji zadatak biće da govorim kroz primere; uzeću jedan iz kojeg sam izvukao čitavo svoje

¹ To nije greška lektora. *Arheologija znanja* (Fuko 1998), ta nespretna i genijalna knjiga u kojoj je autor bio potpuno svestan onoga što radi i gurnuo je svoju teoriju do njenog logičnog završetka: "Jednom rečju, hoćemo prosto naprosto da se prođemo 'stvari'" (Fuko 1998:53); cf. str. 27 i samokritike na račun *Istorije ludila* i *Naissance de la clinique*, str. 64, n.°1 i str. 74, n.°1, napisana je u snažnoj strukturalističkoj i lingvističkoj groznici; štaviše, istoričar Fuko je u početku više proučavao diskurse nego prakse, ili prakse kroz diskurse. Veza između Fukoove metode i lingvistike je delimična, ili pak slučajna.

² Štaviše, "u *Recima i stvarima*, odsustvo metodoloških naznaka moglo je da navede na verovanje da se radi o analizama u terminima kulturnog totaliteta" (Fuko 1998: 21). Čak su i filozofi bliski Fukou mislili daje njegov cilj bio da utvrdi postojanje jedne *episteme* zajedničke čitavoj jednoj epohi.

0 FUKOU

rasuđivanje i koji nije moj: to će biti objašnjenje za ukidanje gladijatorskih borbi, onakvo kakvo ga je dao Žorž Vil (Georges Ville), i koje ćemo uskoro pročitati u njegovoj velikoj posthumno objavljenoj knjizi o rimskim gladijatorima.

Fukoov početni domišljaj nije ni struktura, ni prekid, ni diskurs: to je *razređenost*, u latinskom smislu reči; ljudske činjenice su razređene, nisu u potpunosti smeštene u razum, oko njih postoji praznina čije razloge nismo u stanju da odgonetnemo, jer ono što jeste moglo bi da bude i nešto drugo; ljudske su činjenice samovoljne u mosovskom (Mauss) smislu, ne podrazumevaju se same po sebi, iako u očima savremenika, a i istoričara koji se njima bave, izgleda kao da je tako, a da ni jedni ni drugi to samo ne primećuju. Za sada više nećemo govoriti o njima i preći ćemo na činjenice. Zahvaljujući mome prijatelju Žoržu Vilu čućemo jednu dugu priču: priču o ukidanju gladijatorskih borbi.

Te su borbe privođene kraju malo po malo, ili, bolje rečeno, na mahove, tokom celog IV veka naše ere, za vreme vladavine imperatora hrišćana. Zašto su ukinute u tom trenutku? Odgovor izgleda očigledan; te su grubosti ukinute zbog hrišćanstva. Ali, nije tako: gladijatorske borbe ne duguju svoj nestanak hrišćanima ništa više nego ropstvo; hrišćani su osuđivali gladijatorske borbe samo u opštem smislu, onako kako su osuđivali sve predstave koje odvrćaju dušu od težnje ka spasenju; oni su smatrali da je pozorište najneprirodnije od svih predstava i da ga treba osuđivati više nego gladijatorske borbe: dok je uživanje pri pogledu na potoke krvi samo sebi dovoljno, uživanje u neprirodnostima

na sceni navodi gledaoca da i kod kuće nastave da žive lascivno. Da li objašnjenje treba tražiti u humanitarizmu čiji bi karakter bio više uopšteno ljudski nego hrišćanski, ili ga treba tražiti u paganskoj mudrosti? Ne baš: humanitarizam postoji samo kod malobrojnih ljudi slabih živaca (od davnih vremena rulji je prečeno paklenim mukama, a Niče je ispisao rečenice mislioca u sobi o zdravom divljaštvu snažnih naroda); taj se humanitarizam isuviše lako brka sa jednim malo drugačijim osećanjem, a to je razboritost: pre nego što su prihvatili rimske gladijatorske borbe, Grci su osuđivali njihovu surovost zato što je postojao rizik da se uz njih narod navikne na nasilje; isto tako se mi plašimo da će scene nasilja na televiziji uticati na porast stope kriminaliteta. To uopšte nije isto što i žaljenje nad sudbinom samih gladijatora. Što se tiče mudraca, paganskih kao i hrišćanskih, smatrali su da krvave predstave borbi kaljaju duše gledalaca (u tome je pravi smisao previše slavni osuda koje su izricali Seneka i sveti Avgustin); ali, jedna je stvar osuditi pornografske filmove zato što su nemoralni i kaljaju dušu javnosti, a drugo je osuditi ih zato što ljudska bića koja u njima glume tretiraju kao objekte.

Tačno je da su gladijatori imali ambivalentnu reputaciju porno zvezda: izazivali su strah kada su bili izvan arene u kojoj su, inače, izazivali oduševljenje, zato što su ti dobrovoljci za ludičku smrt istovremeno bili ubice, žrtve, kandidati za samoubistvo i budući leševi koji se kreću. Smatrali su ih nečistim iz potpuno istih razloga kao i prostitutke: i oni i one su izvori zaraze unutar naselja, nemoralno je posećivati ih zato što su prljavi, mogu se dodirnuti samo štapom. To se može objasniti na

sledeći način: u najvećem broju naroda gladijatorske su borbe, kao i dželat, izazivale ambivalentna osećanja, privlačnost i obazrivu odbojnost; s jedne strane postoji osećaj prijatnosti pri pogledu na patnju, fascinacija smrću, strepnja što se u okviru granica javnog reda i mira odvijaju legalna ubistva ljudi koji nisu ni neprijatelji ni kriminalci; uređenost društva ne može nas više odbraniti od zakona džungle. U mnogim je civilizacijama taj politički strah nadvladao privlačnost: zahvaljujući njemu prestalo se sa žrtvovanjem ljudi; nasuprot tome, u Rimu je nadvladala privlačnost, i tako se učvrstila institucija gladijatorskih borbi koja je jedinstvena u svetskoj istoriji; ta je mešavina privlačnosti i užasa dovela ljude do toga da pljuju po istim tim gladijatorima kojima su klicali kao zvezdama i da ih istovremeno smatraju nečistim onako kako su smatrali krv, spermu i leševe. To im je omogućavalo da prisustvuju bitkama i patnjama u areni potpuno mirne savesti: najgnusnije scene iz arene bile su jedan od omiljenih motiva na "umetničkim predmetima" koji su ukrašavali unutrašnjost privatnih kuća.

Ali, ono što najviše iznenađuje nije taj neočekivani manjak humanitarizma, već činjenica da je ta iskrenost u surovosti bila legitimna, čak legalna i organizovana od strane vlasti; suveren, taj garant uređenosti društva u odnosu na prirodno uređenje, bio je organizator tih ludičkih ubistava u okviru granica javnog reda i mira i bio je sudija i predsedavajući u amfiteatru. I to tako da su mu dvorski pesnici, da bi mu laskali, čestitali na zabavnim i domišljatim patnjama koje je organizovao radi sveopšteg uživanja (*voluptas, laetitia*). Nije užas, čak i ako je legalan, ono što izaziva probleme, jer

se rulja tiskala i na inkvizicijskim procesima kojima su predsedavali hrišćanski kraljevi: stvar je u tome što se taj javni užas ne može opravdati nikakvim izgovorom. Inkvizicijski procesi nisu održavani radi zabave; da je neki laskavac čestitao kralju Španije ili Francuske na tome što je obezbedio *voluptas* svojim podanicima, povredio bi uzvišenost kralja i dostojanstvo pravde i njenih kazni.

U takvim uslovima ukidanje gladijatorskih borbi u vreme vladavine imperatora hrišćana izgleda kao nerešiva misterija; šta je narušilo ambivalentnost i doprinelo tome da užas nadvlada privlačnost? To ne može biti ni paganska mudrost, ni hrišćanska doktrina, ni humanitarizam. A da se vlast nije humanizovala ili hristijanizovala? Ali imperatori hrišćani nisu bili profesionalni humanitaristi, a njihovi paganski prethodnici nisu uopšte bili nehumani, zabranili su žrtvovanje ljudi kod svojih podanika Kelta i Kartaginjana, kao što su Englezi zabranili spaljivanje udovica u Indiji. Ni Neron nije bio sadista kao što se misli, niti su Vespazijan ili Marko Aurelije bili Hitler; ako je to razlog iz kojeg su hrišćanski imperatori malo po malo stavili tačku na gladijatorske borbe, onda su uradili previše ili premalo: hrišćani nisu to od njih zahtevali i više su želeli da se zabrani pozorište; zato stoje pozorište sa svojim nepristojnostima bilo jače nego ikada i biće veoma popularno u Vizantiji. Da nije paganski Rim bio "društvo predstava" u kojem je Vlast podržavala igre, a gladijatori su pravili predstave za narod zbog visoke politike? Ta nategnuta tautologija nije objašnjenje i to utoliko više što će i hrišćanski Rim i Vizantija biti društva sa masovnim predstavama. A ipak se nameće velika istina: nećemo uspeti da zamislimo nekog vizantijskog

0 FUKOU

cara ili hrišćanskog kralja kako organizuje gladijatorske borbe za svoj narod. Od kraja antičkog doba vlast više ne ubija kako bi zabavila narod.

A evo i razloga: u političkoj se moći krije valjano objašnjenje za gladijatorske borbe, kao i za njihovo ukidanje, a ne u humanitarizmu ili u religiji. Samo ga treba potražiti na skrivenoj strani "političkog" ledenog brega, jer se tu nalazi ono što se promenilo i dovelo do toga da gladijatorske borbe postanu nezamislive u Vizantiji ili u srednjem veku. Treba da napravimo otklon od politike kao takve kako bismo opazili jedan *razređen* oblik, jedan politički ukras iz te epohe, čiji neočekivani žljebovi predstavljaju ključ za ovu zagonetku. Drugačije rečeno, treba da skrenemo pogled sa prirodnih objekata kako bismo opazili izvesnu praksu, veoma karakterističnu za taj period, koja ih je objektivizovala u vidu koji je, kao i ona, karakterističan za taj period; jer zbog toga postoji ono što sam nazvao narodnim izrazom "skrivena strana ledenog brega"; zato što zaboravljamo praksu kako više ne bismo videli ništa osim objekata koji je postvaruju na naše oči. Hajde da obrnemo stvari; po cenu tog kopernikanskog obrta, nećemo više morati da umnožavamo ideološke epikle, a da ipak ne uspemo da spojimo idealne pokrete. To je metoda koju je spontano koristio Žorž Vil; ona veoma dobro ilustruje Fukoovu misao i ukazuje na njenu plodnost.

Umesto da verujemo kako postoji nešto što se naziva "oni kojima se upravlja" i što predstavlja polaznu osnovu za "one koji upravljaju", hajde da uzmemo u obzir da se "oni kojima se upravlja" mogu razmatrati u skladu sa veoma različitim praksama,

u skladu sa epohama u kojima narečeni nemaju ničega zajedničkog do svoga zajedničkog imena. Možemo ih disciplinovati, to jest propisati šta moraju da rade (ako ništa nije propisano, ne smeju da mrdnu prstom); možemo ih razmatrati kao pravne subjekte: neke stvari su zabranjene, ali se oni slobodno premeštaju unutar tih granica; možemo ih eksploatisati, što i čine mnoge monarhije: vlastelin je prisvojio neku naseljenu teritoriju, kao što bi uradio sa nekim pašnjakom ili sa jezerom punim ribe te, kako bi živeo i obavljao svoj posao vlastelina među drugim vlastelinima, ubira deo proizvodnje ljudske faune koja živi na tom posedu (čitava se umetnost sastoji u tome da ih ne oguli do gole kože). U satiričnom stilu bi se reklo da vlastelin uranja tu faunu u politički nehaj; u stilu laskavca reklo bi se da "usrećuje svoj narod"; u neutralnom, da dopušta svom narodu da bude srećan i da živi u blagostanju ako je rodna godina; u svakom slučaju, on ne gnjavi svoje podanike, ne tvrdi da ih vodi ka večnom spasenju ili ka nekom velikom poduhvatu: pušta da prirodni uslovi odrade svoje, pušta svoje podanike da rade, da se razmnožavaju, da napreduju manje ili više u zavisnosti od toga da li je godina rodna ili ne: tako postupa farmer-džentlmen koji ne radi protiv prirode. Podrazumeva se da je on vlasnik, a da oni nisu ništa drugo do jedna prirodna vrsta koja živi na njegovom posedu.

Moguće su i drugačije prakse, na primer već spomenuti "veliki poduhvat"; čitalac će je sam razviti. U drugim slučajevima prirodni objekat "kojim se upravlja" nije ljudska fauna niti nekakvo pleme koje manje ili više dobrovoljno pristaje da bude vođeno prema nekoj obećanoj zemlji, već "populacija" ko-

jom se upravlja na način čuvara Voda i Šuma, čuvara koji upravlja vodenim i šumskim resursima i usmerava ih tako da se u prirodi sve odvija kako treba, da flora ne uvene; on ne pušta prirodu da radi, već se u nju meša, ali zato da bi prirodi bilo bolje; moglo bi se reći da on podseća na saobraćajnog policajca koji "usmerava" spontani protok vozila kako bi se sve odvijalo kako treba: takav je zadatak koji je sebi dodelio. Vozači bezbedno voze; to se zove *welfare state* i mi u njoj živimo. Kakva razlika u odnosu na vlastelina iz Ancien Regime-a, koji bi se, videvši saobraćaj na putevima, ograničio na to da nametne pravo prvenstva prolaza! Ne zato da sve bude savršeno za sve koji učestvuju u saobraćaju, jer prirodna spontanost ne dopušta da joj se naređuje po želji: treba zaustaviti tok saobraćaja iz jednog pravca kako bi prošli oni iz poprečnog pravca: tako da vozači koji možda žure više od ostalih ništa kraće ne čekaju da se upali zeleno svetlo.

Eto veoma različitih "stavova" prema prirodnim objektima "kojima se upravlja", eto velikog broja različitih načina da se "objektivno" razmatraju oni kojima se upravlja; ili, ako hoćete, eto velikog broja različitih "ideologija" u odnosu na one kojima se upravlja. Hajde da kažemo: eto velikog broja različitih praksi od kojih jedna objektivizuje populaciju, druga faunu, treća pleme, itd. Tu se naizgled radi samo o načinu da se o tome govori, o modifikovanju rečničkih konvencija; u stvarnosti se u takvoj promeni reči odvija naučna revolucija: prividi se izvrću kao kada izvrnemo rukav na odeći i zbog toga lažni problemi umiru od gušenja, a pravi problem "ispada ispravan".

Hajde da primenimo ovu metodu na gladijatore; hajde da se zapitamo u kakvoj se to političkoj praksi ljudima od sveg srca daju gladijatori ako ih požele, a u kakvoj je političkoj praksi to nezamislivo. Odgovor je lak.

Pretpostavimo da smo odgovorni za stado koje treba preseliti, da smo "preuzeli" odgovornost pastira. Nismo vlasnik toga stada: on se ograničio na to da te ovce šiša radi zarade, a što se svega ostalog tiče, prepustio je životinje njihovom prirodnom nehaju; mi moramo da obezbedimo hod stada, jer se ne odvija po pašnjaku, već po otvorenom putu; moramo da sprečimo rasipanje stada i to, naravno, u njegovom interesu. "Ne zato što smo vodiči koji znaju svoj cilj i koji odlučuju da tamo povedu stado i guraju ga u tom pravcu: stado se premešta samo od sebe, ili, bolje rečeno, njegov put se premešta umesto njega, jer se ono nalazi na otvorenom putu Istorije, a na nama je da obezbedimo njegov opstanak kao stada uprkos opasnostima na putu, lošim nagonima životinja, njihovoj slabosti, njihovoj neotpornosti. Da ga obezbedimo i udarcima štapa ako treba, koje ćemo deliti sopstvenom rukom: udaramo životinje, ne delimo im veličanstvenu pravdu. To stado je rimski narod, a mi smo njegovi senatori; nismo vlasnici zato što Rim nikada nije bio teritorijalno ograničeni posed sa ljudskom faunom koja na njemu živi: rođen je kao ljudski kolektivitet, kao naselje; mi smo odredili pravac kretanja tog ljudskog stada zato što bolje znamo šta mu je potrebno i u cilju izvršenja misije dali smo sebi ulogu 'liktora' koji nose 'snopove' kandžija kako bi udarali životinje koje prave nered u stadu ili se iz njega izdvajaju. Jer se vrhovna vlast

O FUKOU

i niski postupci policije razlikuju samo u nekoliko stepeni dostojanstva".

"Naša se politika ograničava na očuvanje stada tokom njegovog hoda kroz istoriju; što se ostalog tiče, znamo da su životinje samo životinje. Pokušavamo da na putu ne ostavimo suviše izgladnelih životinja, jer bi se stado smanjilo: ako treba, dajemo im da jedu. Dajemo im i igre i gladijatore koje toliko vole. Životinje nisu ni moralne ni nemoralne: one su to što jesu; više se ne trudimo da odbijemo krv gladijatora rimskom narodu kao što se pastir stada ovaca ili goveda ne bi trudio da nadzire parenje svojih životinja kako bi sprečio incestuozne veze. Neumoljivi smo samo po jednom pitanju, a to nije moralnost životinja, već njihova energija: ne želimo da se stado razmekša, jer bi to predstavljalo i njegov i naš gubitak; odbijamo im, na primer, jednu javnu predstavu koja bi ih razmekšala, a to je 'pantomima', koju bi modernisti nazvali operom. Nasuprot tome, kroz Cicerona ili senatora Plinija procenjujemo da su gladijatorske borbe najbolja škola za čeličenje svih gledalaca. Izvesno je da neki ne podnose tu predstavu i misle da je okrutna; ali naša pastirska simpatija instinktivno ide prema otpornim, snažnim, neosetljivim životinjama: stado opstaje zahvaljujući njima. Dakle, između dva pola ambivalentnog osećanja koje izazivaju gladijatorske borbe, bez dvoumljenja za porednika proglašavamo sadističku privlačnost, a ne plašljivu odbojnost, i od gladijatorskih borbi pravimo predstavu koju je odobrila i organizovala država".

Eto šta bi mogao reći neki rimski senator ili imperator iz paganskih vremena. Naravno, da sam ranije čuo njegov govor, drugačije bih napisao svoju veliku knjigu o hlebu i igrama: naopako. Ali, vratimo se svojim ovcama. Da su nam umesto ovaca poverili decu, da je naša praksa objektivizovala narod-dete i nas same kao kraljeve-očinske figure, naše bi ponašanje bilo sasvim drugačije: imali bismo obzira prema tom jadnom narodu i dali bismo za pravo plašljivom odbijanju gladijatorskih borbi; saosećali bismo sa njegovim užasom što gleda kako se bezrazložno ubistvo odvija pod okriljem javog reda i mira. "Hrišćanska bi sekta", mogli bismo dodati, "htela da uradimo i više: da budemo kraljevi-sveštenici, a ne kraljevi-očevi i da, umesto da tetošimo svoju decu, svoje podanike smatramo dušama koje treba energično voditi putem vrline i spasenja, čak i protiv njihove volje; hrišćani bi želeli da zabranimo i pozorište i sve druge predstave. Ali, dobro znamo da je deci potrebno da se zabavljaju. Za sektaše, kao što su hrišćani, nagost je uvredljivija od krvi gladijatora. Ali, mi na stvari gledamo više u stilu zapovednika i smatramo, i to uz podršku gomile običnih ljudi i mišljenja svih naroda, da je bezrazložno ubistvo veoma ozbiljna stvar".

Kakvo miniranje racionalizatorske političke filozofije! Kolika praznina postoji oko ovih *razređenih* ukrasa iz te epohe i koliko je između njih mesta za druge objektivizacije koje još nisu izmišljene. Zato što lista objektivizacija ostaje otvorena, za razliku od prirodnih objekata. Ali, moramo brzo umiriti čitaoca koji mora da se pita zašto praksa "vodiča stada" ustupa mesto praksi "tetošenja dece". Iz razloga u najvećoj mogućoj meri pozitivističkih, isto-

rijskih i gotovo materijalističkih, iz reda razloga koji je identičan redu koji objašnjava bilo koji događaj. Jedan od tih razloga u ovom slučaju bio je to što su u tom IV veku kada su postali hrišćani, imperatori, s druge strane, prestali da vladaju pomoću senatorske klase; rimski Senat, jednom rečju, nije ni malo ličio na naše senate, savete ili skupštine; on je bio nešto što mi ne poznajemo: Akademija, ali politička, Konzervatorijum političkih veština. Da bismo razumeli kakav bi se preobražaj odigrao kada bi se vladalo bez Senata, treba da zamislimo književnost koja je uvek bila potčinjena nekoj Akademiji i koja bi, odjednom, prestala to da bude; ili pak, da moderni intelektualni i naučni život prestane da se odigrava na Univerzitetu ili pod njegovim patronatom. Senat je težio da očuva gladijatorske borbe kao što Akademija čuva pravopis: zato stoje njegov interes bio da bude konzervator. Oslobođen Senata i vladajući pomoću korpusa sitnih funkcionera, imperator prestaje da igra ulogu zapovednika vodičima stada: uzima jednu od uloga koje se nude pravim monarsima, a to je uloga oca, sveštenika, itd. A postao je i hrišćanin. Nije hrišćanstvo uzrok tome što su imperatori prihvatili praksu očinske figure, stoje za posledicu imalo zabranu gladijatorskih borbi, već je uzrok celina istorijskih uslova (ukidanje Senata, nova etika koja nije etika igara), ali o tome ne želim ovde da govorim), koja je dovela do promene političke prakse sa dvema istovetnim posledicama: kraljevi su, jednostavno, postali hrišćani, pošto su očinske figure, i stavili su tačku na gladijatorske borbe, pošto su očinske figure.

Jasno možemo uočiti metodu: ona se sastoji u tome da se na veoma pozitivan način opiše ono

što radi neki imperator-očinska figura, ono što radi zapovednik vodiča, *a da se ništa ne pretpostavi*; da se ne pretpostavi kako postoji meta, objekat, materijalni uzrok (kategorija onih kojima se upravlja, proizvodni odnos, kategorija države), tip upravljanja (politika, depolitizacija). Samo treba suditi o ljudima na osnovu njihovih dela i eliminisati večite fantome koje u nama izaziva jezik. Praksa nije nekakva tajnovita instanca, nekakvo podzemlje istorije, nekakav skriveni motor: praksa je ono što rade ljudi (sama reč sve govori). Ona je na neki način "skrivena" i mogli bismo je privremeno nazvati "skrivena strana ledenog brega", i to samo zato što deli sudbinu našeg vladanja i svetske istorije: često smo je svesni, ali nemamo pojam za nju. To je isto kao kada govorim, i uopšteno znam da govorim i nisam u hipnotisanom stanju: ali nemam koncepciju gramatike koju instinktivno primenjujem; verujem da se izražavam prirodno kako bih rekao ono što se nameće, nisam svestan toga da primenjujem obavezna pravila. Takav je slučaj i sa upravljačem koji daje besplatan hieb svome stadu ili mu odbija gladijatorske borbe sa uverenjem da radi ono što svakom upravljaču pred onima kojima upravlja nameće sama priroda politike; on ne zna da se njegova praksa, ako je posmatramo onakvu kakva jeste, pokorava izvesnoj gramatici; da ona jeste izvesna politika, kao kada prekinemo tišinu samo da bismo progovorili nekim jezikom, francuskim ili latinskim, kako bismo rekli ono što se nameće, ili ono što nam je na srcu, a sve u uverenju da govorimo bez pretpostavki. Suditi o ljudima na osnovu njihovih dela ne znači suditi na osnovu njihovih ideologija, a ni suditi na osnovu velikih večnih pojmova kao što su oni kojima se upravlja, država,

0 FUKOU

sloboda, suština politike, pojmova koji banalizuju i čine anahronom samosvojnost sukcesivnih praksi. Ako nesrećno kažem: "nasuprot imperatoru postojali su oni kojima se upravlja *kao takvi*", onda kada utvrđujem da im je imperator davao hleba i gladijatorske borbe, a da se ne zapitam zašto, zaključicu da je tako bilo iz nekog ništa manje večnog razloga: da bi mu se pokorili, ili da bi se depolitizovali, ili da bi bili voljeni.

Imamo običaj da rasuđujemo s obzirom na neku metu, ili polazeći od neke materije. Na primer: pogrešno sam verovao i napisao kako su hieb i igre za cilj imali uspostavljanje odnosa između onih kojima se upravlja i upravljača, ili su odgovarali na objektivni izazov kakav su oni kojima se upravlja predstavljali. Ali, ako su oni kojima se upravlja uvek isti, ako imaju prirodne reflekse onog kojim se upravlja, ako imaju prirodnu potrebu za hlebom i igrama, ili za depolitizacijom, ili za Gospodarevom ljubavlju, zašto su onda samo u Rimu prihvatili hieb i igre i ljubav? Treba, dakle, izvrnuti pojmove iskaza; kako bi Gospodar pojmió one kojima se upravlja kao objekte koje treba depolitizovati, voleti ili voditi na igre, oni treba najpre da budu objektivizovani kao narod-stado; da bi Gospodar bio pojmljen kao neko ko mora da se trudi da bude popularan u svom stadu, najpre treba da bude objektivizovan pre kao vodič nego kao kralj-otac ili kralj-sveštenik. Te objektivizacije, korelati neke političke prakse, objašnjavaju hieb i igre koje nikada ne bismo uspeli da objasnimo polazeći od onih kojima se upravlja kao takvih, od upravljača kao takvih i od pokoravanja kao takvog ili od depolitizacije koja ih ujedinjuje; jer ovi ključevi ulaze u sve brave. Oni nikada

neće pomoći razumevanju jedne tako jedinstvene i tako precizno vremenski određene pojave kao što su hieb i igre; samo će umnožiti pojedinosti, istorijske slučajnosti i ideološke uticaje i to po cenu beskrajnog naklapanja.

Objekti naizgled određuju naše vladanje, ali najpre naša praksa određuje svoje objekte. Hajde da najpre krenemo od same te prakse, i to tako da objekat na koji se ona primenjuje bude to što jeste samo u odnosu na nju (u smislu u kojem neki "korisnik" jeste korisnik samo ako sam ga ja načinio korisnikom nečega, ili da je neko vođen samo ako ga ja vodim). Taj odnos određuje objekat i on postoji samo kroz to određenje. Onaj kojim se upravlja previše je neodređen i ne postoji; postoji samo narod-stado, zatim narod-dete koji tetošimo: a to je samo još jedan način da se kaže kako su se u jednoj epohi prakse sastojale od vođenja, a u nekoj drugoj od tetošenja (isto kao što biti vođen predstavlja samo način da se kaže da nas vode u ovom trenutku: nismo vođeni sve dok nemamo vodiča). Objekat jeste samo korelat prakse; pre nje ne postoji onaj kojim se upravlja kao takav, i kojeg bismo mogli bolje ili lošije naciljati, i prema kojem bismo podešavali nišan kako bismo ga poboljšali. Vladar koji tretira svoj narod kao decu čak ni ne pomišlja da bi se moglo raditi drugačije: on čini ono što se samo po sebi podrazumeva, u skladu sa situacijom kakva jeste. Onaj kojim se upravlja kao takav ne *izlazi iz okvira* onoga što se sa njim radi, ne postoji izvan prakse koja se na njega primenjuje, ne proizvodi nikakve efektivne posledice (narod-stado nije imao socijalno osiguranje, nikome nije ni padalo na pamet da mu ga obezbedi, niti je iko osećao grizu

savesti što to ne čini). Pojam koji ne proizvodi nikakve efektive posledice nije ništa drugo do reč.

Ta reč postoji samo u ideološkom ili, bolje rečeno, u idealističkom smislu. Hajde da razmotrimo, na primer, vodiča stada: on daje besplatan hieb životinjama za koje je zadužen zato što je njegova misija da čitavo stado srećno stigne na cilj, da ne poseje previše leševa izgladnelih životinja za sobom: rasuto stado ne bi više bilo u stanju da se brani od vukova. Eto realne prakse, onakve kakva proizilazi iz činjenica (a naročito iz ove: besplatan hieb je davan samo građanima, a ne bednim robovima). Preostaje samo da je ideologija neodređeno i plemenito tumačila tu surovo preciznu praksu: Senat je veličan tako što je proglašavan za narodnog oca koji želi dobro onima kojima se upravlja. Ali, ista se ideološka plitkost ponavlja i u sasvim drugačijim praksama: suveren koji je prisvojio neko jezero puno ribe koje eksploatiše podižući namete, takođe se smatra ocem koji usrećuje svoje podanike sve dok ih pušta da se snalaze sa prirodom i godišnjim dobima. A postoji i još jedan dobročinitelj svojih podanika, a to je čuvar Voda i Šuma koji usmerava prirodne tokove, i to ne zbog sopstvene novčane dobiti koju bi iz njih mogao izvući, već zbog dobrobiti same prirode, na šta se obavezao. Počinjemo da razumemo šta je ideologija: nejasan i plemenit stil sposoban da idealizuje prakse pod izgovorom da ih opisuje; to je širok ogrtač koji skriva čudne i brojne obrise realnih sukcesivnih praksi.

Ali, odakle dolazi svaka praksa sa svojim jedinstvenim obrisima? To je jednostavno: iz istorijskih promena, iz hiljada preobražaja istorijske realnosti,

što će reći iz ostatka istorije, kao i sve ostalo. Fuko nije otkrio novu instancu, nazvanu "praksa", koja je do tada bila nepoznata: on se trudi da ljudsku praksu pojmi *onakvom kakva realno jeste*; on govori upravo o onome o čemu govori svaki istoričar, kako bi saznao šta čine ljudi; on se jednostavno trudi da o tome govori *tačno*, da opiše jasne konture umesto da govori kroz neodređene i plemenite termine. On ne kaže: "Otkrio sam neku vrstu nesvesnog u istoriji, neku prekonceptualnu instancu koju nazivam praksom ili diskursom; ona pruža valjano objašnjenje istorije. A da! a kako ću uspeti da objasnim samu tu instancu i njene preobražaje?" Ne: on govori o *istom o čemu i mi*, a to je da treba, na primer, pojmiti praktično ponašanje neke vlasti; on to samo vidi onakvo kakvo uistinu jeste kada se strgne ogrtač. Veoma je čudno optužiti ga da našu istoriju svodi na intelektualni proces koji je neumoljiv koliko i neodgovoran. Ipak lako razumemo zašto nam je takva filozofija teška: ne liči ni na Marksovu ni na Frojdovu. Praksa nije instanca (kao što je frojdovs-ko To) niti pokretačka snaga (kao što je proizvodni odnos), a kod Fukoa, uostalom, nema ni instance ni pokretačke snage (zauzvrat postoji materija, kao što ćemo videti). Zato nije previše neumesno tu praksu privremeno nazvati "skrivenom stranom ledenog brega", kako bismo rekli da se ona našem pogledu ukazuje samo pod suviše širokim ogrtačima i samo kao prekonceptualna u najširem smislu; zato što se skrivena strana ledenog brega ne razlikuje od potopljene strane brega: i jedna i druga su od leda; ona nije ni snaga koja pokreće ledeni breg; nalazi se ispod linije vidljivosti i to je sve. Objasnjava se na isti način kao i ostatak ledenog brega. Sve što Fuko kaže istoričarima jeste sledeće: "Možete nastaviti da

O FUKOU

objašnjavate istoriju kao što ste uvek objašnjavali; samo, pažnja: ako budete posmatrali tačno, uklanjajući banalnosti, zapazićete da ima mnogo više da se objašnjava; postoje nejasne konture koje niste zapazili".

Ako istoričar ne bude hteo da se bavi onim što ljudi čine, već onim što kažu, metoda će biti ista; reč *diskurs* pristaje peru kada treba označiti šta je rečeno isto koliko i reč praksa kada treba označiti ono što je učinjeno. Fuko ne otkriva neki tajnoviti diskurs, drugačiji od onoga koji svi razumemo: on nas samo poziva da tačno zapazimo ono što je na taj način rečeno. Zato što to zapažanje dokazuje da zona onoga što je rečeno predstavlja neočekivano zauzete strane, neočekivana prečutkivanja, naglašavanja, ulegnuća, kojih govornici uopšte nisu svesni. Ako više volite, ispod svesnog diskursa postoji gramatika, određena srodnim praksama i gramatikama, gramatika koju otkriva pažljivo posmatranje diskursa, pod uslovom da se složimo po pitanju razgrtanja širokih ogrtača koji nose ime Nauka, Filozofija, itd. Isto tako vlastelin veruje kako upravlja, kako vlada, a u stvari usmerava tokove, tetoši decu ili vodi stado. Možemo, dakle, videti šta diskurs nije: nije ni semantika, ni ideologija, ni implicitnost. Daleko od toga da nas Fuko poziva da o stvarima sudimo polazeći od reči, on naprotiv pokazuje da nas reči varaju, što nas navodi da verujemo u postojanje stvari, prirodnih objekata, onih kojima se upravlja ili države, dok te stvari nisu ništa drugo do korelati odgovarajućih praksi; zato što semantika predstavlja idealističku iluziju. Diskurs ne znači više ideologije: on je gotovo suprotno; on je ono što je zaista rečeno, bez znanja govornika: oni veruju da govore uopšteno i slobodno dok nesves-

no kazuju stvari koje su usko ograničane pogrešnom gramatikom; ideologija je mnogo slobodnija i šira i to sa razlogom: ona predstavlja racionalizaciju, idealizaciju, ona je širok ogrtač. Vlastelin želi da radi i veruje da radi sve što je potrebno s obzirom na okolnosti; u stvarnosti se nesvesno ponaša kao poslednik jezera punog ribe, a ideologija ga uzdiže do zvanja Dobrog Pastira. Konačno, diskurs ili njegova skrivena gramatika nisu implicitnost; nisu logički sadržani u onome što je rečeno ili učinjeno, i nisu njihova aksiomatika ili pretpostavka, i to iz prostog razloga što rečeno i učinjeno imaju slučajnu, a ne logičku, suvislu, savršenu gramatiku. Istorijske slučajnosti, naglašavanja i ulegnuća iz srodnih praksi i njihovi preobražaji predstavaljaju razlog za to što se politička gramatika neke epohe sastoji od tetošenja dece ili pak usmeravanja tokova: to nije neki Razlog koji gradi neki suvisli sistem. Istorija nije utopija: politike ne razvijaju sistematski velike principe ("svakome prema potrebama", "sve za narod, a ništa od naroda"); njih je stvorila istorija, a ne svest ili razum.

Šta je onda ta gramatika koju Fuko želi da zapazimo? Zašto ni naša svest ni svest govornika ne znaju za nju? Zato što je potiskuju? Ne, nego zato što je njena priroda prekonceptualna. Uloga svesti nije da nas navede da zapazimo svet, već da nam omogući da se u njemu krećemo; kralj ne treba da pojmi šta on i njegova praksa jesu; on treba da bude svestan događaja koji se odvijaju u njegovom kraljevstvu; to će biti dovoljno da se ponaša u skladu sa onim što nesvesno jeste. Ne treba konkretno da zna da on usmerava tokove: to će raditi u svakom slučaju; dovoljno mu je da bude svestan da je kralj, bez ikakvih drugih pojašnjenja. Ni lav ne mora

da spozna sebe kao lava da bi se vladao kao lav; on samo mora da zna gde mu je plen.

Za lava je samo po sebi razumljivo da je lav, da ne zna da je lav; isto tako ni kralj koji tetoši narod ili usmerava tokove ne zna šta jeste. Oni su, naravno, svesni onoga što čine, ne potpisuju dekrete u somnabulnom stanju; oni imaju "mentalitet" koji odgovara njihovim "materijalnim" činovima, štaviše, apsurdno je praviti razliku: kada se ponašamo na određeni način, nužno imamo odgovarajući mentalitet; te dve stvari idu zajedno i ulaze u sastav prakse, baš kao i strah i drhtanje, radost i smeh do suza; predstave i iskazi ulaze u sastav prakse i zbog toga ideologija ne postoji osim za gospodina Omea, čuvenog materijalistu: za proizvodnju su potrebne mašine, potrebni su ljudi, potrebno je da ti ljudi budu svesni onoga što čine, a ne da dremaju, potrebno je da znaju za neka tehnička ili društvena pravila i potrebno je da imaju odgovarajući mentalitet ili ideologiju, i sve to je jedna praksa. Samo što oni ne znaju šta ta praksa jeste: za njih se ona "sama po sebi podrazumeva", kao i za kralja ili za lava, koji ne znaju da su ono što jesu.

Tačnije rečeno, oni ne znaju čak ni to da ne znaju (u tome je smisao reči "podrazumevati Se samo po sebi"), isto kao vozač automobila *koji ne vidi da ne vidi* ako se kiša pridruži mraku, jer onda on, ne samo da ne vidi ništa s onu stranu domašaja svojih farova, već pride ne raspoznaje više jasno ni krajnju granicu osvetljene zone tako da više ne vidi dokle vidi i ne vidi da vozi prebrzo za uslove na putu pred sobom. Čudno je, a i dostojno pažnje nekog filozofa, to što ljudi nisu u stanju da spoznaju svoja ograničenja,

svoju *razređenost*, da ne vide prazninu oko sebe, što su u stanju da svaki put poveruju kako se negde nalaze iz milion razloga. Možda je u tome smisao Ničeove ideje (ali ne laskam sebi da razumem ovog teškog mislioca) da je svest samo reaktivna. Kralj "voljom za moć" obavlja posao kralja: on aktuelizuje virtuelnosti svoje istorijske epohe, koje mu tu i tamo trasiraju praksu vođenja stada ili, ako se ukine Senat, tetošenja naroda, za njega se to samo po sebi podrazumeva, on čak ni ne sumnja da je tu zbog nečega, veruje da mu okolnosti iz dana u dan diktiraju kako da se ponaša; ne sumnja čak ni da bi okolnosti mogle biti drugačije. Ne zna za sopstvenu volju za moć, koju shvata kao postvarenu kroz prirodne objekte, svestan je samo svojih reakcija, što će reći da zna šta čini kada na događaje reaguje donošenjem odluka: ali ne zna da te odluke predstavljaju obavljanje neke kraljevske prakse, isto kao kada lav odlučuje kao lav.

Za Fukoa se metoda sastoji od shvatanja da stvari nisu ništa drugo do objektivizacije određenih praksi, čija određenja treba rasvetliti pošto ih svest ne poima. To rasvetljenje, kao napor da se vidi, predstavlja jedno originalno, i čak privlačno iskustvo koje bismo iz zabave mogli nazvati "razređivanje". Proizvod ove misaone operacije jeste apstraktan i to sa razlogom: on nije slika na kojoj vidimo kraljeve, seljake, spomenike, on nije ni stečena ideja na koju je naša svest toliko naviknuta da joj više ne oseća apstraktnost.

Ali, ono što je najkarakterističnije jeste trenutak u kojem se razređivanje proizvodi; ono ne dobija oblik, naprotiv: pre je neka vrsta otkidanja. Tre-

nutak ranije nije postojalo ništa osim neke velike bezizražajne stvari koju smo jedva nazirali, toliko se sama po sebi podrazumevala, i koju smo nazivali Moć "kao takva" ili Država "kao takva"; mi ostali smo u tom trenutku pokušavali da na nogama održimo komad priče u kojem je to veliko prozirno jezgro bilo od koristi, rame uz rame sa zajedničkim imenicama i veznicima; ali, to nije uspevalo, nešto nije išlo kako valja, a funkcionisali su lažni verbalni problemi, iz roda "ideologija" ili "proizvodni odnos". Najednom "shvatamo" kako čitavo zlo dolazi iz velikog jezgra i njegove lažne prirode; shvatamo da treba da raskinemo sa uverenjem da se ono samo po sebi podrazumeva i da je trebalo da ga svedemo na zajednički uslov, da ga istorizujemo. I onda se na mestu koje je zauzimalo to veliko što-se-samo-po-sebi-podrazumeva pojavljuje čudan mali objekat iz te "epohe", razređen, neobičan, nikada ranije viđen. Kada ga vidimo, zastanemo na trenutak kako bismo melanholično uzdahnuli nad ljudskom sudbinom, nad jadnim nesvesnim i apsurdnim bićima kakva jesmo, nad racionalizacijama koje proizvodimo i čiji objekat izgleda kao da se sa nama šali.

Dok smo mi uzdisali, ovaj je komad priče sam zauzeo svoje mesto, lažni problemi su pobegli, svi spojevi su se uglavili; a onaj komad priče izgleda kao da se izvrnuo poput rukava: malopre smo bili kao Blez Paskal, snažno smo držali oba kraja istorijskog lanca (ekonomiju i društvo, upravljače i one kojima se upravlja, interese i ideologije), a zbrka je nastala u sredini: kako održati sve to na okupu? Sada bi bilo teško da se ne održi: "valjan oblik" je u sredini i ubrzano osvaja krajeve slike. Jer, otkako smo ga istorizovali, naš lažni prirodni objekat pred-

stavlja objekat samo u okviru prakse koja ga objektivizuje: najpre dolazi praksa sa objektom koji sebi dodeljuje, ona je to po svojoj prirodi: baza i nadgradnja, interes i ideologija, itd. više nisu ništa do beskorisna seckanja prakse koja je veoma dobro funkcionisala onakva kakva je bila i koja nanovo veoma dobro funkcionise: zahvaljujući njoj granice slike postaju jasne. Pa koji nas je onda đavo terao da je presečemo na dva dela? Uradili smo to zato što nismo videli način da se izvučemo iz pogrešne situacije u koju smo upali; zato što smo problem uhvatili za krajeve, a ne za sredinu, kao što kaže Delez (Deleuze). A ta je pogrešnost bila posledica toga što smo objekat prakse shvatili kao prirodni objekat, dobro poznat, uvek isti, nazovi materijalan: kao kolektivitet, državu, zrno ludila.

Najpre je dat taj objekat (kao što odgovara materiji) i praksa je reagovala: "odgovarala je na izazov", gradila je na bazi. Nismo znali da svaka praksa, onakva kakva je zbog celine istorijskih uslova, proizvodi objekat koji joj odgovara, kao što drvo kruške proizvodi kruške, a drvo jabuke proizvodi jabuke; ne postoje prirodni objekti, ne postoje stvari kao takve. Stvari i objekti nisu ništa drugo do korelati praksi. Iluzija o prirodnim objektima ("oni kojima se upravlja kroz istoriju") skriva heterogeni karakter praksi (tetošenje dece nije usmeravanje tokova): odatle dolazi dualistička zbrka, odatle je i iluzija o "razumnom izboru". Ova iluzija postoji, kao što ćemo videti, u dva oblika koji na prvi pogled ni malo ne liče: "Istorija seksualnosti je istorija večne borbe između želje i potiskivanja", to je prvi, a drugi glasi: "G. Fuko je protiv svega, on u istu vreću trpa i Damijenove užasne patnje i zatvor, kao da se ne može razumno

odabrali jedno od to dvoje". Naš je autor isuviše pozitivista da bi pothranio tu dvostruku iluziju.

Jer pojam "oni kojima se upravlja" nije nijedan ni mnogostruk, kao što to nije ni "potiskivanje" (ili "njevogovi razni oblici") niti država (ili "njeni oblici kroz istoriju"), i to iz jednostavnog razloga što ne postoje: postoje samo mnogostruke objektivizacije ("populacija", "fauna", "pravni subjekat") koje su korelati heterogenih praksi. Postoje brojne objektivizacije i to je sve: odnos između te mnogostrukosti praksi i jedinstva uspostavlja se samo ako pokušamo da im pripišemo jedinstvo koje ne postoji; zlatni sat, limunova kora i rakun predstavljaju mnogostrukost i ne čini se da trpe zbog toga što nemaju ni zajedničko poreklo, ni zajednički objekat, a ni princip. Samo iluzija o prirodnom objektu stvara nejasan utisak o jedinstvu; kad se pogled zamuti, sve izgleda slično; fauna, populacija i pravni subjekti izgledaju isto kada treba spoznati pojam onih kojima se upravlja; mnogostruke se prakse gube iz vida: one su skrivena strana ledenog brega. Ne postoji nesvesno, potiskivanje, ideološka lukavost, a ni politika noja, razume se, po ovom pitanju, postoji samo večna teleološka iluzija, Ideja Dobra: sve što radimo pokušaće da pogodi idealnu metu. Sve se vrti oko tog paradoksa koji predstavlja centralnu i najoriginalniju Fukoovu tezu: *ono što je urađeno*, objekat, objašnjava se kroz ono što se *radi* u svakom trenutku istorije; pogrešno smo zamišljali kako se ono što se *radi*, praksa, objašnjava polazeći od onoga što je urađeno. Hajde da najpre pokažemo, na nekako isuviše apstraktan način, kako u toj centralnoj tezi sve stoji, a onda ćemo moći da upalimo svoj fenjer.

Čitavo zlo dolazi iz iluzije kojom "postvarujemo" objektivizacije i tako stvaramo prirodni objekat: krajnji ishod shvatamo kao cilj, a mesto na kojem će se projektil sam od sebe rasprsnuti shvatamo kao namerno odabranu metu. Umesto da uhvatimo problem za njegovo pravo središte, a to je praksa, krećemo od kraja, a to je objekat, tako da sukcesivne prakse liče na reakciju na jedan isti objekat, "materijalan" ili racionalan, i koji je najpre bio dat. Onda nastaju lažni dualistički problemi, kao što su racionalizmi. Ako praksu budemo shvatili kao odgovor na neku datost, dobićemo dva dela lanca, koje više ne možemo spojiti: praksa je odgovor na izazov, što je tačno, ali isti izazov ne povlači uvek isti odgovor; baza određuje nadgradnju, što je tačno, ali i nadgradnja reaguje na svoj način, itd. U nedostatku boljeg rešenja, na kraju ćemo dva kraja lanca spojiti parčetom konca koji se zove ideologija. A može i gore. Tačku dodira sukcesivnih praksi shvatimo kao prethodno postojeći objekat koji su ciljale, kao metu; Ludilo ili javno dobro kroz vekove različito su ciljale sukcesivna društva čiji "stavovi" nisu bili isti, tako da su pogodila metu na različitim mestima. Nema veze: možemo da očuvamo svoj optimizam i racionalizam, zato što te prakse, ma koliko različite izgledale (ili, tačnije rečeno, ma koliko nejednake ispadale pri istom uloženom naporu), ipak nisu imale razloga da to budu, s obzirom na to da su znale metu koja se ne menja (menja se samo "stav" onog ko cilja). Ako smo ekstremni optimisti, kao što nismo već dobrih sto godina, iz toga ćemo zaključiti da čovečanstvo napreduje i da se sve više i više približava cilju. Ako se naš optimizam ograniči na to da pre bude retrospektivna popustljivost nego nada, reći ćemo da ljudi iz svoje

istorije malo po malo crpe celinu istine, da svako društvo pogađa neki deo cilja i ilustruje virtuelnost ljudske sudbine.

Ali, najčešće smo optimisti protiv svoje volje: dobro znamo da je popustljivost retko na delu i da društva nisu ništa do ono što su u istorijskom smislu: na primer, dobro znamo da svako društvo ima sopstveni spisak onoga što nazivamo zadaci države: neka društva žele gladijatore, a neka socijalno osiguranje; dobro znamo da različite civilizacije imaju razne "stavove" po pitanju "ludila". Sve u svemu, istovremeno verujemo u to da nijedna država ne nalikuje drugoj i u to daje država jednostavno država, ili, još bolje, u tu državu verujemo samo na recima: pošto smo postali mudri, nećemo više pokušavati da sastavimo potpuni ili idealni spisak zadataka države: isuviše dobro znamo da je istorija maštovitija od nas i ne isključujemo ni to da ćemo jednog dana državu smatrati odgovornom za ljubavne jade. Izbegavamo pravljenje teorijskog, držimo se empirijskog i otvorenog spiska: "beležimo" koji su zadaci bili pred državom do tog dana. Ukratko, država sa svojim zadacima za nas nije ništa drugo do reč i naša optimistička vera u taj prirodni objekat ne srne da bude veoma iskrena, pošto vera nema dejstvo. Ne sprečava reč da nas i dalje navodi da verujemo u nešto što se zove država. Uzalud je što znamo da je država objekat koji bi nam omogućio da unapredimo teorijsko istraživanje, ili objekat čije bi nam postojanje omogućilo da otkrijemo nešto napredno, mi i dalje nastavljamo da besnimo na nju umesto da pokušamo da ispod površine otkrijemo praksu čiji je država odraz.

To uopšte ne znači da je naša krivica u tome što verujemo u državu, a trebalo bi da postoje samo države: naša je krivica u tome što verujemo u državu ili u države umesto da proučavamo prakse koje projektuju objektivizacije koje smatramo državom ili njenim raznim oblicima. Kroz istoriju se javljaju različite političke prakse koje se projektuju, jedna prema gladijatorskim borbama, druga prema socijalnom osiguranju; a mi to polje na kojem eksplodiraju naprave različite u svakom mogućem smislu smatramo nekom vrstom nadmetanja u gađanju. A onda nas mnogo muči velika rasutost pogodaka u metu: to je ono što se naziva problemom Jednog i Mnogostrukog: "Ovi pogoci su toliko rasuti! Jedan je pogodio socijalno osiguranje, a drugi gladijatore. Ako krenemo od takve rasutosti, hoćemo li ikada uspeti da odredimo tačan položaj cilja? Da nismo jednostavno uvereni da su svi hici gađali baš ovu istu metu? Ah! problem Mnogostrukosti je težak, možda i nerešiv!" Sigurno je tako s obzirom da ne postoji: on nestaje onda kada shvatimo da usputna određenja smatramo modalitetima države, nestaje kada prestanemo da verujemo u postojanje mete kao što je prirodni objekat.

Hajde da tu filozofiju objekta shvaćenog kao krajnji ishod ili kao uzrok zamenimo filozofijom odnosa i da uhvatimo problem za sredinu, za praksu ili diskurs. Ta praksa rađa objektivizacije koje joj odgovaraju i učvršćuje se u realnosti trenutka, što će reći u objektivizacijama srodnih praksi. Bolje rečeno, ona aktivno ispunjava prazninu koju te prakse ostavljaju, *aktuelizuje* virtuelnosti koje su unapred oblikovane u praznini; ako se srodne prakse preobrazu, ako se pomere granice praznine, ako se ukine Senat i nova

etika stupi na snagu, praksa će aktuelizovati te nove virtuelnosti i više neće biti ista. Ne radi se, dakle, o tome da je imperator, vodič stada, iz sopstvenog ubeđenja ili iz nekakvog kaprica, postao otac naroda-deteta; jednom rečju, tu se ne radi o ideologiji.

Ta je aktuelizacija (sholastički rečnik je veoma udoban) ono što sveti Avgustin naziva ljubavlju i na tome je gradio teleologiju; Delez, poput Spinoze, ne radi ništa slično tome i naziva je željom, rečju koja je dala povoda mnogim smešnim zabludama "novih filozofa" (Delez je sklon drogiranju). Ta želja ima veoma veliki otklon od sveta, tako da je ne primećujemo: ona je korelat postvarenja; šetnja je želja, tetošenje naroda-deteta takođe, a i spavanje ili smrt. Želja je činjenica kroz koju se pokreću mehanizmi, funkcionišu raspodele, kroz koju se virtuelnosti, uključujući i spavanje, ostvaruju umesto da se ne ostvaruju uopšte; "svaka raspodela

izražava i sačinjava želju tako što pravi plan koji je omogućuje" (Deleuze, Parnet 1977:115). *L'amor che muove il sole e l'altre stelle*. Slučaj je hteo da se neka beba rodi u kraljevoj sobi, kao naslednik prestola, i ta će se beba automatski zainteresovati za posao kralja koji ne bi napustila ni za šta na svetu i čak se neće ni zapitati želi li da bude kralj; ona to jeste i to je sve; e to je ta želja. Da li čovek u tolikoj meri želi da bude kralj? Jalovo pitanje: čovek ima "volju za moć", za aktuelizaciju, koja je neodređena: on ne traži sreću; nema spisak određenih potreba koje treba zadovoljiti, posle čega bi mu preostalo samo da se odmori na stolici u svojoj sobi: on je životinja aktuelizator i ostvaruje svaku vrstu virtuelnosti koja mu dođe pod ruku: *non deficit ab actuione potentiaesuae*, kaže sveti Toma³. Bez čega se, naravno, nikada ništa ne bi dogodilo. Možete li zamisliti koliko bi fantomska bila neka neostvorena mogućnost, neka virtuelnost"u primitivnom stanju"? Šta bi bilo

³ Drugačije rečeno, pojam želje znači da nema ljudske prirode ili, još bolje, da ta priroda predstavlja oblik bez ikakvog sadržaja osim istorijskog. Ona znači i da opozicija pojedinac-društvo predstavlja lažni problem; ako pojedinca i društvo pojмимо kao dve realnosti koje su jedna izvan druge, onda ćemo moći da zamislimo da jedna prouzrokuje drugu: uzročnost pretpostavlja eksteriornost. Ali, ako uvidimo da pojedinci već učestvuju u onome što se naziva društvom, problem će nestati: "objektivna realnost" društva sadrži činjenicu da se pojedinci interesuju za njega i da omogućuju njegovo funkcionisanje; ili, ako više volite, jedine virtuelnosti koje pojedinac može da ostvari su one koje su nejasno iscrtane u svetu koji ga okružuje i koje pojedinac aktuelizuje tako što se za njih interesuje; pojedinac ispunjava praznine koje "društvo" (što će reći drugi, ili kolektivi) iscrtava. Kapitalista ne bi bio "objektivna realnost" kad ne bi imao mentalitet kapitaliste, koji mu omogućuje da funkcioniše: bez njega čak ne bi ni postojao. Pojam želje, dakle, znači i da opozicija materijalno-idealno, baza-nadgradnja, jeste nonsens. Ideja pravog uzroka, kao suprotnost ideji aktuelizacije, jeste dualistička, što će reći iskrivljena. U svojoj lepoj studiji o Kardinerovom pojmu bazne ličnosti, Klod Lefor (Claude Lefort) odlično ukazuje na aporije kojima vodi ideja da pojedinac i društvo jesu dve realnosti koje su jedna izvan druge i koje bi trebalo da ujedini uzročni odnos (Lefort 1978:69). Zašto onda nazvati "željom" činjenicu da se ljudi interesuju za virtuelne raspodele i omogućuju im da funkcionišu? Zato što, bar mi tako izgleda, osećajnost predstavlja znak našeg interesovanja za stvari: želja je "skup osećanja koja se preobražavaju i cirkulišu u jednoj simbiotičkoj raspodeli, definisanoj zajedničkim funkcionisanjem svojih heterogenih delova" (Deleuze-Parnet 1977: 85); ta želja, kao Spinozin *cupiditas*, predstavlja princip svih drugih osećanja. Osećajnost i telo znaju to mnogo duže nego svest. Kralj veruje da vidi kako njegovo stado pase zato što mu se to nameće, s

0 FUKOU

ludilo "u materijalnom smislu" izvan prakse koja ga čini ludilom? Nećemo pomisliti: "Ja sam, dakle, imperatorov sin i nema više Senata; ali, pustimo to i zapitajmo se kako ćemo se ponašati prema onima kojima se upravlja; pa da, jedno verovanje, a to je hrišćanska ideologija, izgleda mi ubedljivo po tom pitanju"; umesto toga naći ćemo se u ulozi kralja-oca, a da čak nismo imali vremena da na to pomislimo, mi *jesmo* kralj-otac i, pošto to jesmo, ponašaćemo se u skladu sa tim, to jest, "s obzirom na okolnosti".

Aktuelizacija i uzročnost jesu dve različite stvari i zbog toga ne postoji ni ideologija ni verovanje. Verovanje u očinsku prirodu kraljevske vlasti ili u ideologiju *welfare state* nema dejstvo na svest i, samim tim, nema uticaja na praksu, naprotiv, praksa je ta koja najpre objektivizuje kralja-oca radije nego kralja-sveštenika ili vodiča, a i narod-dete radije nego narod koji treba voditi ka večnom spasenju ili stado; jer suveren koji "jeste" kralj-otac i koji se "objektivno" nalazi naspram naroda-deteta ne može da ne zna šta je on i šta je njegov narod: on ima ideje ili mentalnu sliku o svom "objektivnom" položaju, jer ljudi misle o svojoj praksi, manje su ili više svesni onoga što čine. Njihova praksa, praćena svešću koju o njoj imaju, ispunjava prazninu koju su ostavile srodne prakse i samim tim se objašnjava polazeći od njih; nije svest ono što objašnjava praksu i što bi se samo objasnilo polazeći od srod-

nih uslova ili pak kao ideologija ili kao verovanje, sujeverje. "Ne bi bilo potrebno uključiti instancu individualne ili kolektivne svesti da bi se zahvatilo mesto artikulacije određene političke prakse i teorije; ne bi bilo potrebno istraživati u kojoj meri ova svest može s jedne strane da izrazi neme uslove, i s druge strane da bude osetljiva za teorijske istine; ne bi bilo potrebno postavljati psihološki problem osvešćenja"(Fuko 1998:209).

Pojam ideologije nije ništa drugo do zbrka koja je proistekla iz dve potpuno beskorisne operacije: seckanja i banalizacije. U ime materijalizma razdvajamo praksu od svesti; u ime prirodnog objekta ne vidimo upravo kralja-oca, upravo usmeravanje tokova, već, mnogo banalnije, vidimo večitog upravljača i večite one kojima se upravlja. Na taj smo način navedeni na to da verujemo kako iz ideologije proizilazi sva jasnoća i svi *razređeni* i vremenski određeni žljebovi prakse; kralj-otac će biti samo još jedan večni upravljač koji će, u ovom slučaju, biti pod uticajem izvesne religijske ideologije, ideologije očinskog karaktera kraljevske vlasti. Prirodnije objekat proširen sukcesivnim ideologijama. Geneza pojmova vidljivo je ista: nekom sujeverju pridodamo ponašanje ljudi koji su skrenuli sa banalnog puta i tako to sujeverje i samo postane neshvatljivo. I eto zastoje naš mentalitet primitivan. Ali, ako mentalitet i verovanje objašnjavaju praksu, onda će ostati da se objasni neobjašnjivo, da

obzirom na okolnosti, njegova svest ne veruje da opaža jedan postvareni svet; samo njegova osećajnost dokazuje da je taj svet aktuelizovan samo zato što ga kralj aktuelizuje, drugačije rečeno, zanima se za njega. Sigurno je da ljudi mogu i da se ne interesuju za neku "stvar": ali onda narečena stvar objektivno ne postoji; zbog toga kapitalizam ne uspeva da se začne u zemljama trećeg sveta, koje imaju feudalni mentalitet. Izraz "mašina koja želi" sa početka *Anti-Edipa*, veoma je spinozistički (*automaton appetens*).

se spozna samo verovanje; tako ćemo biti navedeni da žalosno zaključimo kako ljudi čas veruju, čas ne veruju, kako ih se ne može jednostavnim zahtevom naterati da veruju u bilo kakvu ideologiju i da su, uostalom, sasvim u stanju da veruju u stvari koje su na planu verovanja međusobno kontradiktorne, iako se dobro slažu u praksi. Rimski je imperator mogao da odobri gladijatorske borbe i da istovremeno, iz humanističkih razloga, zabrani prinošenje ljudskih žrtava, a da narod ne protestuje; ova kontradikcija ne postoji u slučaju vodiča stada, čija je praksa da životinjama daje ono što njihovi nagoni zahtevaju; kralj-otac izgledaće kontradiktorno na drugi način: nevaljaloj će deci odobriti gladijatore koje traže, a podle će zavodnike osuditi na smrt u najstrašnijim mukama.

Koliko god reči da potrošimo, ideologija ne postoji, uprkos svetim tekstovima, i trebalo bi da resimo da više nikada ne upotrebljavamo tu reč. Ona čas označava apstrakciju, i to onda kada treba spoznati značenje prakse (u tom smo je smislu upravo upotrebili), a čas manje ili više knjiške realnosti, političke doktrine, filozofije, samu religiju, što će reći diskurzivne prakse. U razmatranom primeru ideologija će imati značenje koje možemo

pripisati doktrini kralja-oca, onako kako je istoričari mogu objasniti polazeći od kraljevih dela: "S obzirom na okolnosti", napisao će, "i s obzirom na to da je narod samo dete, treba ga braniti od njega samog i odvratiti ga primerenim kaznama od krvoločnih apetita i loših navika, ali tek pošto je javno ukoren i pošto mu je pokazano šta ga čeka". (Naravno da nije isključeno da je kralj, ako je imao smisla za humor i dara za izražavanje, i sam postao toga svestan, isto tako dobro kao i njegovi budući istoričari; ali ne radi se o tome). U istoj je epohi postojala jedna ideologija, ali u drugom smislu reči, u smislu hrišćanske religije; i ona je osuđivala nevaljale misli, ali o tome je imala nešto drugačiju ideju: njoj su iskušenja puti izgledala opasnije od krvi gladijatora.

Dugo smo ukidanje gladijatorskih borbi pripisivali uticaju koji je hrišćanska doktrina imala na svest; to ukidanje je, zapravo, proisteklo iz preobražaja političke prakse koja je promenila značenje s obzirom na to da okolnosti "objektivno" više nisu ono što su bile⁴. Taj preobražaj ne prolazi kroz svest; ne moramo da uveravamo kralja da narod *jest* dete: on to i sam vidi; u svojoj duši i svesti on će samo odlučiti kako i kada da tetoši ili da kazni to dete. Jasno se vidi razlika između ideologije u

⁴ Naučne revolucije imaju svoje preteče. Pojam "ono što se samo po sebi podrazumeva" stidljivo je tu i tamo izvirivao iz fenomenologije, a i na drugim mestima: Wölfflinovo *delo Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* (1932) kao da unapred ostvaruje stranu 208. *Arheologije znanja* (Wölfflin 1952: 17, 261, 276). Po pitanju onoga-što-se-samo-po-sebi-podrazumeva trebalo bi pratiti trag izrazâ *fraglos* ili *taken for granted* kod Huserlovih socioloških učenika, kao što je Feliks Kaufman (Felix Kaufmann) (*Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld* / Kaufmann 1929/), Alfred Sue (Schutz) (*Phenomenology of the social world* / Schutz 1967/), pa čak i kod Maksa Šelera (Max Scheler 1960:61). Ali fenomenologija nije mogla da ode dalje, manje zbog Ego Cogito (jer je bila dovoljno tanana da poveruje kako razabira ono-što-se-samo-po-sebi-podrazumeva u gostoljubivim podsvesnim resama pojma Cogito), a više zbog svog optimističkog racionalizma: kod Suca treba pročitati studije o društvenoj raspodeli znanja, reizdate u *Collected Papers* (Schutz 1975:14; Schutz 1976:120) i videćemo kako se zbog viška racionalizma može zaobići jedna divna tema.

smislu doktrine i ideologije u smislu značenja neke prakse. (Narečena doktrina takođe ima skrivenu stranu ledenog brega i spada u diskurzivnu praksu, ali to je druga priča.) Na isti su način istoričari raspravljali o pooštrenju kazni u krivičnom pravu u vreme vladavine imperatora hrišćana, naročito u oblasti seksualnih delikata: uticaj hrišćanstva? Pravo postaje svakodnevije zato što kralj ima očinski odnos sa narodom, tako da svom snagom primenjuje narodni ideal odmazde i čak ga prekoračuje? Drugo objašnjenje mora biti valjano.

U svakom slučaju, evo dve heterogene prakse: narod-stado je imao prilično veliku seksualnu slobodu, a gladijatori su umirali, narod-dete ima manje slobode, a gladijatori više ne umiru. Ako izmerimo te preobražaje na lestvici vrednosti, reći ćemo da je humanitarizam napredovao, da je pravo unazađeno, a da je potiskivanje naglašeno, i to neće biti pogrešno. Ali to je činjenično stanje izvedeno iz merenja: to nije objašnjenje preobražaja. Celina istorijskih uslova postavila je jedan neobičan ukras, narod-dete, na mesto jednog drugog ukrasa, naroda-stada, koji je takođe neobičan, ali na drugačiji način; ovaj kaleidoskop ni malo ne liči na sukcesivne oblike dijalektičkog razvoja, ne objašnjava se napretkom svesti, ni njenim opadanjem, niti borbom između dvaju principa, Želje i Potiskivanja: svaki od ukrasa duguje svoj neobičan oblik mestu koje su joj ostavile prakse-savremenice među koje se umešao. Razni se ukrasi ne mogu ni na koji način porediti: to nisu Meccanos igračkice od kojih bijedna imala više elemenata nego druga, više slobode, manje potiskivanja. Ni antička seksualnost nije u svom principu bila ništa manje potis-

nuta nego hrišćanska, samo je bila zasnovana na drugačijem principu: nije bila poželjna normalnost u razmnožavanju, već je bilo važno da aktivnost nadvlada pasivnost; ona je drugačije shvatala homofiliju kako bi prihvatila aktivnu mušku homoseksualnost, osudila pasivnu, kao i žensku homofiliju, i osudom obuhvatila žensku heteroseksualnu potragu za zadovoljstvom.

Iako izgleda kao da u istu vreću trpa užasnu Damijenovu patnju i zatvore koje su poboljšali filantropi iz XIX veka, Fuko ne tvrdi da ne bismo imali svoje favorite kad bi nam bilo dato da izaberemo vek u kojem ćemo živeti, s obzirom na to da svaka epoha nudi razne privlačnosti i rizike u kojima bi manje-više svako mogao da pronađe nešto za sebe; on samo podseća na četiri velike istine: da taj sled heterogenosti ne označava vektor napretka; da pokretač kaleidoskopa nije razum, želja ili svest; da bismo načinili racionalan izbor, ne bi trebalo da se oslanjamo na davanje prednosti, već na mogućnost da uporedimo i da prihvatimo (po kom kursu?) heterogene privlačnosti i nedostatke, izmerene na našoj subjektivnoj lestvici vrednosti; i, naročito, da ne treba proizvoditi racionalizatorske racionalizme i skrivati heterogenost ispod procesa postvarenja; u vežbanju vrline mudrosti, ne treba porediti dva ledena brega zaboravljajući, pri proračunavanju prednosti, skrivenu stranu jednog od njih, ne treba ni krivotvoriti procenu mogućeg tvrdeći da su "okolnosti takve kakve jesu" zato što one ne postoje: postoje samo prakse. To je završna reč ove nove metodologije u istoriji, a ne "diskurs" ili epistemološki prekidi koji su dugo držali pažnju javnosti; ludilo postoji kao objekat samo u praksi i

kroz praksu, ali narečena praksa nije ludilo. To je izazvalo mnoge povike, međutim, ideja da ludilo ne postoji u potpunosti je pozitivistička: ideja ludila po sebi čisto je metafizička, iako je bliska zdravom razumu. A ipak... Kad bih rekao da neko ko jede ljudsko meso, to meso jede veoma realno, nesumnjivo bih bio u pravu; ali, bio bih u pravu i kada bih tvrdio da će taj ko jede biti ljudožder samo u jednom kulturnom kontekstu, u jednoj praksi koja "vrednuje", objektivizuje takav način ishrane kako bi ga proglasila varvarskim ili pak, svetim, i kako bi, u svakom slučaju, nešto napravila od njega; u srodnim praksama isti taj koji jede biće objektivizovan nekako drugačije, a ne kao ljudožder: ima dve ruke i snagu za rad, ima kralja, te ćemo ga objektivizovati kao pripadnika naroda-deteta ili pak kao životinju iz naroda-stada. Uskoro ćemo se vratiti na raspravu o ovoj vrsti problema, raspravu koja je jednom izazvala bes u pariškoj sredini, na levoj obali Sene; to je bilo baš u XIX veku. Pošto smo načinili taj odlučujući korak, hajde da Fukoovom delu damo njegov filozofski stas, u meri u kojoj ja mogu da sudim o tim stvarima.

Rečenica tipa "stavovi prema *luđacima* značajno su varirali kroz istoriju" jeste metafizička; nalazimo se u domenu verbalnog kada zamišljamo neko ludilo koje "postoji u materijalnom smislu" izvan nekog oblika koji ga označava kao ludilo; najviše što može postojati jesu nervni molekuli raspoređeni na izvestan način, zatim rečenice i pokreti o kojima bi neki posmatrač koji je došao sa Sirijusa zaključio da se razlikuju od rečenica i pokreta drugih ljudi, koji se i sami međusobno razlikuju. Ali, to što postoji nije ništa drugo do prirodni oblici, putanje u prostoru,

molekularne strukture, ili ponašanje; sve to predstavlja *materiju za ludilo* koje na tom stupnju još ne postoji. Argument protiv u toj polemici jeste to što, iako verujemo da raspravljamo o problemu materijalnog ili formalnog postojanja ludila, isuviše često mislimo na jedan drugi problem, mnogo sebičniji: jesmo li *u pravu* što materiju za ludilo označavamo kao ludilo, ili, hoćemo li morati da se odrekemo racionalizma mentalnog zdravlja?

Reći da ludilo ne postoji ne znači tvrditi kako su luđaci žrtve predrasude ili pak, to poricati: smisao ove tvrdnje je drugačiji; ona niti tvrdi niti unapred poriče da luđake ne bi trebalo isključiti, ili da ludilo ne postoji zato što ga je proizvelo društvo, ili da je njegov pozitivitet izmenjen stavovima koja su razna društva prema njemu zauzimala, ili da su razna društva na veoma različite načine konceptualizovala ludilo; ova tvrdnja ne poriče ni to da ludilo sadrži neku bihejviorističku i možda telesnu materiju. Ali, i kad bi sadržalo takvu materiju, još uvek ne bi bilo ludilo. Klesani kamen postaje zaključni kamen svoda ili opeka samo u trenutku kada zauzme mesto u okviru neke građevine. Negacija ludila se ne smešta na nivo stavova prema objektu, već na nivo njegove objektivizacije; ona ne znači da je luđak samo onaj o kome sudimo kao o luđaku, već da je na jednom nivou, a to nije nivo svesti, neophodna izvesna praksa kako bi postojao samo jedan objekat, "luđak", o kojem treba suditi u duši i svesti, ili kako bi društvo moglo da "proizvodi luđake". Poricanje objektiviteta ludila predstavlja pitanje istorijskog uzmaca, a ne "otvaranja prema bližnjem"; preobraziti način tretiranja i promišljanja luđaka jeste jedno, a nestanak objektivizacije "luda-

O FUKOU

ka" nešto sasvim drugo, što ne zavisi od naše volje, čak ni revolucionarne, već pretpostavlja preobražaj praksi na lestvici na kojoj reč revolucija označava bezbojnu gorljivost. Životinje ne postoje duže od luđaka i možemo se prema njima ponašati dobro ili loše, ali da bi životinja počela da gubi svoju objektivizaciju, potrebne su bar prakse eskimskog iglua, tokom dugog zimskog sna, u simbiozi ljudi i pasa čije se topline tela mešaju. Preostaje samo da zaključimo da su za dvadeset pet vekova istorije društva na razne načine objektivizovala ono što se naziva demencijom, ludilom, bezumljem, e da bismo mi imali povoda da pretpostavimo kako se iza toga ne krije nikakav prirodni objekat i da posumnjamo u racionalizam mentalnog zdravlja. S druge strane, sasvim je izvesno da, na primer, društvo može da proizvede luđaka i bez sumnje smo znali za takve slučajeve: ali rečenica "ludilo ne postoji" ne govori o takvoj vrsti stvari. Šta god mi ponavljali ili nabacivali, ta rečenica filozofa, čiji bi smisao odmah razumeli pariški učitelji iz XVII veka⁵, ne izražava opredeljenja ili opsesije svog autora. Ako

čitalac iz svega ovoga trijumfalno zaključi da ludilo jednostavno postoji, osim možda u spekulativnom smislu, i da je on uvek tako mislio, to je njegova stvar. Za Fukoa, kao i za Dunsu Skotusa, materija u ludilu (ponašanje, mikrobiologija nerava) realno postoji, ali ne kao ludilo; biti luđak u materijalnom smislu znači upravo još uvek ne biti luđak. Potrebno je da neki čovek bude objektivizovan kao luđak kako bi se prediskurzivni referent retrospektivno pojavio kao materija za *ludilo*; jer zašto ponašanje i nervne ćelije, a ne otisci prstiju?

Krivo bismo, dakle, ovog mislioca koji veruje da je materija u činu, optužili da je idealista (u popularnom smislu reči). Kada sam Fukou pokazao ove stranice, rekao mi je otprilike: "Nikada nisam lično napisao *ludilo ne postoji*, ali to može da se napiše; jer za fenomenologiju ludilo postoji, ali nije stvar, a treba, naprotiv, reći da ludilo ne postoji, ali nije da nije ništa". Može se čak reći da se *ništa* ne nalazi u istoriji, pošto u njoj sve zavisi od svega, kao što ćemo videti, što će reći da stvari postoje samo

⁵ Na primer skotistički učitelj, autor traktata *De return principio*, qu. VII, art. 1, schol. 4: "po tom pitanju treba znati da materija jeste u činu, ali da nije čin ničega (*materia est in actu, sed nullius est actus*); ona jeste nešto u činu, pošto jeste nešto pre nego ništa (*est quoddam in actu, ut est res quaedam extra nihil*), Božje delo, zaokruženi čin stvaranja. Samo što one sama nije čin ničega i to samo zato što služi zasnivanju svih aktuelizacija" (u delu *Opera* Dunsu Skotusa /Duns Scot/, izdanje Wadding, tom III, str. 38B /Duns Scotus 1639/).

Zabavio sam se prevođenjem na skotistički jezik onoga što je možda osnovni problem istorije-filozofije prema Fukou: čim prevaziđemo problematiku marksističkog materijalizma (koje se drže mnogi istoričari, ali filozof po obrazovanju ne bi je mogao dugo uzimati za ozbiljno, osim iz "ubeđenja"), treba da poreknemo transistorijsku realnost prirodnih objekata, a da im istovremeno ostavimo dovoljno realnosti kako bi ostalo nešto što treba objasniti, a ne subjektivni fantomi koje samo treba opisati; potrebno je da prirodni objekti ne postoje i da istorija ostane realnost koju treba objasniti. Tako za Dunsu Skotusa materija nije ni razumno biće ni realnost koja se može fizički izdvojiti. Za Fukoa (koji je pročitao Ničea 1954-1955, ako me sećanje ne vara), prvi način da se razreši teškoća bila je fenomenologija: za Huserla "stvari" nisu ekstra-mentalne *res*, ali ipak nisu ni jednostavni psihološki sadržaji; fenomenologija nije idealizam. Samo što su bića shvaćena na taj način bila neposredne datosti koje treba opisati, a ne pseudo-ob-

u materijalnom smislu: postojanje bez lica, još uvek neobjektivizovano. Na primer: seksualnost je praksa, a "diskurs" ne znači da ne postoje seksualni organi ili ono što se pre Frojda nazivalo seksualnim nagonom; takvi "prediskurzivni referenti" (Fuko 1998: 53-54) jesu sidrišta neke prakse, isto tako kao i značaj ili ukidanje rimskog Senata. Ali nisu izgovori za racionalizam i u tome je poenta ovog pitanja. Prediskurzivni referent nije prirodni objekat, meta za teleologiju: nema povratka potisnutog. Ne postoji "večni problem" ludila, shvaćenog kao prirodni objekat koji bi kroz vekove izazvao promenljive odgovore. Razlike u molekulima nisu ludilo ništa više nego otisci prstiju; razlike u ponašanju i rasuđivanju nisu ludilo ništa više od razlika u rukopisu i mišljenju. Ono što je kod nas materija za ludilo, u nekoj drugoj praksi biće materija za nešto drugo. Pošto ludilo nije prirodni objekat, ne može se "razumno" raspravljati o "pravom" stavu koji treba "zauzeti" po tom pitanju. Ono što nazivamo razumom (čime su se bavili filozofi) ne izdvaja se na neutralnoj osnovi i ne očituje se na realnostima: on govori, polazeći od "diskursa" za koji ne zna, o objektivizacijama za koje ne zna (i kojima bi mogli da se pozabave oni koje smo nazivali istoričarima). A to pomera granice filozofije i istorije zato što presipa njihov sadržaj iz jedne u drugu.

Taj je sadržaj preobražen zato što je preobraženo ono što smo podrazumevali pod istinom. Već neko vreme suprotstavljamo prirodu i konvenciju, zatim prirodu i kulturu, mnogo smo govorili o istorijskom relativizmu, kulturnoj samovolji. Istorija i istina. To je moralo jednog dana da se slomi. Istorija postaje istorija iz onoga što su ljudi zvali istinama i iz njihovih borbi oko tih istina.

Evo, dakle, jednog sasvim *materijalnog* sveta, sačinjenog od prediskurzivnih referenata koji predstavljaju virtuelnosti koje još uvek nemaju lice; u njima uvek različite prakse na različitim tačkama stvaraju uvek različite objektivizacije, lica; svaka praksa zavisi od svih drugih praksi i od njihovih preobražaja, sve je istorijsko i sve zavisi od svega; ništa nije inertno, ništa nije neodređeno i, videćemo, ništa nije neobjašnjivo; ovaj svet ne visi o našoj svesti, on je određuje. Prva posledica: namena tog referenta nije da postane takvo i takvo lice, uvek isto, da postane takva objektivizacija, država ludilo ili religija: to je čuvena teorija diskontinuiteta: ne postoji "ludilo kroz vekove", religija ili medicina kroz vekove. Pre klinike medicina je samo imala isto ime kao i medicina XIX veka; situacija je obrnuta ako u XVII veku potražimo nešto što bi pomalo nalikovalo onome što podrazumevamo

jekti koje treba naučno ili istorijski objasniti: fenomenologija opisuje sloj bića koji prethodi nauci; čim pređemo na objašnjavanje tih bića, fenomenologija namerno pušta napred nauku, a bića nanovo postaju stvari. Fuko je, najzad, razrešio poteškoću uz pomoć ničeanske filozofije prvenstva odnosa: *stvari postoje samo kroz odnos*, kao što ćemo nešto dalje videti, *a određenje tog odnosa predstavlja njihovo objašnjenje*. Ukratko, sve je istorijsko, sve zavisi od svega, a ne samo od proizvodnih odnosa, ništa ne postoji izvan istorije, a objašnjenje nekog tobožnjeg objekta sastoji se od ukazivanja na to od kakvog istorijskog *konteksta* on zavisi. Jedina razlika između ove koncepcije i marksizma jeste, sve u svemu, u tome što marksizam polazi od naivne ideje uzročnosti (jedna stvar zavisi od *neke* druge, dim zavisi od vatre); pojam odlučujućeg, jedinstvenog uzroka ima prednaučnu prirodu.

O FUKOU

pod istorijskom naukom, jer ga nećemo pronaći u istorijskom žanru, već u žanru rasprave (drugačije rečeno, to što nalikuje onome što nazivamo istorijom jeste *Histoire des variations*, knjiga koja je još uvek dostojna divljenja i štivo koje se guta, a ne nečitljivi *Discours sur l'histoire universelle*). Ukratko, u nekoj epohi skup praksi proizvodi, na materijalnom stupnju, jedinstveno istorijsko lice u kojem mislimo da raspoznamo ono što se naziva nejasnim imenom istorijske nauke ili pak, religije; ali, u nekoj drugoj epohi, na istom stupnju će se formirati sasvim drugačije istorijsko lice i, obrnuto, na nekom novom stupnju nastaće lice koje nejsano nalikuje prethodnom. U tome je smisao negiranja prirodnih objekata: ne postoji evolucija ili promena jednog istog objekta koji bi uvek trebalo da izraste na istom mestu. Kaleidoskop, a ne rasadnik. Fuko ne kaže: "Ja više volim diskontinuitet, prekide", već: "Čuvajte se lažnih kontinuiteta". Poput lažnog prirodnog objekta kao stoje religija ili neka religija u kojoj bi se spojili veoma različiti elementi (ritualizmi, svete knjige, pružanje sigurnosti, razne emocije, itd) koje će u drugim epohama veoma različite prakse razbistriti i objektivizovati u veoma različitim oblicima. Kao što bi rekao Delez, drveće ne postoji: postoje samo izdanci.

Dodatne posledice: ni funkcionalizam, ni institucionalizam. Istorija je nejasan teren, a ne streljište; kroz vekove, institucija zatvora ne odgovara funkciji koju treba da ispuni i preobražaje te institucije ne treba objašnjavati uspesima ili neuspesima te funkcije. Treba poći od globalne tačke gledišta, što će reći od sukcesivnih praksi, jer, u zavisnosti od epohe, ista će institucija imati različite funk-

cije i obrnuto; štaviše, funkcija postoji samo kao svojstvo prakse i nije praksa ta koja odgovara na "izazov" funkcije (funkcija "hleba i igara" postoji samo u praksi i kroz praksu "voditi stado"; ne postoji večna funkcija raspodele ili depolitizacije kroz vekove).

Shodno tome, opozicija dijahrono-sinhrono, geneza-struktura, jeste lažni problem. Geneza nije ništa više od aktuelizacije neke strukture (Deleuze 1968: 237-238); da bismo mogli da suprotstavimo strukturu "medicina" njenoj laganoj genezi, trebalo bi da postoji kontinuitet, da je medicina "kao takva" rasla poput hiljadugodišnjeg drveta. Geneza se ne odvija od trenutka do trenutka, poreklo ne postoji, ili pak, kako reče neko, retko se dešava da je lepo. Medicinu iz XIX veka ne objašnjavamo počev od Hipokrata i prateći tok vremena koji ne postoji: desila se promena kaleidoskopa, a ne nastavak rasta; medicina kroz vekove ne postoji: bilo je samo sukcesivnih struktura (medicina u Molijerovo vreme, klinika...) i svaka od njih ima svoju genezu, koja se objašnjava delimično preobražajima prethodne medicinske strukture, a delimično preobražajima ostatka sveta, i to na principu verovatnog; jer zašto bi se neka struktura u potpunosti objašnjavala prethodnom strukturom? Zašto bi joj, naprotiv, bila potpuno strana? Da ponovimo: naš autor uklanja metafizičke fikcije i lažne probleme, i to kao pozitivista, kakav jeste. Čudno je što su ovog neprijatelja drveća ponekad smatrali fiksistom. Fuko je istoričar u čistom stanju: sve je istorijsko, istorija se može objasniti u potpunosti i *treba izbaciti sve reči sa sufiksom -izam*.

U istoriji postoje pojedinačne ili čak jedinstvene konstelacije i svaka se od njih može u potpunosti objasniti samo pomoćnim sredstvima. Bez pribegavanja društvenim naukama? Svaka praksa, svaki diskurs, ima svoje oslonce i objektivizacije i izgleda nam teško da o njima govorimo, a da se ne očešemo o lingvistiku ili ekonomiju, ako su u pitanju oslonci objektivizacije ekonomske ili lingvističke prirode; to je pitanje o kojem Fuko uopšte ne govori zato što se to na neki način samo po sebi podrazumeva, ili zato što u to nimalo ne veruje, ili zato što ga to ne zanima. Osim ako me samoljublje ne zaslepljuje, jer sam u svojoj uvodnoj lekciji podržao tezu da istorija mora da se piše pomoću prirodnih nauka i da sadrži nepromenljive. Pošto sam to priznao, izgleda mi da problem koji Fukoa zanima jeste sledeće: kada bi istorija bila podesna za naučno objašnjenje, da li bi se ta nauka smestila na nivo naših racionalizama? Jesu li nepromenljive u istorijskom objašnjenju isto što i "prirodni" objekti?

Mislim da je za Fukoa to prava suština ovog pitanja. Nije mu mnogo značajno to što se, bar u prostornom smislu, neizbežne nepromenljive organizuju u sistem naučnih istina: ili što ne možemo ići iznad jednostavne tipologije istorijskih prilika; ili što se nepromenljive svode na formalne tvrdnje, na filozofsku antropologiju kakvu možemo naći u Spinozinoj III knjizi ili u *Genealogiji morala*: suštinska stvar je to što društvene nauke, ako nauke moraju da se umešaju, ne bi mogle da budu racionalizacija prirodnih objekata, da budu znanje za tehokrate; one pretpostavljaju istorijsku analizu tog objekta, što će reći genealogiju, obelodanjivanje prakse ili diskursa.

Mogu li se nepromenljive, posle istoričarevog prolaska, organizovati u neki hipotetičko-deduktivni sistem? Korist od tog pitanja ostaje od sekundarnog značaja: nauka ne upućuje na aktivnost koja se sastoji od duha, ne upućuje na dogovor između bića i mišljenja, na Razum, već na činjenicu da, u nekim oblastima, pokreti kaleidoskopa, deljenja karata, kombinatorike prilika, obrazuju relativno izolovane sisteme, neku vrstu servo-meharizma, koji se mogu ponavljati; to je čest slučaj u fizičkim pojavama; kada treba saznati da lije takav slučaj i u ljudskoj istoriji, dolazimo do pitanja koje je razumljivo, ali dvostruko ograničeno. Ono se sastoji u tome da se zapitamo kakve su pojave, a ne koji su zahtevi Razuma; ni na koji način ne može dovesti do devalorizacije istorijskog objašnjenja kao nenaučnog. Nauka nije viši oblik spoznaje: ona je spoznaja koja se primenjuje na "serijske modele", dok istorijsko objašnjenje razmatra "prototipe", od slučaja do slučaja; zbog prirode pojava nepromenljive u nauci jesu formalni modeli; istoriji su to još formalnije istine. Da bi bila sasvim u skladu sa prilikama, istorija ne zaostaje za naukom u strogosti. Pozitivizam obavezuje.

Pozitivizam nije ništa drugo do jedan relativan i... negativan program: čovek je uvek pozitivista nekoga kome poriče racionalizacije; po uklanjanju metafizičkih fikcija ostaje da se rekonstruiše pozitivno znanje. Istorijska analiza počinje od tvrdnje da ne postoji država, čak ni rimska, već samo korelati (stado koje treba voditi; tok koji treba usmeriti) vremenski određenih praksi, od kojih svaka u svome vremenu izgleda kao da se sama po sebi podrazumeva i kao daje sama politika. Pošto postoji samo određenost, istoričar ne objašnjava samu politiku,

O FUKOU

već stado, tok i druga određenja, jer politika, država i Moć ne postoje.

Ali kako, onda, da objašnjavamo, a da ne računamo na pokretače, na nepromenljive? Bez njih bi objašnjenje ustupilo mesto intuiciji (plavu boju ne objašnjavamo, već je konstatujemo) ili iluziji spoznaje. Zaista: formalna potreba za postojanjem nepromenljivih ne predviđa na koji će se nivo te nepromenljive smestiti; ako objašnjenje u istoriji otkrije relativno izdvojive podsisteme (takav ekonomski proces, takva struktura organizacije), zadovoljiće se time da na njih primeni neki model ili bar da ih iskaže u vidu principa ("potrebno je da vrata budu otvorena ili zatvorena; potrebno je da ukupni zbir uloga u igri međunarodne bezbednosti bude nula, bez obzira na to da li zainteresovane strane to znaju ili ne znaju; ako nisu znale ili su priželjkivale drugačiji kraj, to objašnjava ono što se sa njima dogodilo"). Ako je, naprotiv, istorijski događaj potpuno u skladu sa prilikama, potraga za nepromenljivom neće se zaustaviti dok ne stigne do antropoloških tvrdnji.

Te su antropološke tvrdnje i same formalne i samo im istorija može obezbediti sadržaj: ne postoji konkretna transistorijska istina, materijalna ljudska priroda, povratak potisnutog. Zato što ideja potisnutog prirodnog nagona ima smisla samo u slučaju pojedinca koji je imao sopstvenu istoriju; u slučaju društava, potisnuto iz jedne epohe zapravo predstavlja genezu jedne nove prakse. Fuko nije francuski Markuze (Marcuse). Napred smo govorili o užasu koji je Rimljanin osećao pred gladijatorom koga je u isto vreme smatrao zvezdom; da li ja taj užas, koji nije mogao da isprovocira zabranu gladi-

jatorskih borbi pre perioda poznog carstva, bio potisnuti strah od ubistva u stanju građanskog mira? Da li je takav strah od ubistva mogao biti transistorijski zahtev ljudske prirode, koji su upravljači u čitavoj epohi ispravno uzimali u obzir, zato što će se vratiti kroz prozor ako su mu zatvorena vrata? Ne bi mogao, zato što, najpre, nije potisnut, već je preobražen reaktivnošću (o toj reaktivnosti govori *Genealogija morala*: eto jednog nepromenljivog oslonca sa filozofskim ukusom): on je bio farisejsko gađenje pred tom prostitutkom smrti kakva je bio gladijator. Taj transistorijski strah od ubistva uopšte nije bio transistorijski: on je materijalan, konkretan, odnosi se na određenu upravljačku praksu; on je strah od prizora umiranja jednog nedužnog građanina, pod okriljem javnog reda i mira, i to sadrži određeni političko-kulturni diskurs, izvesnu praksu Naselja. Taj tobožnji prirodni strah nije iskaziv čisto formalnim terminima, čak ni kao truzizam; on ne postoji formalno; on nije strah od smrti niti od ubistva (jer priznaje ubistvo kriminalca).

Prema Fukou, za istoriju nema koristi od elaboracije nepromenljivih, bilo da su filozofske ili se organizuju u društvene nauke; njoj je korisno da upotrebi nepromenljive kakve god da su i to kako bi raspršila racionalizme koji se neprestano rađaju. Istorija je ničeanska genealogija. Zbog toga Fuko istoriju smatra filozofskim bićem (što nije ni tačno ni pogrešno); ona je, u svakom slučaju, veoma daleko od empirizma koji joj se tradicionalno pripisuje. "Neka ovde ne ulazi niko ko nije filozof ili ne postaje filozofom". Istorija koja se piše apstraktnim recima umesto semantikom te epohe, nanovo obojena lokalnom bojom; istorija koja, izgleda, svuda pronal-

zi delimične analogije, skicira tipologije, jer istorija pisana kao mreža apstraktnih reči manje predstavlja živopisnu raznolikost nego anegdotsku naraciju.

Ta humoristička ili ironična istorija raspršuje privide, zbog čega su Fukoa smatrali relativistom ("istina pre hiljadu godina, greške danas"); istorija koja negira prirodne objekte i potvrđuje kaleidoskop, zbog čega je naš autor smatran skeptikom. O nije ni jedno ni drugo. Jer relativista smatra da su ljudi, kroz vekove, mislili razne stvari o *istom* objektu: "O Čoveku, o Lepom, jedni su mislili ovo, a u nekoj drugoj epohi, drugi su mislili ono, po istom pitanju; hajde da saznamo šta je tačno!" To za našeg autora znači unesrećiti se ni zbog čega, jer upravo to pitanje nije isto od epohe do epohe; a istinitost pitanja koje se pokaže svojstvenim svakoj epohi savršeno je objašnjiva i u njoj nema nikakvog neodređenog kolebanja. Kladili bismo se da bi Fuko potpisao rečenicu o čovečanstvu koje sebi zadaje samo one zadatke koje može da izvrši⁶: u svakom trenutku, prakse čovečanstva su ono što od njih načini celina istorijskih uslova, tako da je u svakom trenutku čovečanstvo ravno samo sebi; u čemu nema ničeg laskavog. Negacija prirodnog objekta ne vodi ni skepticizmu; niko ne sumnja da će rakete usmerene prema Marsu zahvaljujući Njutnovim proračunima sigurno tamo i stići; Fuko, nadam se, ne sumnja ni da je Fuko u pravu. On jednostavno podseća na to da objekti nauke nisu večne istine, kao ni sam pojam nauke. A sigurno je da je Čovek lažni objekat: društvene nauke ipak ne postaju nemoguće zbog toga, već se smatra da menjaju

objekat, a sa tom su se pustolovinom upoznale i prirodne nauke.

U stvari, problem nije u tome: ako dobro shvatam, pojam istine je poremećen zato stoje u procesu sticanja naučnih znanja filozofija zamenjena istorijom; svaka nauka je bila privremena i filozofija je to dobro znala, svaka nauka jeste privremena i istorijska analiza to neprestano pokazuje. Takva analiza, bilo da se radi o analizi klinike, moderne seksualnosti ili Moći u Rimu, veoma je istinita ili bar može da bude istinita. A ono što ne bi moglo da bude istinito jeste mogućnost da spoznamo šta je seksualnost "kao takva" i moć "kao takva"; ne zato što ne bismo znali da dosegamo istinu o ovim značajnim objektima, već zato što tu nema mesta ni za istinu ni za grešku, s obzirom da ti značajni objekti ne postoje: visoko drveće ne raste u kaleidoskopima. To što ljudi veruju da raste, što ih navodimo da u to veruju, i što se zbog toga tuku, e to je već druga stvar. Što se tiče seksualnosti, Moći, države, ludila i mnogih drugih stvari, možemo samo reći da u njima nema mesta ni za istinu ni za grešku, pošto ne postoje; nema ni istine ni greške u procesu varenja i razmnožavanja kentaura.

Ovaj svet je ono što jeste u svakom trenutku: to što su njegove prakse i njegovi objekti *razređeni*, što oko njih postoji praznina, ne znači da svuda okolo postoji istina koju ljudi još nisu otkrili, buduće figure u kaleidoskopu nisu ništa istinitije niti pogrešnije od prethodnih. Kod Fukoa nema potisnutog, a ni povratka potisnutog, nema neizrečenog koje kuca

⁶"Uvek čujemo samo pitanja na koja smo u stanju da pronađemo odgovor" (Niče 1989:196). Marks kaže da čovečanstvo rešava sve probleme koje sebi postavi, a Niče da sebi postavlja samo probleme koje može da reši (Fuko 1998: 61; Deleuze 1968:205).

0 FUKOU

na vrata: "Pozitiviteti koje sam pokušao da ustanovim ne treba da budu shvaćeni kao skup determinacija koje se misli individua nameću spolja ili je pak unapred i iznutra prožimaju. Oni pre čine skup uslova pod kojima se obavlja neka praksa; manje se radi o granicama postavljenim inicijativi subjekta nego o polju u kome se ona artikuliše" (Fuko 1998: 223). Svest ne može da se bori protiv istorijskih uslova, pošto ona nije konstitutivna, već je konstituisana; naravno da se ona neprestano buni, odbija gladijatore i otkriva ili izmišlja Jadnika: te pobune predstavljaju uspostavljanje neke nove prakse, a ne upad apsolutnog. "To što postoje sistemi razređivanja, ne znači da ispod njih postoji veliki, neograničeni govornik, kontinuiran i čutljiv, koji će oni suzbiti i potisnuti, a koga ćemo mi morati da probudimo, obnavljajući mu reč. Obilazeći svet i uplićući sve njegove oblike i sve njegove događaje, ne treba da zamišljamo jedno nerečeno i nemisleće, bilo da se radi o naglašavanju ili najzad o mišljenju" (Fuko 2005). Fuko više nije Malbranš (Malebranche) koji ne zna da nije istorijski Lakan. Reći ću sve: on nije humanista, jer šta je humanista? Čovek koji veruje u semantiku... Jer bi "diskurs" trebalo da bude njena negacija. Neće biti! Jezik ne otkriva realno, a neki bi marksisti morali prvi to da znaju i da se, umesto njime, služe samo istorijom reči. Ne, jezik se ne rađa iz tišine: rađa se iz diskursa. Humanista je neko ko ispituje tekstove i ljude *na osnovu onoga što kažu*, ili, još bolje, neko ko čak ni ne sumnja da bi mogao postojati neki drugi nivo.

Fukoova filozofija nije filozofija "diskursa", već filozofija odnosa. Jer je "odnos" naziv onoga što označavamo kao "strukturu". Umesto sveta sačinjenog od subjekata ili pak objekata i njihove

dijalektike, sveta u kojem svest unapred zna za svoje objekte i cilja ih, ili predstavlja ono što objekti prave od nje, imamo svet u kojem odnos ima primat: strukture daju materiji svoj objektivni lik. U tom svetu ne igramo šah sa večnim figurama, kraljem, luđakom: figure predstavljaju ono što sukcesivni raspored na tabli pravi od njih. I tako "bi trebalo da pokušamo proučavati moć, i to ne polazeći od primitivnih termina odnosa, pravnog subjekta, države, zakona, suverena, itd. već polazeći od samog odnosa pošto on određuje elemente koje obuhvata; umesto da pitamo idealne podanike šta su morali da ustupe kako bi bili pokoreni, treba da ispitamo na koji to način odnosi pokoravanja mogu da proizvedu podanike" (Foucault 1976: 361). Ako i postoji neko ko ontologizuje Moć ili šta god, taj neko nije ovaj filozof odnosa, već oni koji govore samo o državi kako bi je blagosiljali, proklinjali, "naučno" je definisali, a država, međutim, jeste prosti korelat neke prakse koja je usko vremenski određena.

Ludilo ne postoji: postoji samo njegov odnos sa ostatkom sveta. Ako želimo da saznamo čime se tumači filozofija odnosa, treba da je vidimo na delu na njenom čuvenom problemu, a to je problem obogaćenja prošlosti i njenih učinaka s obzirom na tumačenja koja će joj budućnost dati kroz vekove: na jednoj čuvenoj stranici iz *La Pensee et le Mouvant*, Bergson proučava ovo očigledno dejstvo budućnosti na prošlost⁷; o pitanju pojma preromantizma on piše: "Da nije bilo jednog Rusoa, jednog Šatobrijana, Vinjija, Igoa, ne samo da ga ne bismo zapazili, već ne bi realno ni bilo romantizma kod nekadašnjih klasika, jer se romantizam kod klasika ostvaruje samo izdvajanjem jednog njegovog aspe-

cta iz njihovih dela, a ta slika, sa svojom osobenom formom, nije postojala u klasičnoj književnosti pre pojave romantizma više nego što u oblaku koji prolazi postoji zabavan crtež koji će umetnik zapaziti tako što će tu amorfnu masu uobličiti prema svojoj mašti." Taj paradoks se danas naziva paradoksom različitih "čitanja" jednog istog dela. U tome je čitav problem odnosa, a naročito problem individualnog.

Lajbnic negde piše (Leibniz, u: Belaval 1960:112) o putniku u Indiju kome umire žena, koja je ostala u Evropi, lako ne zna za njenu smrt, ona ipak izaziva realnu promenu na njemu: postaje udovac. Izvesno je da "biti udovac" nije ništa do odnos (isti pojedinac može istovremeno da bude udovac u odnosu na svoju pokojnu suprugu, otac u odnosu na svoga sina i sin u odnosu na svoga oca); odnos se nalazi u pojedincu koji ga podržava (*omne paedicatum inest subjecto*): imati odnos obudovelosti znači *biti* udovac. Od dve stvari nastaje jedna, reći će neko: ili pak to određenje mužu dolazi spolja, isto kao što preromantička slika u očima nekih nije ništa do tumačenje koje je spolja dodeljeno klasičnim delima koja tu ne mogu ništa; u tom slučaju, istinito u nekom tekstu biće ono što o njoj kažemo, a pojedinac, otac, sin, suprug ili udovac, jeste ono što ostatak sveta od njega napravi. Ili pak odnos ima unutrašnju prirodu i proizilazi iz same zainteresovane strane: u monadu putnika oduvek je bilo upisano da će biti udovac i Bog je u toj monadi mogao da pročita buduću obudovelost (što očigledno pretpostavlja da, zbog una-

pred uspostavljene harmonije, monada sa kojom se putnik oženio umre u odgovarajućem trenutku isto kao što će dva usklađena sata u istom trenutku otkucati kobni čas); u tom će slučaju sve što kažemo o jednom tekstu biti istinito. U prvom slučaju ništa nije istinito o nekom individualitetu, a tekst je do pucanja nabijen najkontradiktornijim tumačenjima. To je ono što Rasel (Russell) naziva problemom spoljašnjih i unutrašnjih odnosa (Russell 1903: 214-216; Pariente 1973: 139). A to je, u stvari, problem individualiteta.

Ima li neko delo samo domet koji mu dodelimo? Ima li sve domete koje u njemu možemo otkriti? A šta postaje domet koji mu je dao glavni zainteresovani, a to je autor? Da bi se ovaj problem pojavio, potrebno je da delo postoji, utemeljeno kao neki spomenik; treba u potpunosti da bude individualitet koji ima svoje značenje, svoj domet; onda ćemo samo moći da se iznenadimo što to delo kojem ništa ne nedostaje, ni tekst (štampan ili pisan rukom), ni značenje, može u budućnosti da dobije nova značenja, ili što možda već sadrži sva druga zamisliva značenja. A šta ako delo ne postoji? Ako svoje značenje dobija samo kroz odnos? Ako je njegov domet, koji proglašavamo istinitim, prosto domet koji je to delo imalo u odnosu na svog autora, ili na epohu u kojoj je napisano? Ako njegovi budući dometi ne predstavljaju obogaćenje dela, već neke druge različite domete koji mu se ne suprotstavljaju? Ako svi ti prošli i budući dometi predstavljaju različite individualizacije neke materije koja im se

⁷ Bergsonova ideja da budućnost obogaćuje prošlost može se pročitati i kod Ničea, *Vesela nauka* n° 94 ("Posthumni rast"); cf kao i u *Opinions et Sentences Melees (Humain trop humain, II)*, n° 126, *Volja za moć*, n° 974.

ravnodušno prepušta? U tom slučaju problem odnosa iščezava pošto iščezava individualitet dela. Delo, čiju smo fizionomiju smatrali očuvanom za sva vremena, *ne postoji* (postoji samo njegov odnos prema svakom od tumačenja), *ali nije da nije ništa*: ono je određeno unutar svokog odnosa; značenje koje je imalo u svoje vreme, na primer, može da bude predmet pozitivne rasprave. Ono što, zauzvrat, postoji, jeste *materija* dela, ali ta materija nije ništa sve dok je odnos ne načini ovakvom ili onakvom. Kao stoje govorio jedan skotistički učitelj, materija je u činu, ali nije čin ničega. Ta materija je pisani ili štampani tekst, ukoliko je taj tekst *prijemčiv* za *neko* značenje, ukoliko je stvoren da bi imao *neko* značenje i ukoliko nije trtljanje koje je nasumice otkucio majmun daktilograf. Primat odnosa. Verovatno zbog toga Fukoova metoda kao polaznu tačku koristi reakciju na nejasnu fenomenologiju koja u Francusku dolazi neposredno posle oslobođenja. Fukoov problem je možda bio sledeći: kako postupati bolje od filozofije svesti, a da se ne upadne u aporije marksizma? Ili obrnuto, kako izbeći filozofiju subjekta, a da se ne zapadne u filozofiju objekta?

Fenomenologija nije pogrešna zbog toga što je "idealizam", već zbog toga što je filozofija pojma Cogito. Huserl ne stavlja postojanje Boga i đavola u zgradu kako bi tu zgradu potom krišom otvorio, kao što je napisao Lukač (Lukacs); kada piše o suštini kentaura, on prepušta naukama da se izraze o postojanju, nepostojanju i fiziološkim funkcijama te životinje. Krivica fenomenologije nije u tome što ne objašnjava stvari, pošto nikada nije ni tvrdila da ih objašnjava; njena krivica je u tome što ih opisuje polazeći od svesti, koju smatra konstitutivnom, a ne

konstituisanom. Za svako objašenje ludila potrebno je da se ono najpre tačno objasni; možemo li se, po pitanju tog opisa, pouzdati u ono što nam svest omogućuje da vidimo? Odgovor je da ako je svest konstitutivna, ako, kao što kaže izreka, poznaje realnost "tako dobro kao da ju je sama stvorila"; odgovor je ne ako je i sama svest konstituisana, ako ju je nasamarila neka konstitutivna istorijska praksa. A jeste nasamarena: veruje da ludilo postoji, željna je da doda da ono nije stvar, s obzirom da u njemu naša svest obitava, pod uslovom da prilikom njegovog opisivanja bude toliko prefinjena da se u njega uvuče. A treba dodati da preftnjenost fenomenoloških opisa izaziva uzvike divljenja.

Čudno je da marksisti gaje istu veru u objekat (i istu veru u svest: ideologija deluje na realnom prelazeći preko svesti delatnikä). Objašnjenje polazi od jednog datog objekta, proizvodnog odnosa, i kreće se prema drugim objektima. Nećemo potovati put podsećati na nesuvislosti kojima to vodi: nikada jedan istorijski objekat, jedan događaj, kao što je proizvodni odnos, ne može da objašnjava "u krajnjoj instanci", da bude pokretačka snaga, pošto je i sam nečim uslovljeni događaj; ako upotreba mlina na vodu prouzrokuje kmetstvo, onda treba da se upitamo iz kojih smo ga istorijskih razloga upotrebili umesto da se pridržavamo rutine, tako da on ne bude naša pokretačka snaga. Tu ne može postojati *događaj u krajnjoj instanci*, to je upotreba kontradiktornih termina; sholastičari su to na svoj način objašnjavali govoreći da pokretačka snaga ne može da sadrži silu: ako je pre postojanja pripadao virtuelnom poretku, ako je događaj, potrebni su uzroci da bi se ostvario i više nije poslednja pobuda.

Hajde da pređemo na potonje zbrke, koje ne izazivaju uzvike divljenja: na kraju ćemo proizvodnim odnosom nazivati sve ono što koristi objašnjenju funkcionisanja sveta, računajući i simbolička dobra, a to znači baciti se u baru da bi se pobeglo od kiše: ono što proizvodni odnos navodno objašnjava sada pripada proizvodnom odnosu. I sama svest pripada objektu koji je navodno određuje. Ali, nije to važno: važno je da objekti nastavljaju da postoje; nastavljamo da govorimo o državi, vlasti, ekonomiji itd. Ne samo da na taj način spontane teleologije ostaju na mestu, već se i objekat koji treba objasniti shvata kao objašnjenje, ide od objekta do objekta. Videli smo kakve to poteškoće izaziva, videli smo i da to obnavlja teleološku iluziju, idealizam u ničeanskom smislu, aporiju "istorija i istina". Nasuprot tome Fuko predlaže pozitivizam: ukloniti poslednje neistorizovane objekte, poslednje tragove metafizike; predlaže i materijalizam: objašnjenje više ne ide od objekta do objekta, već od svega ka svemu, i to objektivizuje datirane objekte u materiju bez lica. Da bi mlin bio opažen samo kao sredstvo za proizvodnju i da bi njegova upotreba poremetila svet, potrebno je da on najpre bude objektivizovan zahvaljujući postupnom remećenju okolnih praksi, remećenju koje je i samo... i tako ad inifinitum. Istinu

govoreći, to je ono što smo, kao i g. Žurden, i svi mi ostali istoričari mislili *u dubini duše*.

Istorija-genealogija *a la* Fuko u potpunosti ispunjava program tradicionalne istorije; ne ostavlja po strani društvo, ekonomiju, itd, već tu materiju drugačije oblikuje: ne vekovi, narodi i civilizacije, već prakse; zapleti koje priča jesu istorija praksi, u kojoj su ljudi viđeni kroz istine i kroz njihove borbe oko tih istina⁸. Taj novi model istorije, ta "arheologija", kako je naziva njen tvorac, "odvija se u dimenziji jedne opšte istorije" (Fuko 1998:178); ona se ne specijalizuje za praksu, za diskurs, za skrivenu stranu ledenog brega, ili, bolje rečeno, skrivena strana diskursa i prakse ne razlikuje se od potopljene strane. U tom smislu nije bilo evolucije kod Fukoa, a *Istorija seksualnosti* ne sadrži novotariju koja povezuje neku diskurzivnu praksu sa društvenom istorijom buržoazije: delo *La Naissance de la clinique* već je usidrilo preobražaj medicinskog diskursa u institucijama, u političkoj praksi, u bolnici, itd. Svaka je istorija arheološka po prirodi, a ne po izboru: objašnjavanje i pojašnjavanje istorije sastoji se od opažanja celine, od prenošenja tobožnjih prirodnih objekata na vremenski određene i retke prakse koje ih objektivizuju, i od objašnjavanja tih praksi,

⁸ Fukoova metoda je verovatno proizašla iz jednog razmišljanja o *Genealogiji morala*, druga disertacija, 12. Primat odnosa u uopštenom smislu podrazumeva ontologiju volje za moć; Fukoovo delo bi kao epigraf moglo da nosi dva Ničeova teksta, *Volja za moć* (Niče 1988:70): "*Protiv* učenja o utjecaju *milieua* i izvanjskih uzroka: unutrašnja je snaga beskrajno nadmoćna; mnogo toga što se čini utjecajem izvana samo je njezino prilagođavanje iznutra. Posve isti *milieui* mogu se protumačiti i iskoristiti suprotno: nema činjenica (*es gibt keine Tatsachen*)". Kao što vidimo, činjenice ne postoje, ne samo na planu spoznaje koja tumači, već ni na planu realnosti unutar koje ih eksploatišemo. To vodi ka kritici ideje istine, n° 604: "Šta *spoznaja* jedino može biti? - "Izlaganje", unošenje smisla - ne "objašnjenje"... Nema činjeničnog stanja (*es gibt keinene Tatbestand*)" Ovdje reč tumačenje ne označava samo značenje koje *pronalazimo* u nekoj stvari, njeno tumačenje, već i činjenicu što je tumačimo, što će reći značenje koje joj *dajemo*.

O FUKOU

i to polazeći ne od jedinstvenog pokretača, već od svih srodnih praksi u kojima se one usidravaju. Ta slikarska metoda proizvodi čudne slike na kojima odnosi zamenjuju objekte. Izvesno je da su to slike sveta koji poznajemo: Fuko se bavi apstraktnim slikarstvom u istoj meri kao i Sezan; pejzaž iz okoline Eksa je prepoznatljiv, samo je bogat žestokom osećajnošću: izgleda kao da nastaje iz zemljotresa. Svi njegovi objekti, računajući i čoveka, preneti su u apstraktnoj gami obojenih odnosa u kojoj dođir potire njihov praktični identitet (Badt 1956: 38, 121, 126, 129, 173), i u kojoj se mešaju njihov individualitet i njihova ograničenja. Posle ovih 40 strana pozitivizma, hajde da na trenutak sanjamo o ovome svetu u kojem se na površini neke uzburkane materije bez lica, i to na uvek različitim mestima, rađaju uvek različita lica koja ne postoje, u kojem je sve individualno, tako da ništa to nije.

Eks i London, april 1978.

Sa francuskog prevela Olja Petronić

Naslov izvornika: "Foucault revolutionne l'histoire", u: Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Edition du Seuil, Paris, 1978, str. 385-429.

LITERATURA:

Badt, Kurt (1956) - *Die Kunst Cezannes*, München: Prestel

Beiaval, Y. (1960) - *Leibniz critique de Descartes*, Paris

Deleuze, Gilles (1968) - *Difference et Repetition*, Paris: PUF

Deleuze, Gilles, Parnet, Claire (1977) - *Dialogues*, Paris: Flammarion

Duns Scotus, Johannes (1639) - *Opera*, Lyon: Luke Wadding, t. III (reedite par Vives, Paris, 1891)

Foucault, Michel (1976) - *Annuaire du College de France*, ("Cours de l'année 1975-1976" "Il faut défendre la société"), 76.

Fuko, Mišel (1998) - *Arheologija znanja*, Beograd: Plato / Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića

Fuko, Mišel (2005) - "Poredak govora", u: Pavle Milenković, Dušan Marinković, *Fuko 1926-1984-2004. Hrestomatija*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija.

Kaufmann, Felix (1929) - *Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*, Leipzig und Wien: Franz Deuticke

Lefort, Claude (1978) - *Les formes de l'histoire*, Paris: Gallimard

Niče, Fridrih (1988) - *Volja za moć*, Zagreb: Mladost

Niče, Fridrih (1989) - *Vesela nauka*, Beograd: Grafos.

Pariante, J. (1973) - *Le Language et l'Individuel*, Paris : Armand Colin

Russell, Bertrand (1903) - *The Principles of Mathematics*, Cambridge: At the University Press.

Scheler, Max (1960) - *Die Wissen formen und die Gesellschaft*, Bern: Francke

Schutz, Alfred (1967) - *Phenomenology of the social world*, tr. by G. Walsh and F. Lehnert, Evanston, IL: Northwestern University Press

Schutz, Alfred (1975) - *Collected papers, the problem of social reality, Vol. I*, The Hague: Martinus Nijoff

Schutz, Alfred (1976) - *Collected papers, studies in social theory, Vol. //*,The Hague: Martinus Nijoff

Wölfflin, Heinrich (1952) - *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* Raymond, Paris: Plön

Dušan Marinković

NAUKA KAO ZNANJE/MOĆ: OD DISCIPLINUJUĆE DO DISKURZIVNE PRAKSE

Neposredni učinak novih načina mišljenja sveta ili novih načina konstrukcije realnosti, u širokom je istorijskom luku - od Galileja, Keplera i Dekarta, pa do moderne fizike - konstruisala ono što se danas jednim imenom označava kao *nauka*, ili *naučni sistem* (mišljenje). Nauka kao znanje/moć, u Fukoovom smislu reci, neposredni je produkt svih onih socijalnih, političkih i vrednosno-normativnih previranja epohe. U istorijskom rasponu od protestantizma do prosvetiteljstva i kasnije do Francuske revolucije, odigrao se niz socijalnih, političkih, kulturnih, etičkih, religijskih i ekonomskih preobražaja koji su konačno sublimirani u novi tip socijalnog identiteta, koji je nosilac nove vizije sveta. Posebno od prosvetiteljstva pa nadalje, koje je, kako primećuje Fuko, sa svojim principima racionalnosti i univerzalnosti, sistematičnosti i analize bilo "skup političkih, ekonomskih, socijalnih, institucionalnih i kulturnih događaja" (Foucault 1992), nauka je bila moguća kao socijalno-politički projekat koji će legitimisati zahteve novokonstruisanih socijalnih identiteta. Drugim rečima, politički projekat novih značenja koji će legitimisati interese klase u usponu - buržoazije - te poslužiti kao jedna od snaga koja će legitimisati nova socijalna razvrstavanja i konstelacije socijalno-političkih snaga u domenu socijalnog, a potom i državnog aparata.

Pre nego što je novi tip socijalnog identiteta (kritički diskurzivni identitet) pronašao svoje novo udomljenje i ukorenjenje (*rooting*) u projektima nauke i ideologije, i pre nego što je Vilijem Vivil (William Whewel) mogao 1830. godine sve nove duhove koji pričaju rečnikom progresa da nazove naučnicima (*scientists*), odnosno, njihove projekte *naukom* (Golinski 1998: 3-7), Galilejevim *zločinom* i Keplerovim *snom* (Mamford 1986) slika sveta već je u dovoljnoj meri promenjena - mehanicistički konstruisana - da bi se etablirala kao dominirajuća. Sa konačnim slomom slike sveta u kome su istine, još pod platonističkim uticajima na hrišćansku teologiju, obitavale u transcendentnim sferama božanskog i apsolutnog, Vilijem Vivel je mogao izreći stav da je "istorijski razvoj nauke sledio put kojim ljudski duh postepeno zadobija reprezentativno gospodarstvo nad spoljašnjom realnošću" (Golinski 1998: 3). Taj tip reprezentacionizma, u svakom slučaju različit od reprezentacije na kojoj se gradio stari tip identiteta (reprezentativni socijalni identiteti), počivao je na tipu znanja kao *ogledala prirode*, o čiju se površinu - eksperimente, metode, merenja, hipoteze, teorije - "odbijaju suštine" realnosti koja je univerzalna, bez granica postavljenih kulturom, istorijom, društvom, ili nekim drugim oblikom mišljenja.

Veoma važan momenat čije će implikacije biti vidljive i na području znanja/moći/nauke, bio je momenat konstruisanja moderne države, koja domen javnog pretvara u sopstveni atribut. Zato Habermas ističe da "javno postaje u ovom užem smislu sinonim za državu" (Habermas 1969: 28). Iako je socijalno bilo konstruisano u domenu novog tipa javnosti, novog ekonomskog, proizvodnog i kulturnog sistema, javno postaje atribut koji se više ne odnosi na tradicionalne oblike reprezentacije, već na delovanje jednog (državnog) aparata sa monopolom na legitimnu upotrebu sile, moći i vlasti "prema kompetencijama koje su uređene zakonom. Vlast se pretvara u policiju; privatni ljudi koji su joj potčinjeni čine, kao adresati javne vlasti, publiku" (Habermas 1969:28; Veber 1998). U konstelaciji socijalnih i političkih snaga, kada se jasno odvojilo javno i privatno, domen socijalnog nije jednostavno bio prepušten građanstvu privatnih pojedinaca, koji su objedinjeni novim utilitarnim standardima kulturnih vrednosti i kritičkim socijalnim identitetima koji ih čine publikom - socijalnom strukturom koja *javno rezonuje*. Iako su mnogi, pa i Habermas, naslućivali relativnost autonomije socijalnog, najbolja zapažanja o tome kako je, tek pod pretenzijama državnog aparata javne vlasti da uspostavi kontrolu nad sferom socijalnog, bila moguća jedna nova diskurzivna socijalna praksa - nauka, a potom i sociologija i humanističke nauke - potiču od M. Fukoa. To je, čini se, njegovo trajno nasleđe.

Na onim mestima u njegovom delu *Nadzirati i kažnjavati* (Fuko 1997), gde na jedan neočekivan, neuobičajen i svakako plodotvoran i teorijski nov način tumači ideje Bentamovog *panoptikon-a*,

Fuko, zapravo, zalazi ne samo u ontološke domene socijalnog (arheologije socijalne ontologije moderne epohe), već i u njegov epistemološki domen. Drugim rečima, kako je socijalno moglo da bude saznato i znano, i kako je uopšte, ta nova sfera, postala predmetom jedne nove diskurzivne prakse - humanističke nauke i kasnije sociologije. Takođe, valja ponoviti jedan od temeljnih Fukoovih stavova, izrečen u *Rečima i stvarima*, da: "Epistemološko polje u kome se kreću humanističke nauke nije bilo unapred obeleženo: nikakva filozofija, nikakav politički ili moralni stav, nikakva empirijska nauka - bez obzira koja, nikakvo posmatranje čovekovog tela, nikakva analiza osećaja, imaginacije ili strasti nije nikada, u 17. i 18. veku, susrela nešto kao što je čovek; jer čovek nije postojao;... i humanističke nauke se nisu javile kada je, pod pritiskom nekog racionalizma, nekog nerešenog naučnog problema ili nekog praktičnog interesa, odlučeno da čovek.... pređe među naučne predmete - gde još uvek nije sigurno da ga apsolutno možemo svrstati; one su nastale onog trenutka kada se čovek u zapadnoj kulturi konstituisao i kao ono što treba misliti i kao ono što treba saznati. Doduše, ne treba sumnjati da je svaka pojedina humanistička nauka nastala povodom nekog problema... Svakako, bilo je potrebno da industrijsko društvo pojedincima nametne nove norme, kako bi se u 19. veku..." (Fuko 1971:383-384) konstituisale i sociologija i antropologija i pedagogija i psihologija. Takođe, one su se pojavile kada se javila ozbiljna pretnja po novostvoreni postrevolucionarni poredak da će se ugroziti konstruisana društvena ravnoteža - jedan prosvetiteljski ideal kanalisani kroz revolucionarnu praksu i kasnije legitimisan konceptom racionalnog naučnog znanja.

Sa svim navedenim promenama koje su dovele do konačnog artikulisanja nauke i sociologije kao modernih diskurzivnih praksi, desile su se, po Fukou, nezaobilazne, konstitutivne tranzicije u disciplinujućem poretku. U toj, toliko važnoj dimenziji sveopštih pramena, bilo je potrebno proširiti, rasplnuti, difuzionisati dotadašnje norme disciplinovanja, čije su se prakse ograničavale na lokalizaciju i interniranje tela u klasičnim zatvorima, kazamatima i vojnim institucijama. U drugim, suptilnijim formama i praksama bentamovskog *panoptikon-a*, bilo je potrebno disciplinu, dakle internalizovanu moć kontrole i nadzora, implementirati u polje socijalnog. Kao posledica ovih novih formi disciplinovanja nastaju institucije u kojima se moglo obrazovati pozitivno znanje: psihijatrijske klinike, bolnice, škole, moderni univerziteti, moderni zatvori, laboratorije (zašto ne i zoološki vrtovi i botaničke bašte) u kojima i prema kojima je konstruisana onto-epistemologija *života*, a ne više, kao u dotadašnjoj prirodnoj filozofiji, samo zbir pojedinačnih stvorenja razvrstanih u klasifikacione tablice. Konačno, ne koristi li se još uvek kao sinonim za naučnu podelu rada pojam *disciplinirarnost*? Naravno, i ovde je pitanje koliko daleko treba ići u potrazi za sedimentom u kojem se susreću rudimentirani oblici novih disciplinujućih praksi: od rimskih legija i njihove regimentacije ili od benediktinskih *regula* i samostanske discipline koja je u ranom srednjem veku primarni generator disciplinovanja i normiranja - regulator kolektivnog života, prvobitno u bratskoj zajednici, koji se u nešto izmenjenim formama, kasnije prelio na čitav organizovani socijalni život zapadne Evrope. U svakom pogledu, fundamentalni stav za ovo ra-

zmatranje ponuđen je u Fukoovom predavanju o *Kaznenim teorijama i institucijama* (Fuko 1990) kao generatorima novih disciplinujućih poredaka, a potom i modernog naučnog znanja. Taj stav govori da, pre nego što su se iz homogene i još neartikulisane i neizdiferencirane mase postupaka i istorijskih promena "pročišćeni pojavili unutar određenih epistemoloških oblasti" diskurzivne prakse znanja "bile (su) povezane sa uspostavljanjem nove političke vlasti; bili su u isti mah, njegova posledica i njegovi instrumenti" (Fuko 1990:18). Prakse disciplinovanja, stvorene na idejama *mere* (koja odgovara funkciji *reda*), *istrage* (koja odgovara funkciji *centralizacije i činjenicama*) i *ispitivanja* (koje odgovara funkciji *odabiranja i isključivanja*), ugrađene su kao konstitutivni činioци svake moderne naučne teorije i prakse. Moguće je, da bi se ovi principi, u kontekstu nekog drugog rada i teme, mogli ekstrapolirati (uz ne male rizike) i na polje sociologije. U tom slučaju, moglo bi se govoriti o *sociologiji mere* (Dirkemova sociologija, Parsonsov struktural-funkcionalizam i teorija sistema i sistemski teorija); o *sociologiji istrage* (empiricistički pravci); o *sociologiji ispitivanja* (marksizam i njegovi varijeteti). Pri tome, mera je: *sredstvo da se utvrdi ili ponovo uspostavi poradak*; istraga je: *sredstvo da se konstruišu ili utvrde činjenice*; ispitivanje je: *sredstvo da se konstruiše ili utvrdi norma, podela, isključenje* (Fuko 1990:18).

U osnovi *sudski* obrazac, koji je konstruisan u tranziciji od osvete ka kazni (što je bila i značajna tema Dirkemove socijalne epistemologije /Lehmann 1995/ u *Podeli rada*) i od optuživanja ka istrazi, a koji je počivao na novom tipu politike i vlasti, odredio je novi sistem (naučnog) znanja,

ili kako Fuko kaže: "sistem je taj koji određuje šta treba da se konstituiše kao znanje" (Fuko 1990:19). Konačno, sama praksa *istrage*, koja je inkvizitorski konstrukt dolaženja do istine koja više ne pripada transcendentnim sferama, već domenu ovostranog ljudskog iskustva, ugrađena je u naučni postupke i konstrukcije činjenica i istine, jer *iskustvena istina je*, kako kaže Fuko, *kći inkvizicije* (Fuko 1990:20).

Sledeći ove pretpostavke, može se konstatovati da znanje nije konstruisano odvojeno od politike, vlasti, znanja/moći - moći/znanja (*power/knowledge*) - pravnog sistema, kulturnih vrednosti i socijalnog i istorijskog konteksta. Još više, svako znanje je nužno njihov neposredni produkt (*socialproduction of knowledge*) (Gibbons 1994). Otud je znanje, kako istorijski tako i danas, *znanje/moć*. Taj inkvizitorski obrazac - *mi pripadamo jednoj inkvizitorskoj civilizaciji*, (Fuko 1990: 20) kaže Fuko - kao obrazujuća instanca empirijskih nauka, biće osnova široke primenljivosti celokupne naučne prakse. *Istraga, ispitivanje* i *mera* konstituisani su kao epistemološki instrumenti nasuprot eseju, kontemplativnosti, meditaciji i retorici. To je bila osnova za celokupno pozitivno znanje koje će se konačno artikulirati i etablirati u devetnaestom veku.

Humanističke nauke, proizašle iz disciplinujućih praksi modernih oblika vlasti i moći i njihovih pravnih i političkih instrumenata, obrazovale su svoje diskurse - dakle, epistemološka i teorijska polja sa jasno izdvojenim, artikulisanim objektima čoveka, jedinke i njihovih oblika kolektiviteta koji se i za nauku i za vlast javljaju kao novi fenomeni populacije ili stanovništva, što je u onto-epistemološkom

smislu potpuno drugačija kategorija od tradicionalne političke kategorije *naroda* ili *podaništva*. Narod i podaništvo retko su ulazili u epistemološko - diskurzivno - polje proučavanja, sem ako nisu mogli biti iskorišćeni u čisto političke svrhe održavanja autoritarnih poredaka vlasti (na primer, kroz socijalno-političke teorije Makijavelija ili Hobsa). Sa velikim demografskim, ekonomsko-proizvodnim i socijalno-političkim tranzicijama, koje su se odigrale na prostorima zapadne Evrope u osamnaestom veku, politika centralizovane vlasti i nauka kao politika novih značenja, imali su zajednički interes za kontrolom, ali sa drugačijim ciljevima: politika da kroz kontrolu i legalnu upotrebu sile održava legitimitete svoje vlasti, a nauka da kontrolišući konstruiše *znanje* - kao *diskurs*, kao *govor* - koje je legitimise kao socijalnu praksu i konačnu, legalnu instituciju, sa univerzalnim zahtevima, koji normiraju prakse drugih socijalnih sfera - u ekonomiji, medicini, pravu, vojsci, školstvu. Populacija, odnosno, stanovništvo, koje u osamnaestom i devetnaestom veku postaje predmetom stalnih merenja, popisivanja, klasifikacija, preraspodela, planiranja, različitih oblika socijalnih, kulturnih i prostornih zoniranja i segregacija - kroz *bio-politiku*, *bio-moć* - bila je politički/naučno konstruisana kategorija, čiji je fundamentalni entitet bio čovek, a "ispitivanje čovekovog bića bio je temelj svakog pozitiviteta... čovek je postao ono na osnovu čega je svako saznanje moglo biti konstruisano" (Fuko 1971: 384). Tako se tek sa zadobijenim novim oblicima znanja/moći moglo konstituisati teorijsko i praktično polje jedne psihologije, pedagogije, sociologije ili demografije.

U svim ovim procesima, veoma su uočljive konvergentne amplitude političke i naučne prakse; i jedna i druga počele su da izgrađuju nove oblike moći i legitimiteta. Međutim, ono što je činilo jezgro moći, bilo je neodvojivo od jednog istorijskog novog tipa znanja, koje je počivalo na opservacijama, merenjima i posebno novim klasifikacijama. To je bilo jezgro nove politike u konstrukciji novih značenja. Antropološki značaj klasifikovanja i njihovu socijalno-konstruktivističku pozadinu i izvore uočio je već Dirken sa M. Mosom (M. Mauss) (Dürkheim, Mauss 1963), ali ono što oni, za razliku od Fukoa nisu uočili, jesu njihove implicitne moći. Tako je tokom osamnaestog i devetnaestog veka nova kategorija stanovništva postala diskurzivnim objektom sveopštih klasifikacija. Klasifikacija kao oblik pozitivnog znanja (klasifikacija kao moć), podrazumevala je i nosioce moći klasifikovanja, dakle, one nove kritičko-diskurzivne identitete, kojim moderna epoha legitimise svoja znanja i prakse: naučnike, inženjere, statističare, tehničare, matematičare, demografe, tehnologe, psihologe, antropologe, frenologe, te konačno i same sociologe. Ti oblici znanja - povereni naučnicima - podrazumevali su i delegiranje znatne zalihe moći. Ali pre nego što je postala očigledna, moć je kao i drugi ljudski, socijalni i istorijski resursi doživela tranziciju. Ta tranzicija nije imala ni sporadičan niti efemeran karakter. Suprotno, ona je bila ključna, kao što su neki drugi oblici moći bili ključni i uvek ostaju ključni resursi koji konstruišu svaki oblik društva, znanja i politike. Prevaziđeni oblici (dominantnih) moći bili su svakako oni lični, autoritarni, despotski ili kraljevski (Kraljevsko telo, *King's body*) (Fuko 1997) - isključivo centralistički institucionalizovani od dvora i crkve-

nih sedišta do feuda i porodičnog oikodespotstva. Drugim recima, moć je u skladu sa tranzicijskim procesima u sferi socijalnih identiteta, preoblikovana od suverenih do difuznih oblika. Sa raspadom ovih institucionalnih struktura moći, taj većito prisutni - konstitutivni resurs - razlio se po čitavoj socijalnoj posudi. Jednostavnije rečeno, moć je doživela veliku istorijsku tranziciju od isključivo centralizovanih i/ili suverenih i svojom centralnošću legitimisanih oblika, ka difuznim i/ili disciplinarnim oblicima moći (Fuko 1997), koji ne moraju biti vidljivi na tradicionalno reprezentativan način. To naravno, ne znači da su institucionalni i autoritarno-lični oblici moći nestali. Oni samo više nisu bili jedini i ključni - dominantni i eksplicitno opservabilni. Disciplinujući oblici moći sada više nisu počivali na najjednostavnim i jednosmernim shemama dominacija/potčinjenost, volja/ bespomoćnost. U polju nauke pojavili su se - kao disciplinujući - novi oblici dihotomija (*konstrukta*), koji se odnose na čoveka; na socijalno; na stanovništvo - populaciju. Jedan od ključnih zasnivajućih konstrukta za humanističku nauku bio je bipolarni konstrukt *normalno/patološko*. S obzirom da je ovaj tip naučnih konstrukata tema nekog drugog razmatranja, za sada valja napomenuti da je moć i vlast kojom se ovaj konstrukt primenjuje, (bila) moć i vlast kojom jedna osoba može da upravlja drugom, odnosno, "ono što jedna osoba može da uradi drugoj, s kojim pravima i obavezama, određeno je verzijom događaja koja se trenutno shvata kao znanje. Prema tome, moć postupanja na određen način, polaganja prava na resurse, na kontrolu ili podložnost kontroli zavise od znanja koja trenutno prevlađuju u jednom društvu" (Ber 2001:101).

Onog trenutka kada je moć definisanja, određivanja stvari, njihovog merenja, klasifikovanja i tipologizovanja, odeljivanja u sisteme i tabele, bila poverena nauci, a ne više religiji ili magiji, nauci je istovremeno bila poverena moć nad posedovanjem legitimnog znanja - dakle vlast. Jedna vrsta monopola nad znanjem. Otuda ta neodvojivost (prevashodno kod Fukoa, a potom i kod Milsa, Guldnera i Mamforda) znanja/moći. Moć koju (pozitivno) znanje nosi sa sobom jeste moć da se odredi, razmeri, definiše i pod neku klasifikaciju shemu podvede drugi. U konstelaciji novih političko-naučnih odnosa moći prema svojim objektima znanja, obrazovali su se i posebni objekti znanja, od neposrednog interesa za novi tip društva i društvenih odnosa: populacija, rad, proizvodnja, kriminalitet, invalidnost, patologija, seksualnost, psihičko, bogatstvo, klase, društvene grupe, socijalni sistemi, itd. Disciplinarni oblici moći, naspram suverenih, konstruisani u širem socijalnom domenu, po analogiji sa Bentamovim *panoptikonom* - oko koje nadzire, ali nije nadzirano - postali su deo života većine pripadnika modernog društva, čiji su članovi internalizovali principe nadzora i otpočeli život samokontrole - samodiscipline. Tek na toj samokontroli, koja poprima forme *ispovesti* (kao i u naučnoj *istrazi*) bio je moguć empirijski pristup čoveku - biću koje saopštava (*ispoveda*) svoj unutrašnji doživljaj sveta u kontrolisanim prostorima bolnica, psihijatrijskih klinika, školama, zatvorima, na političkoj sceni, sledeći isleđivačku proceduru. Kako primećuje V. Ber razmatrajući Fukoov koncept disciplinarne moći, "moć inkvizitora, moć da se podstakne samoispitivanje i ispovedanje, prešla je u ruke savremenih nosilaca autoriteta, po-

sebno lekara i psihijataru... Na taj način lični život je psihologizovan i tako je postao meta intervencije stručnjaka« (Ber 2001: 104). Ovom psihologizacijom, naravno, sociologija nije oslobođena tereta moći. Pre nego što je život postao *psihologizovan*, on je bio *socijalizovan*, a otud u pozitivizmu devetnaestog veka i *sociologizovan*. Ne treba zaboraviti da je sociologija na mnogo širem istorijskom planu, bila upletena u konstrukciju odnosa disciplinujućih moći, te da je njen prvobitni projekat bio projekat primene zadobijenih pozitivnih znanja na celokupnu društvenu realnost. Rani sociološki projekat socijalnog inženjeringa je i bio moguć na osnovu zadobijenih znanja/moći.

Povezanost znanja i moći, koja je ugrađena u arheologiju moderne socijalne ontologije i naučne epistemologije, izražena je kod Fukoa jasnom konstatacijom da je "klasifikacioni raspored u 18. veku, ujedno i tehnika vladanja i sazajni postupak" (Fuko 1997:169). Ovo shvatanje znanja/moći, u svakom slučaju, nije ni prvo ni poslednje. Fuko je (samo?) na lucidan način radikalizovao ove *sibling* odnose; ove *familijarnosti* znanja i moći koje se konstituišu u jednoj novoj *episteme*. Pre njega, ove veze su uočili i B. Rasel, L. Mamford, R. Merton i drugi. Ali niko od njih nije imao pretenzije da stvori, kao što je to učinio Fuko, jedan model mišljenja znanja/moći koji ima dobre izgleda da postane paradigma. Ipak, nisu ni malo bila naivna zapažanja Mamforda i Rasela da jedan od prvih znakova uspona modernog doba nije bio u tehnologiji (proizvodnoj tehnologiji, kako je to mislio Marks), već u sferi *politike znanja koja veruje u moć, promenu i neograničenost* (Mamford 1986: 36). Takođe, Rase-

lova konstatacija kao da je bila izrečena sa fukoo-vskih pozicija: "naučna misao, jeste pre svega misao o moći - to jest, onaj tip misli kojem je svesno ili nesvesno svrha da svom posedniku podari moć" (Mamford 1986: 36). Pri tome, pitanje bliskosti ili čak nedeljivosti naučnog znanja/moći i tehnologije nije zanemarljivo. U domenu moderne socijalne ontologije kategorija stanovništva ili populacije, na primer, jeste kategorija koja se kontroliše upravo zbog i preko tehnologije: proizvodnje, bogatstva i industrije. Tu nema previše mistifikacija. Kontroliše se sa pozicija vlastitih interesa. No, da bi tehnologija mogla da ostvari svoj istorijski i socijalno-politički učinak i da se trajno poveže sa naukom (znanje/moć), bio je potreban novi socijalno-ontološki sloj, sloj nove *socijalne realnosti*, koji se temelji na organizovanom i kontrolisanom životu i radu. Drugim recima, bila je potrebna kontrola i disciplinovanje, ijedan novi *etos* (protestantizma). Zato će Mamford konstatovati da "srednjovekovnoj tehnologiji nisu nedostajale snage apstrakcije, nego sposobnost da istovremeno uđe u konkretnosti i da ih shvati u sveukupnom bogatstvu, gustoći i povezanosti koju predstavlja organizovani život" (Mamford 1986: 29).

Konačni zaključak o nauci - znanju/moći, modernoj *episteme*, istorijskim tranzicijama i socijalnoj ontologiji ili konstrukciji socijalne realnosti, mogao bi da glasi, u veberijanskom maniru, da je čitav ovaj arheološki sloj nauke-ideologije-znanja/moći, proizvod neanticipiranog skupa posledica (Veber) sveukupnih tranzicijskih proseca koji su se dešavali od šesnaestog do devetnaestog veka, a koji su konstruisali novu socijalnu realnost i ustalili se,

konačno, u devetnaestom veku. To znači da se ne može naivno zaključiti da je postojala neka jasna, anticipatorna svest koja je bila pouzdan vodič za akcije, za primenu znanja/moći, sa jasnim implikacijama. Ovde se pre radi o tome da su određeni istorijski uslovi bili pogodni (ali ne i nužni) za obrazovanje naučne diskurzivne prakse, kao i prakse nove politike i ideologije.

O stalno prisutnoj opasnosti da se prebrzo donesu zaključci o nužnom kauzalitetu u socijalno-istorijskom prostoru upozoravali su gotovo svi oni sa poststrukturalističkim i konstruktivističkim nagibom. Čak i klasični sociolozi, poput Dirkema, čija se sociologija u jednostranim tumačenjima može učiniti neambivalentnom, nije olako pristajao na kauzalni model razumevanja (objašnjenja) društva. To se još više odnosi na Vebera i Zimela, pa i na Mertona. Razmatrajući u svojoj doktorskoj disertaciji istorijske uslove koji su pogodovali razvoju nauke i tehnologije (Merton 1993), Merton je zaključio da protestantizam i reformacija nisu mogli da anticipiraju sve "aktuelne koncekvence njihovog učenja, koncekvence koje nisu koincidirale sa njihovim očekivanjima" (Merton 1993: 79). Mertonu, svakako, pripada velika zasluga, mnogo pre Fukoa, što je u najboljoj veberijanskoj tradiciji spojenoj sa ranim američkim funkcionalizmom, zacrtao primarne konceptualne okvire za razvoj sociologije nauke, razvijajući, za razliku od mnogih drugih funkcionalista, poseban senzibilitet za istorijsku perspektivu. Razlike između Mertona i Fukoa koje su vidljive na opštem teorijskom planu, takođe su vidljive i u razvojnim perspektivama modela znanja kakva je nauka. Fuko nije toliko zaintereso-

van za sedamnaesti vek, pogotovo ne za Englesku. Ostajući nacionalno privržen, on je bio strastveno vezan za klasicističko razdoblje osamnaestog veka i njegove snažne implikacije na institucionalni život kontinentalne Evrope i Francuske posebno. To je ono što mu se često i zamera, jer Fukoove reference se veoma često odnose na anonimne autore, lokalne arhivske izvore, ispovesti zločinaca, policijske, sudske i kriminalističke izveštaje i umetnička dela. Tako mu Mouzelis zamera da se *nikada nije potrudio oko relevantne literature* (Mouzelis 2000: 77) u izgradnji metodološkog pristupa za razmatranje diskursa renesanse i klasicizma. Takođe, Fukoovo insistiranje na *regionalnom* karakteru teorija, naišlo je na neodobravanje kod tradicionalno orijentisanih naučnika. Međutim, ono što tradicionalni teoretičari nisu shvatili, ili nisu hteli da prihvate, jeste izgradnja jednog epistemološkog rascepa, sa teorijsko-metodološkim konsekvencama, ili stvaranje otklona, koji je Fuko konstruisao između *regiona* (regionalnih znanja) i univerzalnih tipova znanja. Nauka je zaista bila regionalni tip koju je konstruisala jedna epoha - jedna *episteme* - u određenom razdoblju svog trajanja. To što se reg/ono/no transformisalo tokom poslednjih nekoliko stotina godina u univerzalno, još ne poriče regionalnost naučnog znanja. Jer, regije nisu samo prostorni lokaliteti. Regionalno se može protumačiti i na drugačiji način. Niko ne može da garantuje da će nauka ostati univerzalni i jedini tip validnog i legitimnog znanja, kao što niko ne može pouzdano da tvrdi, kada će ona to prestati da bude.

Na kraju, nauka nije neka potpuno homogena regija. Ona ima raznoliku konfiguraciju. I ona je het-

erotopija! Nauka je, posebno humanistička, može se reći i subregionalizovana. Region evropske naučne tradicije se razlikuje od američkog; nemački od francuskog i engleskog regiona; katolički od protestantskog; konzervativni od liberalnog; proleterski od buržoaskog; hermeneutički od pozitivističkog. Iz ovog regionalističkog pristupa znanju, mnogo je bolje razumeti zašto se, na primer, u vajmarskoj Nemačkoj pojavila ideja kvantne fizike i akauzalnosti, sa svim relativističkim implikacijama po naučno znanje, koje se na kraju uobličilo u opštu i specijalnu teoriju relativiteta. To što je danas nauka poprimila univerzalni karakter, ne govori uopšte o *istinitosti* i vrednosti nauke, već o širim društvenim i istorijskim tranzicijama koje su prethodile toj univerzalizaciji. Jer, to su upravo pretpostavke o nauci kao politici novih značenja artikulisanih u znanju/moći. Inkvizitorski karakter naše civilizacije, očigledno se proširio na sve kontinente, mnogo suptilnijim sredstvima, nametanjem zapadnih, dakle, regionalnih kriterijuma istrage, ispitivanja i znanja/moći kao univerzalnih fenomena. Stoga je mogući prigovor da je "koncept znanja/moći relevantniji i korisniji za proučavanje načina na koji su psihoanaliza ili psihijatrija delimično oblikovale modernu psihu, nego za proučavanje odnosa između humane geografije i obrazaca ljudskog naseljavanja u Kini" (Mouzelis 2000:89), kako to uzima za primer N. Mouzelis, veoma jednostran i naivan, a ta ista naivnost važi i za prigovore u pogledu "nerelevantnosti" izvora. Sociologija, fizika ili moderna medicina, nisu manje uklopljeni u shemu univerzalističke politike naučnog znanja/moći, nego psihijatrija, i nisu, istorijski gledano, bili manje izolovani od disciplinujućih praksi koje su ih, konačno i konstituisale. To je Fukoovo

trajno nasleđe, koje se već decenijama kao senka nadvija nad samodopadljivom idejom o nauci kao univerzalnim znanjem amnestiranim od moći.

LITERATURA:

Ber, V. (2001) - *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, Zepter Book World, Beograd.

Dürkheim E, and M. Mauss. (1963) - *Primitive Classification*, University of Chicago.

Foucault, M. (1992) - "What Is Enlightenment?"

Fuko, M. (1971) - *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd.

Fuko, M. (1990) - *Predavanja*, Svetovi, Novi Sad.

Fuko, M. (1997) - *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*, Prosveta, Beograd.

Fuko, M. (2005a) - "Poredak govora", u: P. Milenković i D. Marinković, *Fuko 1926-1984-2004. Hrestomatija*, Novi Sad, Vojvođanska sociološka asocijacija.

Fuko, M. (2005b) - "Telo/moć" u: P. Milenković i D. Marinković, *Fuko 1926-1984-2004. Hrestomatija*, Novi Sad, Vojvođanska sociološka asocijacija.

Gibbons (edit.) (1994) - *The New Production of Knowledge: The Dynamisc of Science and Research in Contemporary Societies*, SAGE, Publications, London and New York.

Golinski, J. (1998) - *Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science*, Cambridge University Press.

Habermas, J. (1969) - *Javno mnenje: istraživanje u oblasti jedne kategorije građanskog društva*, Kultura, Beograd.

Lehmann, J. M. (1995) - *Deconstructing Dürkheim: A post-post Structuralist Critique*, Routledge, London.

Mamford, L. (1986) - *Mit o mašini*, GZH, Zagreb.

Merton, R. K. (1993) - *Science, Technology & Society in Seventeenth Century England*, Hovard Fertig, New York.

Merton, R. K. (1973) - *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, The Univerisy of Chicago Press, Chicago, London.

Mouzelis, N. (2000) - *Sociologijska teorija: što je pošlo krivo?* Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.

Veber, M. (1998) - *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci - Novi Sad.

Veber, M. (1989) - *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša, Sarajevo.

Dušan Stojnov

NORMALNOST, MOĆ I REVIZIJA PSIHLOGIJE

Mišel Fuko, psiholog za III milenijum

Svi koji su upoznati sa Fukoovim radom znaju za Mišela Fukoa velikog mislioca, filozofa, Mišela Fukoa sociologa. Nešto manje ljudi zna za Fukoa seksualnog osobenjaka. Možda zbog toga što su mnoge njegove seksualne aktivnosti u svoje vreme doživljavane kao perverzne i stoga nedopustive. Međutim, verovatno najmanji broj ljudi koji se bavi njegovim delom razmišlja o Fukoovom radu kao o psihološkom štitu. To je verovatno zbog toga - drsko se usuđujem da na ovom mestu iznesem sopstveno mišljenje o mišljenju drugih - što su posledice njegovog učenja za psihologe mnogo perverznije i nedopustivije od njegovih seksualnih sklonosti. Opet drsko, reći ću ovo samo jednom: to mora da se promeni.

Zbog toga, ovaj ogled ima za cilj da Mišela Fukoa predstavi u neuobičajenom svetlu: kao prototip psihologa poststrukturalističke struje, postpozitivističke orijentacije, postkognitivističkog pristupa i postindividualističkih nazora. Fukoovo učenje ne predstavlja samo jedan novi modalitet u bogatstvu psihološkog teorijskog pluralizma. Ono je mnogo više od toga, svojevrstan duh koji uznemirava i koji nudi temeljitu reviziju svega što mislimo da znamo, i koji je spreman da psiho-

loge "trgne iz dogmatskog dremeža" i povede ih u nepoznatu oblast rasutih slutnji, imaginativne fikcije i užasa neizvesnosti. Tamo "gde se gasi misao i gde luta smrt". Psihologa koji se u psihologiju integriše tako što svoje arheološke nalaze nudi kao novine postojećim zabludama u psihologiji. Psihologa koji je (možda i zbog svojih seksualnih opredeljenja) uspeo da uzbudi psihologe tvrdeći da su se hrabro uputili u proučavanje psihopatologije nemajući pritom baš jasnu predstavu o tome šta je normalnost. Psihologa koji je prekinuo moralnu indiferentnost, ali u isto vreme i nepovratno oduzeo političku nevinost psihologiji. Drugim recima, psihologa viđenog za treći milenijum.

Abnormalnost: Naučni ili metafizički problem?

Psihološka abnormalnost - često upotrebljavana kao sinonim za izraze "duševna bolest" ili "mentalni poremećaj" - jedno vreme je u Zapadnoj civilizaciji poistovećivana sa pojavom "ludila" čiji je uzrok pripisan animističkim, nadnaravnim ili fizičkim silama (Fuko 1980). Vremenom, ova shvatanja zamenjena su mnogim savremenim okvirima za definisanje abnormalnosti. Između ostalog, javili su se i psihodinamski, bihejvioralni, kognitivni, biološki, socijalni, genetički i neuropsihološki okvir, kao i njihove raznovrsne kombinacije - socio-biološka, kogni-

O FUKOU

tivno-neuropsihološka, itd. Njima se abnormalnost definiše kao jedna vrsta telesne bolesti, ili kao posledica nerešenog unutrašnjeg psihičkog konflikta, ili poremećen način mišljenja, ili maladaptivno ponašanje, ili kao fizička ili genetska anomalija (Parker et al. 1995). S druge strane, pak, nastojanja da se definicije abnormalnosti odbace brojna su kao i sama teorijska nastojanja da se ona definiše. Neki autori su držali da je nedopustivo objašnjenje prema kojem je abnormalnost fizička bolest (Szasz 1982; Cooper 1986) ili genetska aberacija (Valenstein 1998). Drugi su smatrali da opisivanje abnormalnosti ne može i ne sme biti svedeno na disfunkciju psihe (Gergen 1994), niti se ono može objasniti kao posebna vrsta biohemijske ili anatomske nepravilnosti (Simon 1994). Ostali, pod utiskom velikih kulturnih i kontekstualnih razlika u opojmljivanju abnormalnosti, nisu prihvatili postojanje kako jednog uzroka abnormalnosti, tako i jednog modela dovoljnog za razumevanje svih njenih vrsta (Benedict 1934; Magaro 1976; Loue 1998).

Brojna i dugotrajna nastojanja da se abnormalnost objasni, kao i radikalne promene ovih objašnjenja tokom vremena, ukazuju na izvesnu društvenu nesigurnost u definisanju ove pojave. Trenutno se mirne duše može tvrditi da ne postoji neki poznat kvalitet karakterističan za sve slučajeve abnormalnosti, kao ni precizna definicija na osnovu koje se abnormalno može razlikovati od normalnog (Rosenhan 1984). Neki idu dotle da tvrde da jedne konačne definicije abnormalnosti nikad neće ni biti (Parker et al. 1995). Mada je saglasnost veća među onim autorima koji smatraju da će se definisanje abnormalnosti menjati u zavisnosti od vremena i

kulture (Gaines 1992), fundamentalno pitanje da li je moguće doći do jedne njene svuda i zauvek prihvaćene definicije - odnosno do "realnosti" abnormalnog - još uvek je otvoreno, lako ima mnogo onih koji su ubeđeni da se pojam abnormalnosti odnosi na stvarnu pojavu koja se može otkriti i koja se može objektivno definisati, sve je veći broj autora koji smatraju da se abnormalnost konstituiše u odnosima između ljudi; da ne postoji van delatnosti ljudskog uma, i da se može samo "intersubjektivno" definisati (Stanley, Raskin 2002). Drugim recima, sve je glasniji i izraženiji glas onih koji tvrde da, u nastojanjima da se abnormalnost definiše, fundamentalna metafizička pitanja o stvarnosti i saznanju igraju presudnu ulogu.

Bilo kako bilo, problem abnormalnosti situiran je u kontekst *nauka* {psihologija, psihoterapija i psihijatrija} koje su pretrpele snažan uticaj pozitivizma. Do završnih decenija prošlog veka, većinom je u ovim oblastima preovlađivalo uverenje da se jedini plodan okvir za razumevanje psihopatologije zasniva na pozitivističkom pristupu nauci. Prema ovom shvatanju, zasnovanom na objektivnom, postojanom i kumulativnom znanju o stvarnosti, naučne teorije nastoje da otkriju istinu o tome kakav je svet i kako stvari u njemu funkcionišu, a svako bavljenje metafizičkim postavkama koje se nisu mogle proveravati naučnim sredstvima nije imalo naučni legitimitet. Međutim, skorašnja shvatanja psihopatologije karakteriše sve veće neslaganje sa ovakvim pogledima (Gaines 1992; Simon 1994; Kutchins, Kirk 1997; Neimeyer, Raskin 2000; Horwitz 2002). Opsežnim promenama u ovim shvatanjima postignuta je i saglasnost o uvažavanju ispiti-

vanja metafizičkih postavki u izučavanju psihopatologije (Mahoney, Lyddon 1988), mada neki autori smatraju da su epistemološki i metafizički okviri iz filozofije povezani sa izučavanjem psihopatologije isto koliko i okviri naučnih disciplina - ukoliko nisu i važniji (Watzlawick 1992). Tako postaje sve jasnija presudna važnost sržnog ontološkog problema povezanog sa svim sistemima u istoriji saznavanja ljudi, a koji se tiče postojanja jedne zasebne stvarnosti na koju se ovi sistemi odnose. Neizbežno pitanje koje se u vezi sa tim postavlja je sledeće: Da li abnormalnost "postoji" u ontološkom smislu, i da li je moguće njeno saznavanje? I moderni i postmoderni filozofi veoma mnogo su raspravljali o problemu saznavanja. Mišljenje da stvarnost postoji kao skup empirijski saznatljivih ili objektivnih istina najčešće se naziva pozicijom "moderne" u filozofiji. Odbacivanje ove ideje u poslednje vreme najčešće se poistovećuje sa "postmodernom" pozicijom.

Najšire prihvaćeni okvir za definisanje abnormalnosti, "Dijagnostički i statistički priručnik za mentalne poremećaje američkog psihijatrijskog udruženja" (APA, 1994), promovise ideju da se svakom dijagnozom jasno imenuje i opisuje "ontološki evidentna" abnormalnost koja postoji u ljudskom biću. U ovakvom stavu ima nekoliko postavki koje se uzimaju zdravo za gotovo. Pre svih, to je postojanje stvarne, ontološke abnormalnosti koja je smeštena "unutar" ljudi. Druga postavka podrazumeva da ova realnost, s obzirom da zaista postoji, ne samo da treba da se imenuje i opiše, već da su postojeći dijagnostički sistemi sposobni za opisivanje istine o njoj, odnosno da verno prenose kakva abnormalnost "stvarno" jeste.

Nažalost, okolnosti koje u poslednje vreme preovlađuju u svetu najčešće se povezuju sa izrazima kao što su "kriza sistema"; "gubitak vrednosti"; "rizična društva" itd., što je od posebnog interesovanja za oblasti psihijatrije, psihologije i psihoterapije. S jedne strane, ove okolnosti izazvane su redukcionističkim pristupom psihološkog života usredsređenim na simptomatsko ponašanje, u kome se psihološka briga svodi najčešće na eliminaciju simptoma; a sa druge strane, povećanim pritiskom koji vrše ljudi u svom očajničkom traganju za rešavanjem presudnih životnih pitanja koja se tiču smisla, svrhe i kvaliteta života i koja prevazilaze objašnjenja poremećaja zasnovana na "različitostima u ponašanju" i "neadekvatnim osećanjima" (Leitner, Phillips 2003). Istovremeno, ove okolnosti predstavljaju i veliku priliku za preobražaj uvreženih shvatanja u naukama koja se tiču shvatanja prirode psiholoških poremećaja. Drugim recima, pred psihijatrima, psiholozima i psihoterapeutima iskrsla je velika šansa da razviju intelektualno prihvatljivije i moralno odbranjivije načine razumevanja ljudske patnje koji uvažavaju i poštuju domen ljudske osobnosti (nadajmo se znatno više nego trenutna verzija "Dijagnostičkog i statističkog priručnika za mentalne poremećaje"), naporedo sa razvijanjem i sistematizovanjem osetljivijih načina za vrednovanje terapijskog učinka od onih koji su zasnovani na jednostranom kriterijumu eliminacije simptoma. U tu svrhu je neophodno pružiti podršku svim intelektualnim stremljenjima koja zagovaraju preispitivanje svih postavki koje se uzimaju zdravo za gotovo u domenu određivanja abnormalnosti, pa i postavke sistema za dijagnostikovanje mentalnih poremećaja koji, kao i svi sistemi za klasifikaci-

ju, ne opisuje jedan "mentalno neutralni" poredak, već se zasniva na izvesnim vrednostima, kulturnim specifičnostima i pretpostavkama koje se mogu i moraju dovesti u pitanje. Stoga je neophodno pre svega razmotriti kriterijume za postavljanje granice između normalnog i patološkog; poreklo ove granice i način na koji je konstituisana u humanističkim naukama, kao i neke od posledica koje ova granica ima u različitim domenima društvene prakse.

Norma: Ogledalo prirode ili dejstvo kulture?

Norma, normalizacija i normalitet u najtešnjoj su vezi sa vaspitanjem i obrazovanjem. Cilj ovih postupaka predstavlja uobličavanje jedinke koja uspešno funkcioniše u kontekstu date kulture - drugim recima, formiranje *normalne* jedinke. Ova veza toliko je fundamentalna da se dugo nije smatralo da je uopšte treba dovesti u pitanje. Uopšte uzevši, obrazovanje i vaspitanje - kao osnovna područja proučavanja pedagogije i andragogije - predstavljali su vid procesa društvene optimalizacije. S obzirom da su nakon tehnološke revolucije društva naglo postajala složenija, racionalizacija i standardizacija proizvodnje praćene su adekvatnim promenama u društvenim odnosima. To je nužno zahtevalo i modifikaciju ljudskog ponašanja i razmišljanja. Humanističke nauke žižu svoje primene našle su u proučavanju specifičnosti nastalih pramena. Ove nauke nisu u nasleđe dobile jasno omeđen domen koji tek treba obraditi pomoću raspoloživih resursa - naučnih pojmova i metoda, jer njihovo epistemološko polje nije spadalo u domen datosti:

"Nikakva filozofija, nikakav politički ili moralni stav, nikakva empirijska nauka - bez obzira koja, nikakvo posmatranje čovečijeg tela, nikakva analiza osećaja, imaginacije ili strasti nije nikada, u XVII i XVIII veku, susrela nešto kao što je čovek; jer čovek nije postojao (isto kao ni život, jezik ili rad); humanističke nauke se nisu javile kada je... odlučeno da čovek pređe među naučne predmete... one su nastale onog trenutka kada se čovek u zapadnoj kulturi konstituisao i kao ono što treba misliti i kao ono što treba saznati" (Fuko 1971:383-384).

Presudno angažovanje u ovom polju bilo je zasnovano na utvrđivanju raznovrsnih normi važnih za ponašanje ljudi, ali i sprovođenja normalizacije. Cilj je bio obezbeđenje normaliteta - nužnog uslova za uspešno funkcionisanje pojedinaca u društvenom životu zajednice.

Leksikon stranih reči (Vujaklija 1986: 615) sadrži nekoliko odrednica koje se tiču latinske reči norma. To su: *norma* "pravilo, propis, merilo, osnova, načelo rada, ugledni primer"; *normalan* "koji odgovara pravilu, pravilan, propisan, redovan, prirodan; uzoran, za ugled, ugledan, primeran"; *fig.* duševno i telesno zdrav, npr. normalan čovek"; *normalitet* "stanje koje odgovara propisima ili pravilima, redovno stanje; stanje potpunog telesnog i duševnog zdravlja"; *normalizacija* "1. sređivanje, dovođenje u normalno stanje; 2. standardizacija"; *standardizacija* "racionalizacija proizvodnje putem smanjivanja većeg broja oblika proizvodnje na manji broj tipičnih obrazaca (standarda) istog kvaliteta, oblika, veličine, težine, itd.; *standard* "svaka zakonom utvrđena mera, normalna mera,

merilo; nešto što važi kao uzor i što je priznato kao klasično (Vujaklija 1986: 868).

Iz definicija u navedenim odrednicama teško se može saznati poreklo normi. Na pitanje "Ko odlučuje o tome da li je nešto prirodno, uzorno ili normalno?", najčešće se dobija bezličan odgovor - "društvo" ili "javno mnjenje". Po svemu sudeći, norme predstavljaju proizvod hegelovskog duha koji nije duh neke konkretne osobe, već duh *ljudi* - koji pripada Božanskom Duhu. Ovaj natčovečanski, objektivni duh koji tokom istorije nastoji da uđe u svest pojedinačnih smrtnika, predstavljao je dovoljnu garanciju da se dalje istraživanje porekla normi prekine. Time su na sigurnoj udaljenosti držani i kriterijumi na osnovu kojih je neko ponašanje proglašavano prirodnim i prihvatljivim sve dok poverenje u kreiranje društvenih normi nije našlo novog jemca - duh nauke. Naučna dostignuća i razvoj nauke poistovećeni su sa napretkom društva. Deklarisana moralna indiferentnost i politička nevinost nauke modernom čoveku predstavljale su dovoljnu garanciju za veru u novonastalu objektivnost, a duh Renesanse preveo je "Božije oko istine" u posed nauke čiji je zadatak opisan kao ekspliciranje postojećeg poretka prirodnih sila koje treba da se stave u službu čovečanstva. Delatnost naučnika predstavljena je kao delatnost zajednice posvećenika čiji je cilj otkrivanje prirodnih kategorija od kojih je svet sačinjen, a norme zasnovane na ovako plemenitom poduhvatu ni izbliza nisu delovale kao norme zasnovane na interesima neke povlašćene grupe. Preispitivanje istina utvrđenih pomoću naučnog metoda delovalo je za prosečnog smrtnika podjednako svetogrдно

kao i preispitivanje Božije istine. Tako je ustanovljena fundamentalna zasnovanost normalnosti na onome što je prirodno i što postoji samo po sebi kao emanacija same ljudske prirode.

I pored nesumnjivo korisnih doprinosa nauke, par vekova kasnije došlo je i do preispitivanja sržnih postavki epistemologije moderne. Postmodernisti, ali i pripadnici antipsihijatrije, humanističke psihologije, kritičke psihologije i konstruktivizma, doveli su u pitanje ustaljeno razumevanje ljudske prirode kao prirodne kategorije koja postoji nezavisno od uma, jezika, kulture i istorije. U pitanje su dovedene i norme zasnovane na gledištu da postoji "prirodno" ponašanje, kao i mogućnost da se normalnost i nenormalnost proučavaju kao prirodne kategorije ljudskog ponašanja koje treba što tačnije razlikovati. Ali tek su Fukoovi radovi (Fuko 1971, 1980, 1990) jasno pokazali da ustanovljavanje normi *proizvodi* abnormalnost, odnosno da nenormalnog ponašanja nema ukoliko nema unapred utvrđenih standarda normalnosti koji uvek predstavljaju društvene konvencije koje su nužno arbitrarne. Kao što fundamentalno načelo krivičnog prava "*Nullum crimen sine lege*" jasno daje do znanja da ne postoji krivično delo bez zakona, tako i Fuko jasno daje do znanja da devijacije u ljudskom ponašanju ne može biti bez prethodno ustanovljene norme o normalnom ponašanju. Kao što bez zakona ne može biti zločinca, tako bez utvrđenog standarda normalnog ponašanja ne može biti ni odstupanja od tog standarda - odnosno devijantnog ponašanja. Drugim rečima, normalnost proizvodi nenormalne na isti način na koji zakon proizvodi kriminalce (Fuko 1997).

Abnormalno: Da li ga ljudi definišu ili ono definiše ljude?

Novija preispitivanja nisu obnovila samo uopšteno jeretičko pitanje o poreklu normi, već su se posebno usmerila na preispitivanje univerzalnosti i održivosti norme o normalnom ponašanju. Ukoliko, pak, Fukoovo gledište nekome izgleda neprihvatljivo, dovoljno je reći da jedan od najvećih biologa današnjice, Umberto Maturana, nedvosmisleno tvrdi da u biologiji nema takve stvari kao što je psihopatologija ili nenormalnost! Još je neodrživije optuživati životinje za agresivnost, jer je besmisleno reći za nekog vuka da je ispoljio agresivno ponašanje kada je zaklao neku ovcu. Agresivnost u ponašanju grabljivica ne treba posebno isticati, ona je za njihovu vrstu sasvim *normalna*. Štaviše, značenje izraza "agresivnost" ne predstavlja biološku kategoriju; ono je pre svega lingvističko. Njime se podrazumeva postojanje jednog vida ponašanja koje se zbog svoje važnosti izdvaja od ostalih vidova ponašanja, a zatim se tvore znatne konsekvence njegove upotrebe. Kenet Gergen naglašava da su psiholozi bihejvioristi oduvek znali za nemogućnost objektivnog određenja ovog pojma, jer su njegove definicije uvek uzimale u obzir *nameru* i voliciju osobe koja se agresivno ponaša a koja nije opaziva (Gergen 1984), pa deluje u najmanju ruku začuđujuće što su ovi psiholozi nastavili da istražuju agresivnost prenebregavajući saznanje da se taj termin spada u dornen mentalističkih pojmova koje su sami proterali iz psihologije, proučavajući ga pritom kao da se odnosi na skup opazivih događaja. Zbog toga izgleda sasvim razumljivo konstrukcionističko gledište da se agresija

može proučavati kao sredstvo socijalnog uticaja i kontrole. Ukoliko se neko ponašanje okarakterise kao agresivno, "opravdano" se primenjuju mere kažnjavanja i odmazde u kontekstu socijalne devijacije, ili pak, mere lečenja u kontekstu psihološke devijacije. I dok u kontekstu biologije nema mnogo smisla utvrđivati da li su životinje agresivne i normalne i da li je njihovo ponašanje u granicama normalnosti, utvrđivanje normalnosti kod ljudi predstavlja jedan od najvažnijih problema u društvenim naukama. Ono što treba da rade životinje reguliše se selekcijom vrsta u dugotrajnom procesu opstajanja za koji same životinje nisu odgovorne. Ono što treba da urade ljudi nalazi se pre svega u domenu određivanja svrhe njihovog postojanja koja, sasvim nesumnjivo, predstavlja odgovornost samih ljudi.

Shodno tome, sve je glasnije mišljenje - uobličeno pre svega na temeljima Fukoovog rada - da su "nauke" hrabro zakoračile u domen definisanja nenormalnog, a da pritom nisu uspele da formulišu jedno dobro utemeljeno, operativno merilo o tome šta je normalnost (Rose 1998)! Norme i pravila ponašanja na kojima one počivaju u izvesnom smislu su proizvoljne. Mada se privrženost normama povremeno menja, ove promene se ustaljuju samo ako većina ljudi pokaže želju da drugačije postupa u odnosu na normu. Ovo se dešava najčešće zbog toga što je društvo ljude koji na bilo koji način odstupaju od normi složilo "u četiri uredna paketa": One koji nisu dovoljno inteligentni i koje je nazvalo *subnormalnim (ili mentalno hendikepiranim)*, one koji su dovoljno telesno onesposobljeni i koji su nazvani *defektnim (ili fizički hendikepiranim)*, one koji su dovoljno zli da

krše zakonske norme koji su nazvani *kriminalcima* (ili *socijalno hendikepiranim*), i oni koji su dovoljno psihički poremećeni da su nazvani *duševno oboljelim* osobama (Fransela 1978). Mada su kriterijumi za svrstavanje u neku od prve tri kategorije daleko od toga da budu neprikosnoveni, i mada preklapanja između ovako opsežnih kategorija nužno ima, nijedna od njih nije u nauci izazvala toliko kontroverzi kao četvrta kategorija - kategorija sinonimno označena kao ludilo - mentalni poremećaj, duševna bolest, ili jednom rečju *abnormalno* - a koja se najčešće i suprotstavlja *normalnom*.

Većina ciljeva obrazovanja i vaspitanja najvećim delom usmerena je na populaciju koju nazivamo "normalnim osobama". Ali sprovođenje u delo ovih ciljeva, kako opominje (Fuko 1997; 2002), nije više u rukama nekontrolisanih institucija za mistifikaciju i elitizaciju znanja. Ono postaje jedan od fundamentalnih projekata transformisane vlasti, koja se više ne zasniva na svemoći suverena i manifestacijama brutalne sile koja može razoriti svakoga ko joj se protivi. Nasuprot tome, obrazovanje i vaspitanje postaje najznačajniji projekat etabliranih institucija čiji je cilj deklarativno liberalan - jer svima daje šansu da prošire svoje vidike i ovladaju znanjem koje je doskora predstavljalo privilegiju posvećenih. S druge strane, ovaj cilj se može posmatrati i sa stanovišta ekonomske korisnosti - kao državni projekat broj jedan. Drugim rečima, obrazovanje je moguće shvatiti i kao proces masovne proizvodnje normalnih osoba koji se sprovodi komplikovanim strategijama nadzora, hijerarhijskog posmatranja i disciplinovanja koje se najčešće sprovodi neprimetno, povlađujući tako interesima nedovoljno

transparentnih i diferenciranih društvenih grupa. Vlast stoji iza prosvetiteljskih tendencija globalnog obrazovanja koje postaje nadležnost države i njene vaspitno-obrazovne strukture. Stvara se pedagoška nauka koja treba da naučno potkovana odgovori šta je u društvu "onih koji uče" prihvatljivo, moralno ispravno i korisno, a šta neprihvatljivo, šta nemoralno, a šta štetno. Upravo u pedagoškoj praksi prede se splet nevidljivih niti koje razdvajaju normalno od patološkog. Ovo razdvajanje najčešće se - sasvim neopravdano - opravdava didaktičkim razlozima. Za one sa druge strane normalnosti društvo se pobrinulo institucijama prilagođenim njihovim specifičnostima. Za ovakve osobe pretpostavljalo se da su dovoljno različite od normalnih da opravdaju ne samo različite institucije, već i različite društvene prakse. Potvrdu ove tvrdnje predstavlja pojava *psihoterapije*, zasebne discipline koja je začeta kao amalgam verske prakse ispovedanja, psiholoških izučavanja teorija ličnosti i medicinske prakse lečenja hipnozom (Stojnov 2000). Nažalost, vremenom je izgubljena iz vida fundamentalna sličnost između psihoterapije, s jedne, i pedagogije, s druge strane. I jedna i druga disciplina počivaju na postupcima obrazovanja i vaspitanja. Obe su zasnovane na dijalogu. Obema je cilj uobličavanje jedinki koje uspešno funkcionišu u kontekstu date kulture - drugim rečima, formiranje *normalne* jedinke. Pokušaji ekspliciranja fundamentalne razlike između ove dve discipline - mišljenje da su psihoterapijski napori usmereni na sržne konstrukte koji tvore identitet osoba, dok su pedagoška nastojanja pre svega usmerena na periferne konstrukte čija je promena moguća i bez uticaja na modifikaciju sržne strukture (Kelly 1955) - neodrživa je pred

savremenim shvatanjima identiteta (**Ber 2001**). Svaki novi diskurs pomoću koga se život može osmisliti predstavlja potencijalno novi fragment identiteta koji, ovako posmatran, postaje skup diskursa kojima neka osoba pripada. Proces obrazovanja u kome se ovladava novim diskursima tako prestaje da bude proces skladištenja pečata istine o svetu u arhiv neispisane table ljudskih duša. Naprotiv, obrazovanje postaje delatnost uobličavanja "table" na kojoj se stvaraju mnogi različiti, katkad neusaglasivi svetovi. Zahtevi savremenog obrazovanja i vaspitanja nedvosmisleno utiču na uobličavanje i promenu njihovih identiteta. U tom smislu, psihoterapija se može definisati kao specifičan slučaj primene pedagoških postupaka - obrazovanja i vaspitanja.

Međutim, pitanje operativnosti kriterijuma za razlikovanje normalnog i abnormalnog nije rešeno na zadovoljavajući način, jer su kriterijumi na osnovu kojih je ova razlika napravljena nejasni i problematični. To je ujedno i izvor velikih teškoća u usklađivanju "bioloških univerzalnosti" sa "kulturalnim partikularijama" (Faberga 1992). Rešavanje ovog problema veliki je zalogaj, jer dekonstruisanje binarne opozicije kultura-priroda zahteva posebnu raspravu. Na ovom mestu biće stoga reči o problematičnostima u određenju druge, ne manje važne binarne opozicije koja obrazuje dimenziju normalno-abnormalno. Važno je samo naglasiti da u novijim shvatanjima humanističke nauke ne predstavljaju analizu onoga što je čovek po svojoj prirodi, već analizu njegovih konstantno promenljivih moći saznavanja. Izgrađivanjem ovih moći izgrađuje se i sam čovek; njihovom promenom i

sam se menja. Izučavanje čovekove stvarne prirode i unutrašnje suštine postaje nemoguća misija, mit kojem su robovali veliki "narrativi moderne" (Liotar 1988). Nova shvatanja proglašavaju humanističke nauke "ontološki nemim" (**Gergen 1999**) i epistemologiju pretpostavljaju i nadređuju ontologiji: "Za humanističke nauke čovek nije to živo biće koje ima posebnu formu... to je živo biće koje, iz samog života kome u celosti pripada i kojim je prožeto čitavo njegovo biće, stvara predstave zahvaljujući kojima on živi i na osnovu kojih ima tu čudnu sposobnost da upravo može sebi predstaviti život" (Fuko 1971:391).

Na ovaj način, dovedena je u pitanje vekovna tradicija "ontološki evidentne" abnormalnosti koja se "otkriva" zahvaljujući napretku nauke, i koja se "imenuje" i "opisuje" adekvatnim dijagnozama. Norme nisu postojeće ucrtane linije koje dele normalno od abnormalnog. Naprotiv, ustanovljavanje normi predstavlja ljudsku delatnost, situiranu u datoj kulturi i zasnovanu na njenim vrednostima, ceo jedan splet taktika, manevara, režima disciplinovanja, klasifikovanja i označavanja koji nerazmrsivom spletu znanja i moći omogućava fluidan tok kroz sve pore društva (Fuko 1997). Ovaj proces je konstitutivan: sprovođenje i vršenje moći uobličava čoveka. Abnormalnost nije "otkrivena" zato što je postala vidljiva, već zato što je proizvedena arbitrarnim, konvencionalnim i vrednosno zasićenim presecanjem polja ljudske delatnosti na "funktionalno" i "nefunktionalno". Uvođenjem normi u ljudsku delatnost proizvodi se celokupna oblast "abnormalnog". Definisane normalnosti za svoj učinakima i spontanu cenzuru i uzdržavanje od

celog spleta ponašanja koje ostaje sa druge strane normalnog. Na taj način, uspostavlja se jedan vid cirkularne epistemološke kauzalnosti: ustanovljavanjem normi i definisanjem abnormalnosti i sam repertoar ljudskog ponašanja biva omeđen, procenjen, vrednovan, tj. *definisan*. Dijagnostikovanje abnormalnosti ne otkriva ono što je po sebi bolesno, već daje kulturni pečat našim nastojanjima da specifičnosti neke partikularne kulture proklamujemo za biološki univerzalne norme. Ispitivanje abnormalnosti, zajedno sa mnogim drugim aspektima ljudskog funkcionisanja, tako se smešta u kontekst jedne nove discipline - arheologije ljudskog znanja (Fuko 1998).

Izvor problema: Poreklo dimenzije normalno - abnormalno

Dimenzija normalno-abnormalno predstavlja prilično nestabilno jedinjenje i heterogen skup raznovrsnih diskursa koji se u njima koriste. Trijedar znanja od koga su ove nauke sazdate: biologija, ekonomija i lingvistika (Fuko 1971), predstavlja osnovu na kojoj se dimenzija normalno-abnormalno učvrstila kao amalgam tri druge različite dimenzije zasnovane na vrednosno-normativnim principima: medicine, sa svojim normiranim polaritetima *zdravo* i *bolesno*; ekonomije, sa normativnim polaritetima *korisno* i *beskorisno*; i lingvistike, sa bipolarnim normativnim polovima *smisljeno* i *besmisleno* (Marinković 2002).

Biološkim određenjem bolesti u medicini Hipokrit je stavio tačku na religiozni model shvaćanja bolesti, odnosno ideju da je bolest božija ka-

zna za greh koji neko mora da okaje. Sa otkrićem mikroba, potpuno se ustalilo shvaćanje da je bolest moralno neutralan događaj izazvan napadom mikro-organizama koji ugrožavaju čovekovo telesno funkcionisanje, pa i samo njegovo postojanje. Kada je čovek ugrožen u toj meri da i njegove biološke funkcije postaju ugrožene, govori se o bolesti. S obzirom da ljudi kod lekara nisu išli kad su bili zdravi i kada njihove biološke funkcije nisu bile ugrožene, nije bilo potrebe pričati mnogo o zdravlju, tako da je u mnogim medicinskim definicijama zdravlje implicitno određivano kao *odsustvo bolesti*.

Ekonomija i njeni normativni polariteti *korisno* i *beskorisno* takođe su učestvovali u konstituisanju dimenzije normalno-abnormalno. Jedno vreme smatralo se da pomoću ekonomije mogu da se prevaziđu opasnosti i teškoće u kojima se moderni svet nalazi. Ova nauka nudila je jasne razlike između "ekonomskog" ponašanja koje je korisno, i onoga neekonomičnog, odnosno beskorisnog za čovečanstvo. Ukoliko se neko ponašanje smatralo beskorisnim, ne samo da je dovođeno u pitanje, već se energično poricalo i samo pravo njegovog postojanja. Sve što je sprečavalo ekonomski napredak samim tim je proglašavano beskorisnim, a ljudi koji su se takvim ponašanjem bavili postajali su društvena sramota, saboteri ekonomskog progressa ili jednostavno rečeno - budale. Ponašanje koje nije bilo u funkciji ekonomskog progressa predstavljalo je devijaciju od njegovih normi, subverzivno i nenormalno ponašanje. Ova dimenzija postala je toliko važna, da je izbila na prvo mesto lestvice društvenih potreba: "Nazovite neku stvar

nemoralnom ili ružnom, uništiteljskom po dušu ili degradirajućom, opasnom za mir u svetu ili blagostanje budućih generacija; sve dok niste pokazali da je ona 'neekonomična' niste zaista doveli u pitanje njeno pravo da postoji, raste i napreduje" (Schumacher 1973:34).

Uklapanje lingvistike sa polaritetima *smisleno* i *besmisleno* u ovakav način razmišljanja nije bilo očigledno sve do pojave Lakanovog i Fukoovog dela. U tom smislu, Lakan je smatrao da psihotična stanja predstavljaju *raspad značenja*, odnosno proces raspadanja normativno uspostavljenih značenja. Potpuno ludilo za Lakana znači potpuni kolaps na nivou subjektive integrisanosti u simbolički poredak. Za njega je luđak idiot, ali ne zbog mentalne insuficijentnosti, već zbog svoje jedinstvenosti koja proizilazi iz neuklopljenosti u norme simboličkog poretka (Lacan 1981). Sa Fukoom konstitutivna uloga lingvistike u stvaranju društvenih nauka postaje još jasnija:

"Misao se može misliti samo kroz jezik i u njemu, tako da se u samom jeziku nalazi pozitivitet koji vredi kao suštinski. Reklo bi se da lingvistika sa takvom ulogom, ponavlja samo one funkcije koje su nekada pripadale biologiji ili ekonomiji, kada se u devetnaestom i početkom dvadesetog veka javio pokušaj za ujedinjenjem humanističkih nauka uz očuvanje koncepata pozajmljenih od biologije i ekonomije" (Fuko 1971:419).

Jasnije rečeno, ono što se može razumeti, što ima smisla i što je uklopljeno u simbolički poredak društva, poželjnije je i normalnije od onog što je

nerazumljivo, semantički nejasno i predstavlja zbrku značenja.

Prihvatanjem polariteta zdravo-bolesno, korisno-beskorisno i smisleno-besmisleno iz biologije, ekonomije i lingvistike stekli su se uslovi za uobličavanje dimenzije normalno-patološko. Oglušivanje o norme ponašanja objašnjavano je dotle opsednutošću đavolom, a postupci tretmana primereni ovom modelu bili su stravični: bičevanje, sakaćenje, čak i spaljivanje na lomači. Pojavom psihijatrije sredinom XIX veka, medicina je preuzela brigu nad duševno obolelim osobama čije je ponašanje odstupalo od društvenih normi. Devijantne osobe su tada proglašene *duševno bolesnim*. Pojam duševne bolesti javio se na osnovu uverenja da duševna bolest može predstavljati vernu kopiju telesne bolesti. Tako su pojmovi fizičke medicine primenjeni na osobe čije je ponašanje na neki način psihički devijantno, za koje je počelo da se smatra da nisu odgovorni za to ponašanje i da ga zbog njega netreba kažnjavati. Oni su *duševni bolesnici*, a osobe koje preuzimaju odgovornost za brigu o njima zovu se *psihijatri*. Uz to, pojam duševne bolesti ima i svoje društvene implikacije koje se tiču određenja načina na koji će se postupati sa osobama koje imaju psihičke probleme. To se ponašanje, dakle, zove *abnormalno*, i klasifikuje se na osnovu *simptomata* koji dovode do postavljanja *dijagnoze*. Proces kojim se devijantnoj osobi pomaže da se prilagodi da bi mogla da se povinuje društvenim normama jeste lečenje: *fizičko* ili *psihoterapeutsko*. Ukoliko su ove promene uspešne, za duševnog bolesnika se kaže daje izlečen.

Paralela sa određenjem telesnog zdravlja je i ovde vidljiva: Ukoliko u duševnom (baš kao i telesnom) funkcionisanju ovakvih osoba nema problema, zdrav razum nam nalaže da zaključimo da je ona *zdrava*. Međutim, to ne znači da će u tom slučaju svako njeno ponašanje biti i ekonomski korisno, niti pak svako ponašanje koje je zdravo i korisno mora da ima jasno značenje i smisao. Drugim recima, u razlikovanje normalnog i patološkog ponašanja uplele su se dimenzije značenja koje nisu povezane i čiji polovi "zdravo, korisno i smisleno" ili "bolesno, beskorisno i besmisleno" ne moraju da budu u pozitivnoj korelaciji. Tako nije bilo moguće povući jasnu granicu razdvajanja koja bi omogućila održivo merilo o tome koja su ponašanja normalna, a koja nisu. Nažalost, u bogatom repertoaru prakse psihijatrije i dalje nedostaje razrađeno shvatanje "normalnosti", odnosno teorije normalnog funkcionisanja od koga bi abnormalne osobe odstupale.

Velika i konfuzna porodica abnormalnih stoga ne označava samo jednu fazu početne nesigurnosti psihijatrije, ona je predstavljala proizvod čitavog skupa kontrolnih institucija i mehanizama za nadzor. Pored tri pomenuta polariteta iz biologije, ekonomije i lingvistike, ova kategorija formirala se na osnovu tri elementa koji se nisu sasvim istovremeno konstituisali (Fuko 1990):

1. "Ljudsko čudovište", juridičko-biološki pojam o poluživotinji-polučoveku, a koji u sebi objedinjuje nemoguće i zabranjeno. Ono što ljudsko čudovište čini čudovištem nije samo izuzetak u odnosu na oblik vrste, već i neprilike koju ono unosi u pozitivne

pravne propise. Velike nejasnoće u određenju normalnosti u velikoj meri proizilaze i iz nemogućnosti da se kontroliše odnos između prirodnog izuzetka i pravnog prekršaja.

2. "Ličnost koju treba popraviti" je novija i manje oslonjena na zakonske imperitive i kanone prirode, koliko na pedagoške ideje zakamuflirane posebnim tehnikama dresure. Pojava ove kategorije povezana je sa zavodjenjem tehnike discipline koja je tokom XVII i XVIII veka zavladovala u vojsci, školama, radionicama a malo kasnije i u porodici, a kojom se nastojalo popraviti one koji se opiru vaspitnim normama. Lišavanje slobode i zatvaranje su tako opravdavane potrebom za popravljanjem i poboljšanjem, a rađanje azila u najtežnjoj je vezi sa ovom kategorijom.

3. "Onanisti" se javljaju u korelaciji sa novim odnosima između seksualnosti i porodične organizacije i sa novim značenjima pripisanim telu i zdravlju. Onanija je simbolisala slabost savesti spram seksualnog tela i mekoputanosti. Seksualno korišćenje sopstvenog tela predstavljalo je izvor neodređenog niza fizičkih poremećaja i bilo je plodna podloga raznolike patologije.

Tako je abnormalna jedinka proistekla iz pravno-prirodne izuzetnosti čudovišta, mnoštva nepopravljivih i svih aparata za njihovu popravku i iz lavirinta dečije seksualnosti. Abnormalne je trebalo razgraničiti od normalnih zato da bi se postupci vaspitanja i obrazovanja - uobličavanja jedinke koja efikasno funkcioniše - mogle uspešno sprovesti izgrađivanjem društvenih normi i normal-

nog ponašanja. One osobe kod kojih to nije polazilo za rukom, trebalo je odvojiti da bi im se pružila šansa da se pomoću raznih društvenih institucija i specifičnih aparata za održavanje i popravku društva izleče i normalizuju - odnosno iznova asimiluju u preovlađujući poredak zasnovan na normama. Ukoliko ovaj projekat ne uspe, postojeće društvene institucije predstavljaju objektivnog jemca njihove kontrole i sputavanja onih ponašanja kojima mogu ugroziti ne samo druge, već i sebe.

"Potrošene kategorije": Potvrda progressa nauke ili patologizacija društva?

Projekat razdvajanja normalnih od abnormalnih predstavlja dugotrajan poduhvat koji se sprovodi, doteruje i menja otkada je konstituisana dimenzija normalno-patološko. Nažalost, njena heterogenost i prikrivena disharmonija ranije pomenutih dimenzija dovela je do toga da se u jednoj dimenziji razgraničenja mešaju i prirodno, i kulturno, i običajno, i etičko, i pravno i još mnogo toga. Zato nije čudno da je veliki deo psihijatrijskih napora bio posvećen traganjima za jednom kategorizacijom patološkog ponašanja u kojoj će biti obelodanjen jasan kriterijum razlikovanja i u kome će se uredno klasifikovati svi *postojeći* oblici mentalnih poremećaja.

Američko psihijatrijsko udruženje u zvaničnom Dijagnostičkom i statističkom priručniku verzija IV (u daljem tekstu DSM-IV), daje sledeću definiciju mentalnog poremećaja:

"U DSM-IV, svaki mentalni poremećaj opojmljen

je kao klinički značajan ponašajni ili psihički sindrom ili sklop koji se događa u jednom pojedincu i koji je povezan sa trenutnim nevoljama (tj. bolan simptom) ili nesposobnostima (teškoćama u jednoj ili više važnih oblasti funkcionisanja) ili sa značajno povećanim rizikom od smrti, bola, nesposobnosti, ili nekog važnog gubitka slobode. Pored ovoga, ovaj sindrom ili sklop ne sme da bude samo neki očekivani ili kulturno sankcionisani uzvrat na neki poseban događaj, na primer smrti voljene osobe. Štagod da je originalni uzrok, on mora da bude razmotren kao manifestacija ponašajne, psihološke i biološke disfunkcije u pojedincu. Ni devijantno ponašanje (tj. političko, religiozno ili seksualno) niti sukobi koji su primarno na relaciji pojedinac i društvo, nisu mentalni poremećaji ukoliko devijantnost i sukob nije simptom disfunkcionisanja pojedinca na način koji je gore opisan" (APA 1994: xxi-xxii).

Najblaže rečeno, ovim naporom uobličen je jedan kriterijum koji je sasvim nejasan. To možda ne bi bilo tako strašno da DSM-IV ne predstavlja višedecenijsku krunu psihijatrijskih napora da se patološko definiše i klasifikuje.

Nastojanje da se mentalni poremećaji što jasnije definišu dovelo je do toga da terminologija za iskazivanje mentalnih poremećaja napreduje i širi se zastrašujućom brzinom.¹ Umesto prihvatanja zdravorazumskog uverenja da je do porasta broja mentalnih poremećaja doveo napredak nauke, koja u poslednjih dvadesetak godina raspolaže moćnijim sredstvima kojima se otkrivaju mnogi poremećaji koji su do sada izmicali moćima zapažanja, ovaj trend se može posmatrati i kao projekat *patologi-*

zacije društva, jer se pod velom otkrića postojećih neprivodnosti i disfunkcija u ponašanju uobličavaju razne kategorije koje su proishod moralnih poduhvata primerenih društvenim standardima. "Psihološka zavisnost od interneta" predstavlja najnoviji primer abnormalnosti za koju se tvrdi da postoji nezavisno od životnih situacija i kulture kojoj pripadaju osobe koje se proglašavaju poremećenim na ovaj način. Sve više ljudi se proglašava poremećenim a istovremeno se ne eksplicira kriterijum poremećenosti koji povlađuje interesima nedovoljno jasno diferenciranih društvenih grupa. Nažalost, ovaj trend prisutan je od samog početka upotrebe dimenzije normalno-patološko. Njena istorija puna je mnogih "ontološki evidentnih" mentalnih poremećaja koji su nestali iz psihijatrijske prakse i postali posebna vrsta "potrošeni kategorija" u dijagnostikovanju abnormalnosti.

Tomas Sas, jedan od rodonačelnika antipsihijatrijskog pokreta u svojevremeno veoma uticajnoj knjizi "Proizvodnja ludila" daje detaljan pregled

glavnih događaja u krstaškom ratu koji je protiv masturbacije vođen više od dvesta godina.² Teško je reći kada je dijagnoza masturbacije u potpunosti nestala iz psihijatrijskog aparata, ali je sasvim jasno da se na masturbaciju danas gleda sa mnogo više blagonaklonosti nego pre par stotina godina.³ "Ontološki evidentan" status masturbacije kao psihičkog poremećaja koji ozbiljno može da ugrozi sudbinu čovečanstva jednostavno je "ispario". Masturbacija je danas prihvaćena kao deo svakodnevnih aktivnosti, stanje koje odgovara propisima i očekivanjima savremenog društva. Drugim recima, stanje *normalnosti*.

Nažalost, masturbacija nije jedini poremećaj koji je dugo vremena bio uvrežen u psihijatrijsku praksu, a zatim jednostavno nestao iz nje. Mada su homoseksualne aktivnosti istoričarima odavno poznate (u kulturnim specifičnostima antičkih vremena bile su tretirane pre kao pitanje životnog standarda nego psihičkog poremećaja), one su se na patološkoj sceni pojavile u drugoj reviziji DSM-a iz 1968. godine, kao jedna vrsta od deset navedenih seksualnih devi-

¹ Analizujući ovaj projekat, Gergen i saradnici (Gergen, Hoffman, Anderson 1996) opominju daje 1929. godine publikacija dela "Neuroze" Izraela Vekslera brojala samo dvanaest kategorija psihičkih poremećaja. Objavljivanje Rozanofovog "Priručnika za psihijatriju i mentalnu higijenu" 1938. godine obuhvatilo je četrdesetak psihičkih poremećaja, od kojih su mnogi - kao "moralna deficijencija", "vagabundstvo", "mizantropija" i "masturbacija" - nestali iz upotrebe. Nedugo zatim, 1952. godine, Američko društvo za psihijatriju objavilo je prvi Dijagnostički i statistički priručnik za mentalne poremećaje u kome se nalazi 198 različitih mentalnih poremećaja. U njegovom drugom izdanju, DSM-II, iz 1968. godine, pominje se 221 kategorija. Po objavljivanju DSM-III, 1980. godine, ovaj trend se nastavlja i broj kategorija psihičkih poremećaja u četvrtoj verziji iz 1994. godine (DSM-IV) narasta na 340, sa tendencijom daljeg porasta.

² 1716. Teorija po kojoj masturbacija uzrokuje ludilo začeta je objavom dela Onanija, ili odvratni greh samooskvrnuća (nepoznatog autora) u Londonu. Knjiga je prevedena na mnoge jezike i do 1746. godine doživljava 80. izdanje; 1812. Bendžamin Raš u prvom američkom udžbeniku psihijatrije zaključuje da masturbacija uzrokuje razne slabosti, između ostalih i slaboumnost; 1816. 2an Eskvirol tvrdi da se masturbacija u svim zemljama priznaje kao opšti uzrok ludila. Do 1838. godine, on epilepsiju, melanholiju i samoubistvo dodaje stanjima uzrokovanim masturbacijom; 1850-1900. Psihijatrijsko učenje da masturbacija uzrokuje ludilo dostiže

0 FUKOU

jacija. Brojne demonstracije politički aktivnih grupa homoseksualaca koje su usledile sedamdesetih godina dovele su do toga da u današnjoj verziji DSM-IV homoseksualnost shvaćena kao poremećaj ustupila mesto *homofobiji*, odnosno poremećaju koji se zasniva na strahu od patoloških aspekata homoseksualizma. Relativno kratkotrajan izlet jednog oblika seksualne aktivnosti u polje patološkog ponašanja manje je interesantan od legitimiteta koji je tokom ovog perioda davan različitim postupcima za lečenje homoseksualnosti. Kačinski Kirkdaju iscrpan pregled metoda kojima se tokom ovog perioda u psihijatriji homoseksualnost "lečila":

Hirurške intervencije: kastracija, vazektomija, lobotomija, sterilizacija, klitoridektomija i histerektomija.

Hemijske intervencije: seksualni stimulansi, seksualni depresanti, hormonske injekcije (estrogena, testosterona, pranturona, itd.), farmakološki šok: matrazol, LSD.

Psihološke intervencije: apstinencija, terapija prilagođavanja, psihoanaliza, hipnoza, razni oblici averzivne terapije, grupna psihoterapija, desenzitizacija, primalna terapija.

Druge procedure: anafrodizijaci, elektrošokovi, itd.(Kutchins&Kirk1997:59).

Na pitanje da li su psihijatri koji su homoseksualce godinama podvrgavali ovim bolnim i surovim metodama bili politički manipulisani, žrtve naučne zablude, ili, pak homofobi koje treba lečiti - još uvek nije odgovoreno. Zbog toga se ovaj rad može posmatrati i kao svojevrsan vid rasprave o ovom pitanju.

Međutim, masturbacija i homoseksualizam nisu jedini primeri dijagnoza čija se "ontološka evidentnost" menjala u različitim kulturama i epohama. Postoji pregled čitavog niza dijagnostikovanih kategorija mentalnih poremećaja i dijagnoza (Hare-Mustin & Marecek 1997) čija je "ontološka

vrhunac. Pojedinaac koji je hteo da okuje, veže ili stavi pojas nevinosti nekom detetu ili duševnom bolesniku, da ih tuče, plaši, ili čak kastrira, mogao je naći čovečnog i poštovanog lekara da to uradi mirne savesti; 1869. Karl Ludvig Kahlbaum, nemački psihijatar, dao je ime katatonija sindromu za koji se smatralo da je uglavnom uzrokovan dugotrajnom ili preteranom masturbacijom; 1890. Džonatan Hačinson, dekan Kraljevskog fakulteta za hirurgiju leci masturbaciju obrezivanjem i zastupa mišljenje da bi temeljitije mere no što je obrezivanje bila prava usluga pacijentima oba pola; 1905. Istaknuti psihijatar Bernard Saks preporučuje da se masturbacija kod dece leci kanterizacijom kičme i polnih organa; 1918. Ernest Džons, pionir britanske psihoanalize smatra da će se otkriti da prava neurastenija zavisi od preterane onanije (Szasz 1982:301-312).

³ Lester Bernam, četrdesetdvogodišnji reklamni agent i glavni junak filma "Američka lepota" (American Beauty - snimljen je u produkciji kuće "Dreamworks Pictures" 1999 godine. Režirao ga je Sem Mendiz po scenariju Alana Bola, a glavnu ulogu u njemu tumači Kevin Spejsi.), u početnim kadrovima snimljen je u kupatilu dok govori: "Pogledajte me. Drkam pod tušem. To će mi biti najbolji trenutak u celom danu. Posle će dan biti sve gori i gori." Shvatanje abnormalnosti se vremenom toliko promenilo da ova scena kod gledalaca nije izazvala strah da će se glavnom junaku osušiti kičma, ili da će biti povod da im deca krenu na put bez povratka, ili daje ova opscena radnja, nešto što može na bilo koji način ugroziti društvo.

evidentnost"ustvari predstavljala čudno jedinjenje medikalizacije pravnog, socijalnog i ekonomskog diskursa. Ova evidentnost je vremenom isparila iz medicinske prakse, ali je njen efekat za ljude, koji su zahvaljujući ovim dijagnozama tretirani kao abnormalni, bio daleko od bilo kakvog isceljenja.

Najdrastičniji primer verovatno predstavlja dijagnoza *drapetomania*, skovana od grčkih reči *drapethes* - trčati, bežati i *mania* - gonjenje. Ovu dijagnozu smislio je 1850. godine Semjuel Kartrajt (Samuel Cartwright) da bi označio *patološko svojstvo robova da teže ka slobodi*⁴. Pored drapetomanije, koja se održala sve do potpunog ukidanja ropstva, u američkoj psihijatrijskoj praksi korišćena je i dijagnoza *dyaesthesia aethiopica*, ili *patološko svojstvo robova, obojenih i siromašnih, da ne poštuju privatno vlasništvo*]

Pored toga, u domenu krivičnog prava, medikalizovan je društveni čin krađe. Od kako su se s kraja XIX veka, u već ustaljenom industrijskom načinu proizvodnje, pojavile robne kuće, jedan vid krađe je izmešten iz kaznenog i krivičnog u medicinsko-psihijatrijski dornen. Uklanjanje pulta koji je delio robu i kupce, povećalo je ne samo promet robe, već i krađu. Međutim, krađa se nije podjednako pravno tretirala, jer je jedan vid krađe ostao u pravno kaznenim, a drugi premešten u psihijatrijski

domen. Krale su osobe iz svih društvenih slojeva, ali bogatim osobama iz viših društvenih slojeva (najčešće ženama koje su u kupovinu išle redovnije od muškaraca), koje nisu odolevale izazovu krađe, pripisivana je dijagnoza *kleptomanije*. Sa druge strane, identično ponašanje - krađa - siromašnih osoba iz nižih društvenih slojeva ostala je u domenu krivičnog prava. Dakle, kleptomanija se koristila za označavanje onih osoba koje su procenjene kao osobe koje nisu imale finansijske *potrebe* za krađom, a ipak su krale - što je "evidentno" bilo posledica neke fundamentalne duševne bolesti koja je ovakve osobe oslobađala odgovornosti za njihove postupke. Ovakvim načinom konceptualizacije, moralni integritet vladajuće klase ostajao je nedirnut, a njena ekonomska i pravna pozicija su time povlašćivane.⁴

Bilo bi zavaravajuće misliti da je uticaj dijagnostičkog diskursa psihijatrije na građanska prava stvar davne prošlosti. Dijagnoza *Metafizička intoksikacija*, podvrsta hebefrenije korišćena među psihijatrima u Sovjetskom Savezu, odnosila se na adolescente zatečene u refleksivnim preispitivanjima smisla života, religije i svoje uloge u svetu. Za odrasle disidente bila je rezervisana dijagnoza *socijalna šizofrenija -jer* normalna osoba evidentno ne može da zamisli bolji vid društvenog uređenja od komunističkog. Obe ove dijagnostičke kategorije

⁴ Još jedan slikovit primer odnosi se na kriminalizovanje čitavih sistema tradicionalnih predstava o braku, porodici i seksualnosti. Nekada sasvim normalne, tradicionalno obavezujuće veze *žena* od oko dvanaest godina (koje su po današnjim kriterijuma još uvek *devojkice*), i muškaraca najčešće mnogo starije dobi, bile su osnova proučavanja *etnologije*. Po današnjim kriterijumima, seksualni odnosi odraslih sa osobama mlađim od 16 godina spadaju u dornen pedofilije, patološkog ponašanja, i predstavljaju seksualni delikt - jednu vrstu krivičnog dela. Bilo bi interesantno zamisliti suđenje Aleksandru Mekenziju, proslavljenom evropskom

0 FUKOU

sovjetske psihijatrije održale su se u upotrebi sve do 1991. godine. Lečenje ovih oboljenja takođe nije imalo isceljujuće efekte, ali su njime uspešno opravdavane različite vrste političkih obračuna - slanje u gulage i sl.

Prototipska klasifikacija po kojoj su mentalne bolesti jedna vrsta greške prirode, zasnovana je na "ontološki evidentnom" shvatanju o devijaciji abnormalnih osoba od "normalnog psihičkog funkcionisanja". Vremenom je zaključivano da izvesna ponašanja leže van granica razuma i ona su označavana kao "mentalne bolesti", i pritom su se koristile posebni referentni okviri za njihovu klasifikaciju (Horvitz 2002). S početka, na ovaj način okvalifikovan je samo mali broj ozbiljno poremećenih osoba. Vremenom, ograničena upotreba psihijatrijskih etiketa se nezamislivo proširila. Raznovrsnost stanja koja se trenutno klasifikuju kao abnormalna, ogroman broj i široka rasprostranjenost ljudi za koje se pretpostavlja da pate od ovih bolesti, ali i rastući broj profesionalaca (i profesija) zaduženih za njihovo zbrinjavanje su bez presedana. Razlozi zbog kojih se ljudi danas potpuno legitimno obraćaju "V" profesijama, pre samo stotinak godina bili su potpuno nezamislivi. Ono što danas nazivamo "intermitentnim emocionalnim poremećajem" nekada je predstavljalo povremeno "pucanje filma" osoba pritisnutih životnim teškoćama. S druge strane, le-

gitimne procedure lečenja "abnormalnih" koje su nekada sprovedene danas bi mnoge lekare odvele u zatvor zbog "abnormalne" nasilnosti prema pacijentima. Određena ponašanja u nekim kulturama imaju status široko prihvaćenih običaja, a u nekim predstavljaju nedopustivo kršenje ljudskih prava. Neki vidovi nasilja, koje u mnogim kulturama predstavlja društveno prihvaćenu normalnost, regulišu se nedopustivim nasiljem protiv čitavih kultura zbog nedopustivog stava drugih kultura da je takvo ponašanje nedopustivo.⁵

Brojni eksperti za proučavanje "ontološke evidentnosti" abnormalnog tako su se oglašili o upozorenja antropologa. Prihvaćene zapadne definicije normalnosti davno su dovedene u pitanje (Benedict, 1934), jer stanja i ponašanja koja neka društva smatraju abnormalnim - paranoja, napadi, transevi i slično - često imaju status normalnosti u drugim kulturama. S druge strane, ponašanja koja su normalna u kulturi Zapada, drugačije se tretiraju u drugim kulturama. Osoba koja se danas doživljava kao raspoložena, srećna i sklona provodu, kod Dobuanaca u Melaneziji bila bi doživljena kao - luda. Zato je teško oteti se utisku da kulturne norme specifičnosti ponašanja pripadnika Zapadne civilizacije nisu podjednako na udaru patologizacije kao i kulturne specifičnosti emigranata koji je naseljavaju.⁶

istraživaču severnoameričkog kontinenta po kome je reka, treća po veličini na američkom kontinentu, dobila ime (MacKenzie River). Mekenzi se u svojoj 48. godini oženio četrnaestogodišnjom devojčicom. U britanskom parlamentu je krajem devetnaestog veka saglasnost roditelja za udaju ćerki pomerena sa 12 na 13 godina. Tada nikakvog zlostavljanja nije bilo. Po današnjim merilima, on je seksualno zlostavljao jednu devojčicu - što ga čini pedofilom. Neprimerenost kriterijuma "ontološke evidentnosti" ovde postaje evidentna.

Karakteristična shvatanja moći u diskursu društvenih nauka

U preovlađujućim koncepcijama koje su prošlog veka dominirale u zapadnom mišljenju, moć je najčešće shvatana kao jednostavni kvantitativni fenomen. U tome smislu, ona je opisivana kao ništa drugo do uopštene sposobnosti da se dela (Lukes 1974). O tome najrečitije govore i različiti primeri definisanja moći kao sposobnosti u različitim disciplinama društvenih nauka. Kao veoma reprezentativan primer određenja moći u psihologiji, izdvaja se Meklilandov pojam motiva moći: cilj tog motiva je da se čovek oseća moćno i da se moćno ponaša. Moć se stoga shvata kao entitet koji može da se ograniči na individualne motive (McClelland 1975). Zatim, u domenu sociologije, prikadnu ilustraciju predstavlja Blauova definicija moći kao

sposobnosti osoba ili grupa da nameću svoju volju na druge uprkos otpora tih drugih - koristeći se zastrašivanjem - ili u formi uskraćivanja redovnih i zasluženih nagrada - ili u formi kažnjavanja i raznih drugih sankcija (Blau 1964). Najzad, posebno je elegantna jedan od definicija moći kao sposobnosti u ekonomiji, gde je moć definisana na nivou pojedinca određena jednostavno kao sposobnost neke osobe da dobije ono što hoće (Boulding 1989).

Shvatanja u kojima se moć određuje kao jednostavna *sposobnost* da se dela na određen način, veoma slično tretira sve različite vrste moći: psihološku, sociološku, političku, električnu, ili moć nekog motora ili mašine. U njima, moć je shvaćena kao kvantitativna sposobnost koja se može aktivirati zarad različitih namera. Ljudi koriste moć - kako naspram stvari, tako i naspram drugih osoba.

⁵ Prilikom svetskog prvenstva u fudbalu, održanog u Koreji 2002. godine, specifičnosti ishrane jednog naroda uzburkale su svet. U protestima globalnih razmera, korišćenje pasa u korejskoj ishrani proglašeno je abnormalnim, a da pritom normalnost veoma raširene navike da se embrion nerođenog pileta pomešan sa uljem servira kao internacionalni prehrambeni delikates (poznatiji kao *majonez*) - nije uopšte dovođena u pitanje. Nije z goreg pomenuti da je jedno isto ponašanje - uživanje marihuane - u Zapadnoj civilizaciji medikalizovano kao vid abnormalne zavisnosti od droge, i kriminalizovano kao krivično delo, i komercijalizovano kao vid profitabilnog narko-turizma. "Normalni" habitus osobe koja sebi ovo uživanje priušti tako može da varira od bolnice, preko zatvora do hotela.

⁶ U "Priručniku za zdravlje emigranata" (Loue 1998) opisani su poremećaji kao "Bolest duhova" koja je opisana kao stanje u kome je neko preokupiran pojavama kao što su duhovi, smrt ili preminule osobe. Saopštenja o kontaktu sa preminulom osobom koja dolaze od strane emigranata sa juga američkog kontinenta biće okvalifikovane kao simptomi ove "bolesti", dok će se takvi sadržaji pripadnika zapadne civilizacije najčešće biti okarakterisani kao autentične "nadnaravne" sposobnosti ili njihovo simuliranje. Poremećaj "Zlo oko" čiji simptomi - svrab kože, glavobolja, jecanje, nervoza i poremećaj sna - predstavljaju posledicu uroka neke osobe, karakteristika je mentalnog stanja pojedinaca iz latinoameričkih kultura, ali ne postoji ni u jednom priručniku za pripadnike Zapadne civilizacije. Zato ne izgleda daleko od pameti očekivati da u skoroj budućnosti globalizovanog sveta korišćenje različitih aršina u proceni psihičkog zdravlja čitavih lokalnih kultura bude proglašeno "abnormalnim". Bujanje diskursa patologizacije društva polako uzima svoj danak.

0 FUKOU

Ovo dalje znači da želje onih osoba koje poseduju više moći preovlađuju nad željama onih koji imaju manje moći. Shodno tome, ovaj pristup sugerije postojanje jednog neravnomernog odnosa između onih koji koriste moć za svoje privatne potrebe i onih koji su izloženi posledicama ove upotrebe, odnosno upotrebe moći. Ovako shvaćena, moć se posmatra kao instrument dominacije sa razorno snažnim dejstvom: moć može da *uništi*.

S druge strane, pak, previranja u društvenim naukama s kraja proteklog veka dovela su do preispitivanja održivosti shvatanja moći kao sposobnosti, tako da su u njima predložena drugačija određenja ove pojave. Shodno tome, moć se u ovim određenjima poima kao nešto što ne uključuje samo sposobnost, već i *pravo* da se dela, a pritom i sposobnost i pravo počivaju na nekoj vrsti pristanka onih osoba nad kojima se moć sprovodi. U ovom smislu, moć se posmatra kao svojstvo koje pre svega operiše na bazi legitimiteta. Na ovom mestu biće izdvojena dva primera definisanja moći kao legitimnog svojstva. Prvo je Parsonsovo shvatanje u kome se moć posmatra kao uopšteno svojstvo pomoću koga se obezbeđuje sprovođenje povezujućih operacija jedinica u sistemu kolektivne akcije u kome su obligacije legitimisane kao sredstvo ostvarivanja ciljeva od zajedničkog interesa (Parsons 1954). Drugo je Fukoovo određenje moći kao učinka preovlađujućih pogleda na svet koji zbog svoje dominacije postaju legitimni. U ovom slučaju, moć se posmatra kao jednoznačna karakteristika odnosa između ljudi: definisanje sveta ili osobe na način koji nekome dozvoljava da nekažnjeno radi ono što želi predstavlja vršenje moći (Fuko 1997).

U ovim određenjima, moć se posmatra kao instrument znanja: moć može da *proizvodi*.

Fukoova kratologija

Nasuprot navedenih učenja, u kojima je moć definisana kao jedna vrsta sposobnosti koja pojedinačnim osobama ili grupama osoba može omogućiti neku vrstu dominacije, po svojoj važnosti i uticaju na društvene nauke izdvaja se Fukoova kratologija, odnosno njegovo shvatanje moći.

Zdravorazumski pogled na svet koji preovlađuje u nekoj kulturi, Fuko (Foucault 1971; 1990; 1997; 1998) naziva znanje, i ono je neodvojivo od moći. Znanje u ovom određenju nije shvaćeno kao istina o svetu, već jedna perspektiva koja predstavlja vodič za društvenu akciju i koja omogućava društveno delanje. Drugim rečima, svako znanje sa sobom kao potencijal nosi društvenu praksu da se dela na jedan, a ne na neki drugi način. Tako se neki vidovi ponašanja favorizuju, dok se ostali marginalizuju. Zbog toga, sve ono što neka osoba može da uradi drugoj osobi (odnosno njena prava, dužnosti i obaveze spram drugih ljudi) zavisi od trenutno prihvaćenog znanja. U skladu sa tim, moć se posmatra kao posledica znanja, kao učinak datog diskursa, odnosno kao oblik odnošenja. Definirati svet ili osobu na način koji dozvoljava onome ko definiše da se prema svetu ili prema raznim osobama u svetu ponaša onako kako on ili ona to želi, jeste vršenje moći. Kada nešto konstruišemo na neki poseban način mi istovremeno proizvodimo znanje koje nužno sa sobom nosi moć. Zato se moć uvek piše kao par *moć/znanje*:

"Možda treba odbaciti i tradicionalno shvatanje po kojem znanje može da postoji samo tamo gde su odnosi moći izostavljeni i da se razvija samo izvan njenih naloga, zahteva i interesa. Možda treba odbaciti i verovanje da moć čini čoveka ludim i da je, zauzvrat, odricanje moći jedan od preduslova znanja. Umesto toga, treba poći od pretpostavke da moć proizvodi znanje (ne samo time što ga podržava jer joj služi ili, pak, time što ga primenjuje jer joj koristi); treba prihvatiti da se moć i znanje neposredno uzajamno uslovljavaju - ne postoje odnosi moći bez uobličavanja polja znanja koje je sa njima povezano, niti bilo kakvo znanje koje istovremeno ne pretpostavlja i ne konstituiše odnose moći" (Fuko 1971: 33-34).

S obzirom da postoje brojni alternativni načini da se neki događaj osmisli i konstruiše, preovlađujući diskurs o nekoj oblasti (kao što je to slučaj sa nekom političkom ideologijom, ili naučnim shvatanjem sveta) stalno nailazi na osporavanje. Zato se moć koja je implicitno prisutna u svakom diskursu obelodanjuje samo na osnovu *otpora* na koji nailazi u nekom drugom diskursu. Moć i otpor samo su dve strane jedne iste medalje.

Međutim, moć se ne shvata samo kao represivna snaga. Umesto toga, smatra se da ona ima najveći učinak kada proizvodi znanje. Vršanjem moći proizvodi se ono što zovemo stvarnost! Zato je neophodno razlikovati moć od brutalne sile: represija i nasilje zapravo predstavljaju nedostatak moći. Nasilje i tlačenje se primenjuju kada se uticaj moći iscrpi, oslabi ili dođe do svojih krajnjih

granica. Zato Fuko i kaže da nasilje uništava, a moć uobličava i proizvodi.

Moć se sprovodi na drugim osobama, a ne na stvarima. Pitanje predstavlja pitanje dominacije nad drugima, a ne nekog svojstva. Moć se vrši nad delanjem ljudi, a ne - kao u slučaju fizičke sile i nasilja - nad njihovim telima. Zato je pitanje kojim se kratologija bavi stvar odnosa, a ne neke unutrašnje suštine. Zbog toga ne treba postavljati pitanja tipa "Šta je moć?" i "Otkuda moć?", već "Kako se moć vrši, kojim sredstvima?" i "Šta su efekti vršenja moći?" Moć ne predstavlja vlasništvo vladajuće klase, država ili suverena, već *strategiju*: efekti moći proizilaze iz manevara, taktika, tehnika, Ltd. Ona ne podrazumeva samo uskraćivanje za nemoćne, već i ulaganje i prenos u njih. Tako shvaćena, moć predstavlja mnoštvo odnosa sila koje oblikuju nemoćne na način koji je poželjan sa tačke gledišta onih koji vrše moć. Zato moć nije razobličenje i uništenje nemoćnih kao što je to slučaj sa nasiljem i brutalnom silom u odnosima. Ovu tvrdnju najbolje ilustruje slučaj rimske države, koja je bila podržana svojim legijama, najznačajnijom vojnom snagom svoga vremena, i njenom najznačajnijom pojedinačnom žrtvom - Isusom Hristom. Rimske legije odavno nemaju nikakav uticaj, dok je moć njihove žrtve još uvek veoma aktivno prisutna u oblikovanju života velikog broja ljudi na planeti.

Važno je istaći da moć cirkuliše kroz društvo i vrši se putem mreže kojom su svi zahvaćeni. Drugim recima, moći nema izvan društvenih odnosa, jer moć nije svojstvo jedne individue. Pored toga, pojedinac nije samo agens pomoću kojeg

O FUKOU

se vrši moć, jer pojedinac ne poseduje moć, niti se vršenjem moći njegovi ili njeni lični potencijali gaze ili otuđuju. Osnovni učinak moći upravo je u tome da se izvesni načini konstruisanja stvarnosti ustanovljavaju i konstituišu kao pojedinci. Prema ovom shvatanju, individua istovremeno predstavlja i proizvod moći i elemenat njene artikulacije.

Osnovne tehnike moći su disciplinovanje i nadgledanje. Disciplinovanje je tehnika moći koja obezbeđuje procedure za treniranje ili prinudu individua ili kolektiva. Instrumenti disciplinujuće moći su: (a) hijerarhijsko posmatranje, (b) normalizujući sudovi i (v) ispitivanje:

"Dugo običan čovek... nije bio predmet deskripcije. Biti viđen, posmatran, podrobno opisiv, praćen iz dana u dan neprekidnim procesom beleženja - bila je povlastica. Hronika o nekoj osobi... bila je deo rituala kojima se očitovala njena moć. Međutim, disciplinski postupci izokreću taj odnos, spuštaju prag jedinke podložne ispitivanju i od tog odnosa stvaraju sredstvo kontrole i metod vladanja... Takvo beleženje pojedinosti iz svakodnevnog života više nije hijerarhizacija već postupak objektivizacije i potčinjavanja. Postupak ispitivanja, kao ritualno i ujedno 'naučno' utvrđivanje individualnih razlika, kao vezivanje svakog pojedinca njegovim osobenim karakteristikama (za razliku od ceremonijala u kojima se manifestuju status, rođenje, poreklo, povlastice i funkcije) označava pojavu novog načina vladanja ljudima: sada svako kao status dobija lična obeležja a kao izričitu odrednicu one crte, mere, odstupanja i 'ocene' koji su mu svojstveni i kojima od njega

u svakom slučaju, stvaraju poseban 'slučaj'" (Fuko 1997:217-218).

Uz pomoć hijerarhijskog posmatranja uspostavlja se veza između vidljivosti i moći. U njoj je dan aparat, napravljen specijalno za posmatranje, indukuje efekte moći i ona sredstva prinude koja čine subjekte posmatranja potencijalno vidljivim. Druga tehnika moći, nadgledanje, epitomizovana je u Bantamovom "Panoptikonu". Panoptikon predstavlja idealno zamišljen zatvor u kojima je ponašanje zatvorenika potpuno otkriveno i vidljivo čuvaru ili čuvarima koji su nevidljivi za zatvorenike i nalaze se u kuli koja je centralno postavljena tako da zatvorenici ne mogu da znaju čak ni da li u kuli ima ikoga, odnosno da li ih čuvari uopšte posmatraju. Zbog toga se zatvorenici ponašaju *kao da* su sve vreme nadgledani. Usled nemogućnosti da nadgledaju osobu koja ih nadgleda, zatvorenici pounutruju proces nadgledanja - i to u skladu sa prevladajućim standardima normalnosti. Ovaj proces Fuko naziva samodisciplinom. Ono što nas čini samodisciplinovanim je disciplinujući diskurs. Zbog toga, jedan od najvažnijih manevara moći čini pozicioniranje u diskursu, odnosno borba za prisvajanje onih atributa koji unutar datog diskursa sa sobom nose važne privilegije. Verovatno najbolji primer borbe oko pozicioniranja u diskursu jeste nastojanje različitih političkih snaga u svetu da drugu stranu predstave kao nelegitimnu i terorističku, a identične postupke svojih pripadnika kao opravdane i oslobodilačke.

Međutim, s obzirom na to da panoptikoni nikada nisu bili izgrađeni, postavlja se pitanje ko

nadzire ponašanje ljudi umesto zatvorskih čuvara? Pomoću kojih procesa, institucija ili mehanizama se ljudi normalizuju u savremenom društvu? Ko onda nadzire ponašanje ljudi? Najprostije rečeno, to rade ljudi sami - kroz procese vaspitanja i obrazovanja, kroz institucije sistema i kroz mehanizme građenja svojih subjektivnosti. Preciznije rečeno, svi psihološki entiteti (koji se ne mogu videti golim okom, a o kojima se zaključuje na osnovu ponašanja) pomoću kojih se iskazuje subjektivitet ljudi - ego, samstvo, ličnost, identitet itd. - predstavljaju izbore ljudi (ne nužno u potpunosti osveščene) u skladu sa datim (eksplicitnim ili implicitnim) društvenim normama. Ljudi su u poziciji da vrše izbor načina pomoću kojih misle da mogu da ostvare svoje namere, planove i želje. Vršeći ove izbore ljudi postepeno grade i uobličavaju svoj identitet. Istovremeno, oni se nalaze pod jakim uticajem mreže odnosa moći koja se vrši u društvu kao proishod preovlađujućeg pogleda na svet koji održavaju različite društvene institucije - porodica, škola, bolnica, policija, vojska, itd. Ovo se sprovodi uz pomoć procesa vaspitanja i obrazovanja u skladu sa *jednim* diskursom koji preovlađuje nad mnogim potisnutim i marginalizovanim diskursima koji postoje u društvu. Shodno tome, proces znanja koji se uvek saopštava nekim simboličkim sistemom (najčešće je to jezik) uobličava stvarnost u kojoj živimo. I jezik i komunikacija predstavljaju kulturne prakse u okviru kojih se konstituišu različite stvarnosti. Oni obuhvataju one vidove koje najčešće nazivamo društvenom stvarnošću (na primer socijalne kategorije osoba organizovane pomoću rase, roda, uzrasta, itd.), kao i one vidove za koje se smatra da predstavljaju

psihološku stvarnost (identitet, motivacija, ličnost, itd.).

Fukoova kratologija sa sobom nosi bitan zaokret u odnosu na liberalne teorije u kojima je moć predstavljala pre svega jednu represivnu snagu. Jednostavno rečeno, moć bi bila vrlo slabašna stvar kada bi njena jedina funkcija bila da tlači, ukoliko bi se ona sprovodila samo kroz cenzure, izostavljanje, blokiranje i represiju - u maniru velikog Super-ega koji postoji na jedan "negativan" način. Nasuprot tome, moć je jaka pre svega zato što proizvodi učinke u domenu želje i znanja. Moć zato ne treba suviše jednostavno shvatati kao represivnu silu, već kao veoma složenu pojavu, koja je zaodnuta i u plašt naših želja - želje za znanjem i želje za razumevanjem. Moć, između svih ostalih svojih učinaka, proizvodi zadovoljstvo i predstavlja veoma prijatnu stvar. Shodno tome, ukoliko se razmatra odnos između znanja i moći, više nije moguće shvatiti moć kao jednu veliku "negativnost" kojoj se treba odupirati. Umesto toga, moć treba posmatrati i kao jednu oslobađajuću, emancipativnu snagu koja proizvodi kako zadovoljstvo, tako i smisao ovladavanja koji, čak i ako su zasnovani na nekakvoj iluziji, omogućavaju prijatni dašak slobode (Walkerline 1988). Upravo zbog ovog pozitivnog učinka moći moguće je donekle shvatiti zašto volja za sticanjem znanja i želja za razumevanjem - pa i svi naši pokušaji da na generacije koje dolaze prenesemo dragoceni tovar znanja i razumevanja stečenog sopstvenim naporima - biva nekako osujećen onim drugim, negativnim aspektima moći.

U skladu sa ovakvim pristupom, jedna od glavnih karakteristika moći (zasnovane na Fukoo-voj kratologiji) je to što njene uticaje nije uvek i svuda lako opaziti i ustanoviti, jer su njena dejstva najčešće tacitna i nisko na nivou opažajne budnosti. Drugim recima, moć neprimetno kola kroz kapilarnu mrežu društvenih odnosa kojom smo svi zahvaćeni. Teško je oteći se utisku da je iz ove perspektive gotovo sve društvene odnose moguće posmatrati kao odnose moći. Ali da bi se nešto posmatralo, prethodno se mora učiniti vidljivim. A da bi se učinilo vidljivim, potrebno je osvestiti sve procese pomoću kojih se moć vrši. Potrebno je proniknuti u brojne strategije, manevre i taktike pomoću kojih se ona ostvaruje. Drugim recima, da bi moć mogla da se proučava neophodno je prethodno procese pomoću kojih se ona sprovodi učiniti vidljivim (Fuko 1997). Time se omogućava ne samo pronicanje u pravilnosti ispoljavanja moći, već i mogućnost artikulisanja ozbiljnijeg otpora pomoću koga je moguće predlagati i boriti se za drugačije alternative pomoću kojih se može ostvariti pravednija i ravnomernija raspodela moći - što bi trebalo da bude vid sasvim legitimne borbe u savremeni društvima koja se deklariraju kao demokratska. Nažalost, i u savremenim demokratskim društvima distribucija moći je daleko od ravnomerne i pravedne. Zbog toga će preostali deo teksta biti posvećen rasvetljavanju nekih prikrivenih strategija dominacije koje neke pojedince, grupe, nacije, kulture, ili diskurse privileguju, a neke sprečavaju u razvoju.

Prikrivene strategije dominacije

Nasuprot preovlađujućim institucijama društva koje propisuju preovlađujuće diskurse u kojima se uobličavaju i postojeći kurikulumi, stoji mnoštvo potisnutih i marginalizovanih diskursa čiji se glas ne čuje ili nedovoljno čuje. Jedan od tih potisnutih diskursa polako počinje da dovodi u pitanje razumevanje ljudske prirode kao nečega što je zasnovano na prirodnim kategorijama koje postoje nezavisno od uma, jezika, kulture i istorije. Njegov zajednički cilj se jednim imenom naziva *politika identiteta*, (Sampson 1993) što označava politiku zasnovanu na pojedinačnim iskustvima ljudi koji se bore za to da imaju kontrolu nad sopstvenim identitetom i subjektivitetom. Iz mnoštva različitih razloga, ti ljudi smatraju da im društveno dominantne grupe na neki način uskraćuju ovakvu priliku. Njihova borba zasniva se na konstruktivističkom gledištu po kome ne postoji jedna apsolutna stvarnost i apsolutna istina, već mnoštvo referentnih okvira koji tvore mnoštvo perspektiva koji su u najvećoj meri zasićeni kulturom, istorijom, jezikom, i mnoštvom idiosinkrazija različitih konverzacija, narativa i tumačenja koja posreduju u uzajamnim razmenama značenja između ljudi.

Prva strategija o kojoj će biti reči je "opisivanje i odsustvo standarda opisivanja". Ova strategija zasnovana je na ključnoj ulozi koju "podloga" ima u oblikovanju našeg iskustva "figure". Ukoliko konstruišemo nekog učenika kao "neposlušnog", ovakav sud implicitno pretpostavlja izvesni standard - najčešće naš sopstveni ili standard naše kulture ili grupe sa kojom se poistovećujemo. Figura

se jasno vidi, ističe i opisuje kao takva, dok "podloga" ostaje skrivena, implicitna i odsutna iz vidnog polja. Tako, svaki put kada opisujemo neku osobu, izgleda da ona poseduje izvesnu unutrašnju suštinu o kojoj mi samo izveštavamo, čime se prikriva da je to proishod komparativnog procesa koji se sprovodi na osnovi nekog standarda koji je *odsutan* iz diskusije i skriven. Ukoliko kažemo da je neko "neposlušna", ne samo da implicitno vršimo upoređivanje sa nekom drugom osobom (najčešće onom čije ponašanje favorizujemo i koju nazivamo "poslušna"), već istovremeno privilegujemo jedan implicitan (ali odsutan) standard na osnovu koga se razlikovanje vrši i koji predstavlja naše (prikrivene) želje i vrednosti. Na ovaj način, kriterijum na osnovu koga se poređenje i razlikovanje vrši postaje standard opisivanja. Štaviše, on predstavlja neispitani privilegovani izraz kojim se nameće jedan vrednosni kriterijum na temelju koga se vrši upoređivanje učenika, dok proces favorizovanja ovog kriterijuma od strane osoba koje ga koriste sam ostaje skriven i zaštićen od vrednovanja.

Sledeća strategija koja će se razmotriti se naziva "tačka gledišta spram nepostojanja tačke gledišta". Implicitni standard koji je dominirao u zapadnoj kulturi moderne epohe (koja se nepovratno i nezaustavljivo širi svetom u procesu globalizacije) zasnovan je na tački gledišta pre svega obrazovanih, heteroseksualnih, belih muškarca iz dominantnih i privilegovanih društvenih i ekonomskih slojeva. Ovo dalje ukazuje na to je standard bio toliko implicitan i prikriven (a takođe i odsutan) da nije ni primećeno da on uopšte predstavlja standard

- već se smatralo da je standard utvrđen na osnovu kriterijuma koji su vladali gledištima gore opisanih osoba predstavljao neutralni opis stvarnosti kakva ona zaista jeste. Poenta se sastoji u tome da je perspektiva jedne osobe ili jedne društvene grupe o znanju poistovećivana sa tim šta znanje "zaista" jeste, odnosno njome su nametnuti uslovi za razumevanje između ljudi. Ovakve dominantne osobe ili grupe osoba istovremeno afirmišu sopstvene interese, želje i strahove - čak i onda kada insistiraju na tome da njihov pogled na znanje ne predstavlja nikakvu posebnu tačku gledišta, već prirodno stanje stvari. Shodno prethodnom primeru, "poslušnost" neke osobe nije posmatrana kao tačka gledišta (neke osobe ili grupe) po kojoj je poslušnostskup konkretnih postupaka u ponašanju učenika pomoću kojih osobe koje se drže te perspektive mogu na najbolji način sprovoditi proces obrazovanja i vaspitanja, već kao neutralni opis unutrašnje suštine učenika - opis njihovih prirodnih osobina ličnosti, to jest opis učenika kakvi oni zaista jesu.

Najzad, biće opisana i strategija koja se naziva "konstruisanje uslužnih drugih". Kada neka osoba opisuje druge osobe, ona to čini koristeći se kategorijama koje nisu prirodne kategorije, već kategorije koje su kreirale dominante grupe ili dominantne osobe. Ovo se čini na takav način da karakteristike koje se koriste u opisivanjima drugih obezbeđuju dominantnim grupama identitet koji oni priželjkuju. "Drugi" postaju uslužni "dominantnim" (kako grupnim, tako individualnim) interesima, željama i strahovima. Stvoriti "uslužne druge" pre svega znači koristiti se predstavljanjem

na način dovoljno moćan da obezbedi željene kvalitete za sopstvenu grupu ili identitet, opisujući drugost kao kontrast koji je u službi njihove misije. Stvaranje "poslušnih" učenika tako minimizuje mogućnost otvorenog preispitivanja kurikuluma koje može doći od samih učenika koji smatraju da je kurikulum "loš", "nepotreban", "dosadan" ili "neprimeren" njihovim potrebama. Njihov otpor se tako neutralizuje i oni se pozicioniraju u diskursu kao učenici čija "neposlušnost" predstavlja glavnu prepreku u uspešnijem ostvarivanju ciljeva kurikuluma. Tako se ustanovljavanje nekih oblika ponašanja i marginalizovanje drugih objašnjava potrebom za savladavanjem obrazovnih programa zasnovanih na vaspitnim ciljevima koji su podjednako blagotvorni za sve: favorizovanje pojedinih tipova ljudskog karaktera se posmatra kao ostvarivanje založenih potencijala prirode - nikako kao privilegovanje perspektiva različitih interesnih ili društvenih grupa. Zato karakter treba negovati i očvršćivati, a osobe sa slabim karakterom treba "popravlјati" uz pomoć svih društvenih institucija koje za to imaju legitimitet. Otud proces institucionalizovanog obrazovanja prati ceo niz nasilja i represivnih mera nad učenicima koje su se u školskim klupama veoma dugo smatrale legitimnim pratiocem sprovođenja ciljeva kurikuluma. Šibanje, čuške, stajanje u čošku, nošenje magarećih kapa, ismejavanja, izolacija od vršnjaka, različite vrste ograničavanje ličnih sloboda i slične vrste kažnjavanja u školi predstavljaju ceo spektar vaspitnih mera koje su u savremenom pedagoškom i psihološkom diskursu neprihvatljive, a do skora su predstavljale široko rasprostranjene "normalne" vaspitane disciplinske mere.

Zaključak

Veoma popularan film koji je do nedavno plenio pažnju gledalaca raznih generacija, "Matriks", zasnovan je na veoma interesantnom zapletu. Ljudi veruju da žive u "stvarnom" svetu koji korespondira sa onim što oni mogu da vide, ali je taj svet u stvari jedna iluzija, odnosno jedna vrsta virtuelne stvarnosti. To je obmana koju je konstruisala veoma moćna veštačka inteligencija da bi mogla da kontroliše svet i ljude u njemu.

Pomenuti film i do sada izneseni tekst dotiču se u jednoj važnoj stvari. Naime, podvig glavnog junaka sastoji se u tome da uspeva da preseče fini splet opskurne obmane, prevaziđe očiglednu farsu neposrednog saznanja i osvesti dejstvo jedne nevidljive sile koja pokušava da svoje interese predstavi kao "pravu stvarnost", kao prosto "dešavanje stvari". Tako ceo projekat postaje vidljiv i artikulacija otpora protiv tlačitelja postaje moguća. Ljudi su sada u stanju da otpočnu svoju pravednu borbu protiv jednog od mnogih mogućih viđenja stvarnosti koje im jedna sila nameće kao jedino moguće. Sličan podvig napravio je i Mišel Fuko. Pošto njegovo delo nije napravljeno u produkciji holivudske fikcije, već u opšte prihvaćenom domenu društvenih nauka, ovaj podvig je dostojan divljenja.

Pre svega, sasvim je jasno da je Fuko prvi ukazao na "Matriks" savremenih "*Ψ nauka*". Nalaze ovih nauka, stoga, ne treba posmatrati isključivo kao jedini ispravan put za otkrivanje unutrašnjeg psihičkog života ljudi skrivenog od očiju laika i dostupnog samo posvećenim naučnicima. Ove

nauke je moguće posmatrati i kao ishodište diskursa satkanih od dominirajućih pogleda na svet koji su svoj status stekli marginalizacijom mnoštva drugih pogleda. Ovi pogledi, odnosno dominirajući diskursi, ne predstavljaju svet kakav zaista jeste - lišen svake subjektivnosti u perspektivi i greške u saznavanju - već različite oblike "Matriksa" koji privileguju "opisivače sveta" odsutne iz opisa. Istina o svetu stoga nije slika satkana od neporecivih činjenica naučnih traganja, već predstavlja preovlađujući pogled na svet koji se uobičajeno prikazuje kao "pozitivno znanje". Stvarnost nije odraz jednog noumenalnog sveta, neopterećenog vrednosnim načelima i političkim interesima, već predstavlja jednu vrstu moći zasnovanu na "znanju" i neodvojivu od njega. Otpor preovlađujućim diskursima, odnosno borba za alternativne perspektive u viđenju stvarnosti predstavlja jednu vrstu borbe za slobodu koja se ne vodi revolucionarnim sredstvima u krvi do kolena, već mnogo više sublimisanim dizanjem glasa svih osoba čije su perspektive obezvređene. Ova borba jasno ukazuje na to da je normalnost proizvod borbe između različitih diskursa, u kojoj se pobednici vrednuju na pozitivan način, a gubitnici obezvređuju o potiskuju u armiju "štrčecih" osoba koju treba uskladiti sa preovlađujućim standardima poželjnosti.

Umesto poniranja u dubine skrivenih psiholoških procesa, Fuko predlaže jednu sasvim drugačiju vrstu metodologije - arheologiju znanja. Ona teži da rasloji i rasplete niti značenja od kojih su ovi procesi satkani. Ovako sagleđana, naučna otkrića se mogu pojmiti kao "kopanje" po arhivama

ljudskog znanja, odnosno istoriji različitih i promjenljivih pogleda na ljudsku prirodu, a psihologiju je, između ostalog, moguće zasnovati i kao istorijsku nauku. Ovakav pristup ne zahteva samo jednostranu korekciju, već temeljitiju reviziju psihološkog metoda (Steier, 1991; Kendall, Wickham 1999).

Međutim, doprinos Fukoovog rada u reviziji psihologije ne iscrpljuju se samo na planu metoda. Možda najvažnija implikacija njegovog dela jeste stanovište da utvrđivanje psiholoških karakteristika, crta ličnosti i svojstava karaktera ljudi predstavlja pre svega odraz vršenja moći, svojevrnog pozicioniranja u diskursu, a ne proces otkrivanja "prave" ljudske prirode. Veliki broj psiholoških entiteta kojim se opisuje struktura u različitim teorijskim pristupima u izučavanju ličnosti (kao što su "Ja", "Nad-ja" i "Ono"; "Samstvo"; "Identitet"; "Faktori ličnosti"; "Sistem ličnih konstrukata" itd. u raznim teorijama) ne mora da se posmatra kao plod otkrića naučnika sačinjen na osnovu minucioznoig proučavanja ljudske suštine, već kao proishod diskursa disciplinovanja. Ljudsko ponašanje stoga ne treba proučavati kao manifestaciju crta ličnosti koje su odraz neke unutrašnje esencije, odnosno psihološkog "štofa" od koga smo svi sačinjeni, već kao jedan proizvod disciplinujućih diskursa, ili, pak, raznih strategija, manevara i taktika opiranja ovom diskursu.

Pitanje normalnosti, kao i pitanje moći, uostalom, predstavlja pitanje *granica*. To nisu granice koje su zauvek date i nepromenljive, granice kojima se u svetu jasno odvajaju jedan od drugoga realno postojeći objekti sa inherentnim svojstvima

nezavisnim od delatnosti ljudskog uma. To nisu ni granice koje predstavljaju vidljiv jaz, jasan diskontinuitet između pojava koje "realno" postoje i koje nezaustavljivi progres nauke čini "ontološki evidentnim", niti, pak, granice između nedokučivih tmina čovekove unutrašnje mentacije i očigledne spoljašnjosti u kojoj nauka otkriva nevidljivi splet niti od kojih je satkan čovekov psihički život. Tajna čoveka ne krije se unutar okeanskih dubina njegove psihičke unutrašnjosti. Nijedno ljudsko biće nije ostrvo, niti je ijedna osoba suveren svoje unutrašnje teritorije:

Izunutrašnjost jezika doživljenog i prihvaćenog kao jezik, u igri njegovih mogućnosti uperenih ka njihovim krajnjim tačkama, nagoveštava se čovekova konačnost; kada dospe na vrhunac svake moguće reči, on ne stiže do središta samog sebe, nego do podnožja onog što ga ograničava: u predeo u kome luta smrt, u kome se gasi misao (Fuko 1971:421).

Vreme u kojem je psihologija svoj zadatak shvatala kao otkrivanje čovekove realne unutrašnje suštine i njegove prirodne, "ontološki evidentne" normalnosti - polako prolazi. Delanje ljudi predstavlja poziv drugim ljudima da njihovo delanje opojme i osmisle. Karakteristike nečijeg ponašanja ne zavise samo od unutrašnje suštine delatnika, već i od brojnih drugih učesnika interakcije koji takođe konstituišu te karakteristike procesima sopstvenog delanja - opažajući, osmišljavajući i opojmljujući ponašanje delatnika. Ukoliko se, pak, nešto i može nazvati čovekovom suštinom, ono se nalazi *između* ljudi. Čovek je pre svega biće odnosa, biće koje per-

manentno pomera svoje granice. Biće za koga je mnogo važnije da proučava ono što može da postane od onog što jeste. Ono što može da postane pomerajući nejasnu granicu između nepoznatog i onoga što misli da zna. Zato i ono što čovek jeste i ono što on može da postane prebiva izvan granica poznatog i normalnog. Zbog toga i psihologija treba da ga traži pre svega u nejasnim imaginaciji, rasutim slutnjama i neizvesnostima nepoznatog - van jasnih granica pozitivnog znanja. A to je upravo i poziv na reviziju psihologije koji je za sobom ostavio Mišel Fuko.

LITERATURA

American Psychiatric Association (1994) - *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (4th Edition). Washington DC: American Psychiatric Association.

Benedict, R. (1934) - Anthropology and the Abnormal. *Journal of General Psychology*, 10,59-80.

Ber, V. (2001) - *Uvod u socijalni konstrukcionizam*. Beograd: Zepter Book World.

Blau, P. (1964) - *Exchange of Power in Social Life*. New York: John Wiley.

Boulding, K.(1989) - *Three Faces of Power*. Newbury Park, CA: Sage.

Cooper, D. (1986) -*Jezik Ludila*. Zagreb: Naprijed.

Danzinger, K. (1997) - *Naming the Mind*. London: Sage.

Deetz, S. (1994) - The New Politics of the Workplace: Ideology and Other Unobtrusive Controls. U: H.W. Simons & M. Billig (Eds.), *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique*, 172-199. London: Sage.

Faberga, H (1992) - The Role of the Culture in a Theory of Psychiatric Illness. *Social Science and Medicine*, 35,91-103.

Fransela, F. (1978) - *Potreba za promenom*. Beograd: Nolit.

Freire, P. (1995) - *Pedagogy of Hope*. New York: Continuum Publishing Company.

Fuko, M. (1971) - *Reči i stvari*. Beograd: Nolit.

Fuko, M (1980) - *Istorija ludila u doba klasicizma*. Beograd: Nolit.

Fuko, M. (1990) - *Predavanja*. Novi Sad: Bratstvo Jedinstvo.

Fuko, M. (1997) - *Nadzirati i kažnjavati*. Beograd: Prosveta.

Fuko, M. (1998) - *Arheologija znanja*. Beograd: Plato.

Fuko, M. (2002) - *Nenormalni: predavanja na Kolež deFransu 1974-1975*. Novi Sad: Svetovi.

Gaines, A. (1992) - from DSM-I to III-R; Voices of Self, mastery and the Other. *Social Sciences and Medicine*, 3,3-24.

Gergen, K. (1984) - Agression as Discourse. U: A. Mummenday (Ed.), *Social Psychology of Agression*, 124-143. New York: Springer-Verlag.

Gergen, K. (1994) - *Realities and Relationships: Soundings in Social Constructions*. Cambridge, MA: Harvard University press.

Gergen, K. (1999) - *Invitation to Social Construction*. London: Sage.

Gergen, K.; Hoffman, L; & Anderson, H. (1996) - Is Diagnosis a Disaster? A Constructionist Dialogue. U: F. Kaslow (Ed.) *Relational Diagnosis*. New York: Wiley. Skinuto sa Interneta: <http://www.swarthmore.edu/socsci/kgergen1/text5.html>.

Goodman, N. (1978) - *Ways of worldmaking*. Indianapolis, IN: Hackett.

Goodson, I. & Dowbiggin, I. (1990) - Docile Bodies: Commonalities in the History of Psychiatry and Schooling. U: S. Ball (Ed.) *Foucault and Education*, 105-133. London: Routledge.

Hacking, I. (1999) - *The Social Construction of What!* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hamilton, D. (1989) - *Towards a Theory of Schooling*. Lewes: Farmer Press.

Hare Mustin, R. & Marecek, J. (1997) - Abnormal and Clinical Psychology: The Politics of Madness. U: D. Fox and I. Prilleltensky (Eds.) *Critical Psychology: An Introduction*, 104-121. London: Sage.

Horwitz, A. (2002) - *Creating Mental Illness*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kelly, G. (1955) - *The Psychology of Personal Constructs*. New York: Norton.

Kendall, G. & Wickham, G. (1999) - *Using Foucault's Methods*. London: Sage.

Kun, T. (1974) - *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.

Kutchins, H. & Kirk, S. (1997) - *Making us Crazy - DSM: The Psychiatric Bible and the Creation of Mental Disorders*. New York: Free Press.

Lacan, J. (1981) - *Le séminaires, Livre III: Les Psychoses*. Paris: Seuil.

Leitner, L. & Phillips, S. (2003) - The Immovable Objects Versus the Irresistible Force. *Journal of Humanistic Psychology*, 43,156-173.

Liotar, Ž.F. (1988) - *Postmoderno stanje*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.

Lok, Dž. (1951) - *Misli o vaspitanju*. Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika Socijalističke republike Srbije.

Loue, S. (Ed.). (1998) - *Handbook of Immigrant Health*. New York: Plenum Press.

Lukes, S. (1974) - *Power: A Radical View*. London: Macmillan.

Magaro, R. (Ed.) (1976) - *The Construction of Madness*. Oxford: Pergamon Press.

Magaro, P. (1976a) - The Cultural Context of Madness and its Treatment. U: P.Magaro (Ed.) *The Con-*

0 FUKOU

Simon, L. (1994) - *Psychotherapy": Theory, Practice, Modern and Postmodern Influences*. Westport, CT: Praeger.

Živković, D. (2001) - *Teorija književnosti sa teorijom pismenosti*. Beograd: Draganić.

Stanley, C. & Raskin, J. (2002) - Abnormality: Does it Define Us or Do We Define It? U: J. Raskin & S. Bridges (Eds.), *Exploring Constructivist Psychology*, 123-143. New York: Pace University Press.

Steier, F. (1991) - *Research and Reflexivity*. London: Sage.

Stojnov, D. (2000) - Teorijski Pluralizam u Psihoterapiji. U: D. Stojnov (Ur.), *Psihoterapije*, 3-25. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Szasz, T (1982) - *Proizvodnja ludila*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

Valenstein, E. (1998) - *Blaming the Brain: The Truth about Drugs and Mental Health*. New York: Free Press.

Vujaklija, L. (1986) - *Leksikon stranih reči i izraza*. Beograd: Prosveta.

Walkerdine, V. (1988) - *The Mastery of Reason*. Cambridge: Routledge and Kegan Paul.

Watzlawick, P. (1992) - The Construction of Clinical "Realities". U: J. K. Zeig (ed.) *The Evolution of Psychotherapy: The Second Conference*, 55-62. New York: Bruner/Mazel.

Pavle Milenković

FUKO, DOGAĐAJ, ISTORIJA

Između klasicističke realističnosti Velaskezovih Meninja i eklektičke ekskluzivnosti Moderne stoje Borhesov tigar, Brodelov *Mediteran*, gužvanje diskursa, usporen snimak Kenedijevog ubistva, Darwinova teorija evolucije, Belle *de jour*, neko lice iza rešetaka, red vožnje Jugoslovenskih železnica, Pančičeva omorika, principi klasifikacije, ludi Nasta, Reči, Stvari, lažni ezoterizam Hazarskog rečnika, Bentamov zatvor, lukavstvo Vuka Karadžića, klasicizam, Šagalovimladenci,

pa onda

Banket na Blitvi, Šeherezada u beskonačnoj noći, vrt sa fontanom u sredini, Salomin pomahnitali ples, nečije uvo u travnjaku, Kafkin *Zamak*, Drugo zasedanje AVNOJ-a, *Blue In Green*, Lajka u kosmosu, *Istorija ludila*, *Arheologija znanja*, Drajfusova afera, Artemidorov san, perfidna pedagogija Britanskih koledža, nakurnjak Karla Velikog, Mokranjčeve *Rukoveti*, prva ispoved,

nabranje i brojanje jednog beskonačnog niza koji - mada nedovršen i nikada dovršiv u raspršenosti koja ga prevazilazi i ostvaruje u isti mah - ozvučava nepravilnim taktom volumen prostora koji se širi i sužava, uprkos tačnim granicama koje se ne daju izmeriti.

Pa ipak: gde je početak? Kako iz ovih glasova izlučiti zvonki poj koji vodi do Istine? Stišati ih, orkestrirati: njihova volja za hijerarhijom, u neprekinutoj borbi za prvi glas, mora biti obuzdana partituroom, koja je i sama jedan glas, više. Niz, partitura, prividni kontinuitet: kompozicija od prekida koji napastvuju udarcima, bukom. Melodičnost epistemologije prikriva nagla kidanja, prekide u ritmu, aharmoničnost tog skupa koji, vođen ipak jednom Mišlju, prerasta najzad u niz, potom u višeglasje koje od tačaka raskida gradi harmoniju, možda ne uvek dopadljivu, ali na izvestan način uređenu.

Jer, klasifikovati ne znači samo grupisati, pa ni razvrstati. Klasifikovati znači preurediti događaje na kojima nastaju govori, ali, još i više, prepoznati prazna mesta nemih događaja koji još nisu ispričani. Isto tako, ućutkati one koji su dosad bili previše glasni. Klasifikovati znači i odeliti, odstraniti, izreći sud koji je istovremen sa spoznajom i regulacijom. Umaći tom sudu a ipak znati, učiniti a ne prestupiti, disciplinovati se a ipak prestupiti, istovremeno je i saznajni i moralni čin. Etika ovde izrasta na tlu jedne varljive prakse: ruke brazdaju tlo, ali to su, reklo bi se, ruke nevidljivog. "Nije važno ko govori, neko reče, nije važno ko govori", poručuje Fuko, pozivajući se na Beketa (Beket, u: Fuko 1975: 448).

0 FUKOU

Ali, ovaj iskaz upućuje na pitanje o poreklu govora, kao i o pravilima njegove regulacije. Niz poredaka, genealogija: u koji pak dovesti sve ove govore, kao i Govor sam? Kako od njih sačiniti "nizove nizova", kada, izgovoreni gotovo bezglasno, ne otkrivaju onoga koji govori, već samo trag svetlosti prosute preko nabora tkanine zaodevenog *nekog*, što jedva izgovarajući tu svetlost usnama nemim, usnama kojih nema, peva šapatom:

Qui parle la, sinon le vent simple, a cette heure
Seule, avec diamants extremes?... Mais qui parle,
Si proche de moi-meme au moment de parier?¹

Ta opsednutost čistim Govorom, *čisto govorenje* od Malarmea i Valerija, preko nadrealista, Blanšoa do Fukoa - da li je samo trag, samo pukotina na površini Blistavog Bića, ili pak granica koja se pomera do bezdana nemosti, do ponora tišine koja podmuklo izaziva na prvu reč, unapred pobeđenu gromkim Neizrecivim? Svi ti glasovi, svi ti govori govore ne bi li potisnuli Tišinu koja strpljivo čeka. U njoj leži, obavijena diskursima, kao vrabac u srcu Baš-Čelika, Moć sasvim slobodno zarobljena sobom samom: gotovo nevidljiva, gotovo sakrivena. Smeštena u prostor bez reči, ona progovara svoju neizrecivost; izričući nemoć govorenja, ona lukavo prikriva svu snagu iskaza; sasvim rečito najavljuje sebe, moćnu u moći da se govoreći, propisujući,

isključujući, sama spozna izvan govora, i izvan reči. U onome što je spoljašnje, ali ne i strano; što je deljeno, a ipak - samo njeno. U onome što je dozvoljeno, no u čemu jedino sama sebi daje za pravo.

Središnje mesto tog govora nije razsredištenje, koje bi ukazivalo na neko izvorno rastrojstvo u konstituisanju govora. Već njegova izmeštenost, njegova spoljašnjost u odnosu na samu izvornost koja je u neprestanom konstituisanju. Ovde nije reč o jeziku po sebi, već o jezičkom popunjavanju praznine nemosti. Niti o nemosti ćutanja, već o punoći praznine koja je data u Tišini. Reč je, dakle, o osvajanju Moći Tišine, pričanjem koje je istovremeno njeno konstituisanje i prisvajanje u beskonačnom brbljanju koje se, ipak, vraća prvoj reči. Ali, isto tako, nije reč o prvoj Reči, već o granici između reči, govora i tišine, na kojoj se dvoje ispunjenost i ispražnjenost; to nije dualistički uslov za uspostavljanje Ja, koje bi, govoreći tu ispražnjenost, govorenjem samim igralo funkciju popunjavanja i trajne ispunjenosti. Već, ponovo, uviđanje nemoći Ja pred veličanstvenom rečitošću nemosti.

Trenutak u kojem Govor uzima sebe za predmet, predstavlja događaj koji je preduslov za propitivanje jedne istorije subjektivnosti. Paradokavno, to je trenutak istovremenog nastanka i rastakanja Subjekta, njegovog rođenja i poginuća; kome se,

¹"Ko govori tu, ako ne tih vetar, sada / sam sa dijamantima krajnjim?... Al' ko govori / tako blizak meni u času govorenja?" Ovaj Valerijev stih kojim otvara svoju poemu *Mlada Parka*, i koji sam bio slobodan da ovde parafraziram zapravo glasi: "Qui pleure la, sinon le vent simple, à cette heure / Seule, avec diamants extremes?... Mais qui pleure, / Si proche de moi-meme au moment de pleurer?" (Valery 1991:17), a u prevodu Kolje Mičevića: "Ko jada tu, ako ne tih vetar, sada / sam s dijamantima krajnjim?... Al' ko jada / tako blizak meni u času jadanja?" (Valeri 1983:25).

u govoru, predočavaju uslovi njegovog konstituisanja u onome što je izvan njega. U onome što on otkriva ne kao postupnu igru osveščivanja Ja, već kao granicu i prelaz između ispunjenosti i neispunjenosti, u čijim razmeđima se odigrava opklada imenovanja, pričanja i poništavanja u prepričavanju i ponovljenom, u igri u kojoj on pokušava da zadrži jedno pokretno mesto koje mu neprestano izmiče.

Ovo bavljenje govorom ne ostaje kod strukturalnih pravila jezika, ponajmanje je potvrda o udobnom rasprostiranju Subjekta u otkrivenoj izvornosti, kao preduslova refleksivne svesti. Ono je istraživanje uslova nastanka govora shvaćenog kao događaj, i epistemološki poduhvat u historiografskom istraživanju koje za jedinicu uzima događaje govorenja. Reč je o projektu koji nameće skup složenih i protivrečnih procedura. Oni se, ukratko, mogu svesti na probleme događaja, njihove arheološke analize i genealoške interpretacije. Skupa, oni predstavljaju projekat "istorije subjektivnosti", odnosno istorije konstituisanja subjekta kroz jezik i prakse govorenja, što je "istorija sadašnjosti".

Najpre, događaj. Ono što je oduvek, to je događanje, i tome uči istorija. Događanje je borba koja se događa i odgađa u igri snaga. "Istorija-bitka", ali ne kao galerija slavnih zavojevača, već kao genealogija osvajanja, kojoj su jednako pokoreni pojedinačni akteri koji u njemu imaju udela, i reči koje izgovaraju - kličući svoju pobeđu, ili, pak, huleći na zlu sudbinu. "Događaj - ne treba kroz njega razumevati neku odluku, ugovor, vladavinu, ili bitku, nego određeni odnos snaga koji se preokreće, pad jedne moći, preuzimanje nekog

jezika i njegovu upotrebu protiv dotadašnjeg vladavina, vladavinu koja slabi, koja se opušta, koja truje samu sebe, jednu drugu vladavinu koja, maskirana, najavljuje svoj dolazak. Snage koje su u igri u istoriji ne pokoravaju se ni cilju ni mehanici, već upravo slučaju borbe" (Fuko 1995: 89). Privilegovano mesto teleološke historiografije bilo je predstava o kontinuitetu, vaskrsavanje smisla posredstvom događaja koje su "proizveli" veliki akteri, posredstvom dokumenata koji koji nam govore ono što želimo da čujemo. "Znati, čak i u istorijskom poretku, ne znači 'ponovo naći', naročito ne 'nas naći'" (Fuko 1995: 88). Arhivarski rad genealoga razobličava taj naknadni govor. "Genealogija je siva; ona je sitničava i strpljivo dokumentarna. Ona radi na zamršenim, sastruganim pergamentima, po kojima je više puta pisano", veli Fuko (Fuko 1995: 79), a potom: "Genealogija ne namerava da nanovo uspostavi vreme kako bi se opet utvrdio veliki kontinuitet s one strane rasipanja zaborava; njen zadatak nije da pokaže da je prošlost i dalje tu, da živi u sadašnjosti još uvek je tajno nadahnjujući, postoje čitavom putovanju nametnula pravac kretanja zacrtan na polasku" (Fuko 1995: 83).

Autor, dela, usmena književnost, izgovoreni i počinjeni prestup, zabrane, subverzija šaputanja, pučka brbljivost, osama molitve, "izricanje istine", reč pod prismotrom, javnost prepričavana u četiri oka, ljubavničko gugutanje, tajna rečena pred svima, predstavljaju skupove iskaza koji se, već prema sadržaju i referentnom okviru koji ih uobručava, mogu razvrstavati, usitnjavati i ukрупnjavati; ali i događaje, jedno beskonačno polje na kojem se iznova umrežava istorija, uvek pokretna, drugačija,

0 FUKOU

koliko i govori koji se neprestano prenose i kolaju, iskrsavajući na mestima neočekivanim, kadkad kao senke, kadkad kao užarena želja za izricanjem, za znanjem. "Verujemo da se naša sadašnjost oslanja o duboke intencije, o postojane nužnosti; tražimo od istoričara da nas uvere u to. Ali pravi istorijski smisao prepoznaje da živimo bez uporišta, bez prvobitnih koordinata, u bezbrojnom mnoštvu izgubljenih događaja" (Fuko 1995: 89). Obuhvatiti ove događaje, nepredvidive, ponikle u slučaju, osloboditi ih njihove mucavosti, otkriti ih najzad, "vrebati ih tamo gde ih najmanje očekujemo i u onome za šta se smatra da nema istorije - u osećanjima, ljubavi, svesti, u instinktima; shvatiti njihovo vraćanje ne da bi se ocrkala blaga krivulja evolucije, već da bi se ponovo pronašle različite scene na kojima su oni igrali različite uloge; definisati, čak mesto njihovog izostanka, trenutak u kojem se oni nisu dogodili" (Fuko 1995: 79), znači sačiniti jednu drugačiju istoriju, istoriju krhkih početaka i nevidljivih nastajanja. Nikada potpunu, ali ipak sve prostraniju, u beskonačnoj usitnjenosti dokumenata-glasova ispisanih po partituri zamišljenog trajanja.

Fuko će naglasiti da nije reč o nekom apstraktno shvaćenom govoru, još manje o nesvesnom govoru ("Ne razumem Lakana"). "Za razliku od onih koji sebe nazivaju strukturalistima, ja nisam toliko zainteresovan za formalne mogućnosti koje nudi jedan sistem kakav je jezik. Lično, mene više zaokuplja postojanje diskursa kroz činjenicu da se reči događaju: ti događaji su funkcionisali u odnosu na njihovu izvornu situaciju, oni su ostavili tragove iza sebe, oni traju i obavljaju, u samom tom trajanju unutar istorije, određeni broj javnih ili tajnih funkcija"

(Fuko 2005c). Otud i zabuna oko strukturalističkog porekla Fukoa: ona proizlazi iz ne uvek jasnog razumevanja njegovog nastojanja da se historiografski opišu nastanak i strategije prakse govorenja. Iz nastojanja da se sačuvaju događaji a da se ne podlegne lažnom kontinuitetu, da se govori o promeni ali ne i o njenom skrivenom smislu, da se objasni kretanje u svom zaustavljenom toku, da se predoči istorijapriča nastanka nečega što nastaje još uvek, da se istraži poreklo onome što još nije ni začeto. Da se rekonstruiše kakvo bi mesto pripadalo nečemu što se neprestano premešta. Između historicistički shvaćenog događaja, i jednog stepenovanja koje od događaja čini serije (njegov osvrt na "novu istoriju" u *Poretku govora* /Fuko 2005b/) Fuko se opredeljuje za događaj govora, za događaj njegovog događanja. To je događanje jedno odigravanje, sakriveno, nemo: na njegovim napuklinama nastaju govori i nizovi događaja koji govor bodre da im pokaže put. Ovo događanje postavilo je veliki zadatak Fukou - da pokuša da ispiše jednu sasvim novu, sasvim drugačiju istoriju od svih dosadašnjih. Njegovo duboko nezadovoljstvo postignućima historiografije leži u svesnosti njenih ograničenja u događaju i događajem. Govoriti o događanju koje je sobom samim jedan prekid, a ne pripovedati o teleološkom proizilaženju - koje već u sebi sadrži ne jednu ideologiju - već klasifikatorsku matricu za razvrstavanje, znači umaći onoj varljivoj igri razumevanja koje, u prepoznavanju, pripoveda samo sebe.

Možda, uprkos poricanjima, Fuko nije toliko udaljen od Marksa. Marks traga za načinima proizvodnje društvenog života. Fuko za načinima

proizvodnje govora. Obojica ispisuju *istoriju nas-tanku* te proizvodnje. Zbilja, nije važno ko govori, već kako se uspostavljaju načini govorenja. "Uvek neko eksploatiše", kaže Marks, "ali, u spoznaji uslova nastanka i mehanizama te eksploatacije, treba dovesti do njenog ukidanja". "Uvek neko govori", mogao bi reći Fuko. "Ali, u spoznaji nastanka tog govora, i pravila njegovog regulisanja treba dovesti do anonimnosti šapata u kojoj bi se govor najzad rastočio, od žamora do tišine". Sve do varljivog dvojenja između tišine i reči, do tajne početnosti govora u kome leži prikriven Zakon. "Usmeriti uho prema srebrnkastom glasu sirena, okrenuti se prema zabranjenom licu koje se već skrilo, to ne znači samo prekoračiti zakon da bi se suočilo sa smrću, to ne znači samo napustiti svet i rasejanost privida, već iznenada osetiti kako u nama raste pustinja, na čijoj drugoj strani (ali taj razmak bez mere uzan je poput neke linije) bljeska jedan jezik bez subjekta koji se može odrediti, jedan zakon bez boga, lična zamenica bez lica, neko lice bez izraza i bez očiju, neko drugi koji je onaj isti" (Fuko 2005a). Ovde, ipak, nije reč o tome da se dokončanjem jedne formacije, kroz dinamičke protivrečnosti i hiperbolizaciju prelazi u neku drugu, koja bi bila "viša". Već o do-sezanju "istine" o jednoj formaciji, koje je posredovano prikradanjem izvoru i sredstvu njene moći, jeziku; i iskušavanju te moći, prekoračivanjem granice, prestupom. Ali prestup, koji je "saznanje" te "istine" o domašaju jedne formacije, ubivstveno je na dvostruk način: najpre, jer dovodi do obeležavanja, isključenja i kazne. I jer potpomaže formaciju da uveća svoje granice. Ima izvesne kafkijanske bezizlaznosti u ovome, čak manje na način Kafkinih ubedljivih parabola o procesu i zamku, koje gov-

ore o nedokučivosti spoznaje osnova moći neke formacije, koja je maskirana anonimnošću, kao istovremenim sredstvom i ciljem. Već u snažnoj slici o ubilačkoj moći znanja, koja ruši onoga ko saznaje, što je izvanredno predstavljeno u Kafkinjoj pripovesti Most. Most, tek što je sagrađen, oslušujući korake prvog pešaka koji njime stupa, u znatiželji i nestrpljenju okreće se da pogledom pozdravi onoga kojem služi. U tom trenutku njegovi stubovi se ruše, i on propada. Za razliku, dakle, od Marksa, kod kojeg ono što proishodi - Budućnost - ima da da svrhu i svršetak onome iz čega proishodi, kod Fukoa to proishodeće je skrivanje i brisanje, jedan jezik koji je "samo bezoblični žamor i žuborenje, a njegova snaga leži u skrivanju; zbog toga on čini jedno i isto sa osipanjem vremena; on je zaborav bez dubine i prozirna praznina iščekivanja" (Fuko 2005a).

Eto zašto anonimnost. Biti anonimnan, ne znači samo sakriti se, već biti sveprisutan. Ova istovremena prisutnost i odsutnost, tako moćna, tako prestupnička, tako lepa usled svoje jedinstvenosti, gotovo sama Moć usled svoje rasutosti, može li se pripisati Autoru? Reklo bi se da je atribut anonimnosti kojim Fuko autora uzdiže do Autora, ne samo jedan od načina da joj se umakne, već i da je se upozna, razume. Da li njome Fuko slabi njenu snagu, ili joj se približava, deleći sa njom tu anonimnost? Da li je u pitanju svrgavanje, ili jačanje? Verujem da je u tako shvaćenoj anonimnosti data Sloboda izbora u kretanju, u neopaženom prolaženju kroz prostor koji omogućava i proizvodi sama Moć. U uskom prolazu između mesta isključivanja, i mesta normiranja i regulisanja. Istina, ovo bi se moglo

O FUKOU

pretpostaviti imajući u vidu dva od tri ključna aspekta Fukoovih analiza: diskurzivnih praksi koje učestvuju u proizvodnji Znanja, i tehnika vladanja/upravljanja koje doprinose porastu Moći².

Da li se anonimnošću podspešuje uslov da govorne formacije dosegnu svoj vrhunac, i da u njemu zaneme, dajući, u ponoru tišine, mesto jednom "novom" govoru, novom skupu praksi ("revolucija")? Da, ukoliko bi anonimnost bilo "znanje koje preseca". Ali, taj vrhunac nije dosegnut niti rukovođen samom znanjem, niti događaj novog govorenja nalazi svoj uslov u prethodnom, "ukinutom". On dolazi izvana. Ova "revolucija" ("diskontinuitet") nije rezultat nekog evolucionog napretka, ona je rezultat slučaja. Ono što je trajno, ono što je bezlično ponavljanje, jeste činjenica da i u najdubljoj tišini uvek biva izgovorena reč, koja je početak novog govora. Da su događaj slučaja i događanje govora neponištivi, samo što se pravila igre između govorenja i bezglasnosti neprestano menjaju. Ali, ono što je u toj promenljivosti trajno, to je to govorno osvajanje znanja kroz borbu sa neizrecivim.

Ovo, naravno, ne znači da isključivo govori čine događaje, niti da je glasovima od kojih su sačinjeni dodeljeno neko privilegovano mesto. "Radi se o

tome da sve na šta se oslanjamo kako bismo se okrenuli istoriji i shvatili je u njenom totalitetu, da sve to što dozvoljava da je opišemo kao strpljivo, kontinuirano kretanje, - sve to valja sistematično slomiti. Treba rasparčati sve što je dozvoljavalo utešnu igru prepoznavanja" (Fuko 1995: 88). Događaji govore, ili pak čute, strpljivo čekajući na glas kojim će moći da se ispričaju, i u tom pričanju ponove. Ali, to ponavljanje nije ponovno otkrivanje Sebe, ponajmanje nekih Nas. Ono je pre utapanje u blještavo svetlo, u romor reči, u belinu govora iza kojeg uzrasta senka, preteča koliko i zaštitnička, čuvar naših pogleda od zastrašujuće tamnine Nemosti, bez događaja, bez trajanja, bez reči, bez istorije.

A potom, istorija. Ona je istovremeno upućena na događaje, kao na čiste fakticitete, ali i na njihovo konstruisanje u činu razumevanja. No u ovoj neizbežnosti robuje se "velikim blagotvornim zabudama" (Niče, u: Fuko 1995: 79). Povodeći se za Ničeom, Fuko u svom projektu istoriografije kaže da "(se) ona, naprotiv, suprotstavlja meta-istorijskom razvoju idealnih značenja i beskrajnih teleologija" (Fuko 1995:79). Čvornatačka u ovom projektu jeste granica, njegova osnovna jedinica - koja je istovremeno otklon od teleološkog (samo)razumevanja

² Od ranih radova, zaključno sa prvim tomom *Istorije seksualnosti*, sloboda je uhvaćena u igru imenovanja, normalizacije, isključivanja. Poslednja dva toma *Istorije seksualnosti* oslobađaju slobodu *tehnika sopstva*, čime se otvara treći dornen Fukoove analize, dornen etike. Ipak, ostaje pitanje na koji način ova analiza može biti probitačna sa stanovišta Fukoovog generalnog projekta "istorije sadašnjosti": antičko "staranje o sebi" jeste prethodeće promeni u govoru o seksualnosti, koju će doneti hrišćanstvo. No da li - u genealoškom razotkrivanju strategija moći i disciplinovanja - može biti i uzor za jedan novi početak, koji bi značio kraj klasifikatorskoj praksi kojom se samoustoličava disciplinujuće društvo? Da li je takav početak moguć, u okrilju poretka koji već unapred, unutar sačinjene klasifikacije, za svaki početak, svaki događaj, ima upražnjeno mesto?

- događaj slučaja. Fuko je bio sklon prostornim i geografskim metaforama, poričući pritom da ta sklonost ima eksplicitne veze sa samom geografijom, kadkad, opet, otvoreno priznajući tu vezu (Fuko 2005d). Granicu ovde treba razumeti, međutim, dvojako. Najpre, ona predstavlja horizont istorijskog iskustva, omeđava teritoriju ljudske prakse, ona predstavlja, u regulativnoj snazi poretka, izvor njegovog govora, osnov njegove moći, uslov za igru prekoračivanja i isključivanja. Granica je u stvarnom kao i u simboličkom prostoru izazov za osvajanje teritorije znanja, osnov za sukob i uzrastanje moći u osvajanju i borbi oko tog znanja, obrazac za uspostavljanje novih granica i jedne geografije moći unutar koje se ocrtavaju uvek novi kontinenti: pomeranjem, pregrupisavanjem, razređivanjem koje je čas instrumentalizovano nagomilanim iskustvom u obliku praksi i "znanja", čas pak potiskivano, razbijeno, ili uvećano, u odmeravanju snaga koju donosi, i nameće, borba za moć. U drugom značenju, granica predstavlja događanje rascepa, neshvatljivi upad slučaja, čudo njegovog nastanka, rađanje događaja, događaj rođenja, koje implicira neobjašnjivo pomeranje u ukupnom iskustvu unutar prethodnih granica, "diskontinuitet"; ovaj diskontinuitet ne samo da briše prethodne granice, uspostavljaajući nove. On briše prethodna znanja koja su važila unutar prethodnih granica. On uspostavlja ponovnu borbu za znanjima unutar novih granica, za "novim znanjima". Ali, ovaj događaj granice predočava svu paradoksalnost znanja, koja je data u neprekidnom trošenju, u potčinjavanju slučaju koji je nesaznatljiv, u stalnom počinjanju u kojim se iznova ocrtavaju nove granice, nova pravila regulisanja, klasifikovanja, isključivanja, jed-

nim govorenjem koje ne prestaje da prestaje i da se nastavlja u prepričavanju nestalnih granica u borbi za znanjem, u grču da se u neočekivanom, u diskontinuitetu, u nenadanom ne plati životom. "Jer, znanje nije stvoreno da razume, nego da preseče" (Fuko 1995:89). U ovom iskazu, čini se, Fuko kao da znanju pridodaje jednu aktivnu ulogu, koja bi bila analogna ulozi slučaja na kojem, u naporu da ga se razume, nastaje znanje. Kao da se ovde znanju pridodaju epiteti koji prethode njegovom nastanku, i koji su uključeni u rođenje slučaja koji preseca. Kao da je znanje dovedeno u istu ravan sa samim slučajem, i kao da sa nečim prekognitivnim u sebi, i o sebi kao o slučaju, još pre trenutka svog nastanka progovara priču o svom rođenju. Kao da se nastoji da se pod jednu moć slučaja, koji je cepanje, podvede ta volja za imenovanjem, obuhvatanjem, koja je znanje.

Ali, znanje ne proizvodi slučaj, već slučaj, u nastojanju da ga se, u njegovoj fantastičnosti, neutralise, proizvodi znanje. Ono što ostaje nesaznato, nedokučivo, to je nastanaktog događanja, njegovo rođenje. Rođenje je tajna. Ovde je granica, dakle, data kao granica znanja. Moglo bi se, čak, reći da znanje, koje je i samo događaj, i samo slučaj, izvire iz onog izvora tajne, nesaznatljive, sakrivene. Ali ne kao nešto što se možda boljem oku nazire, i što mu, u tom naziranju, izmiče. Već kao nešto stoje u potpunosti skriveno, i utoliko nemoguće, neverovatno. "Od detinjstva me prati jedan košmar: pred očima mi je tekst koji ne mogu da pročitam, odnosno mogu da dokučim samo jedan njegov beskraino mali deo; pravim se kao da čitam, ali znam da izmišljam tekst; iznenada se ceo tekst zamućuje, ne

O FUKOU

mogu više ništa da čitam, niti da izmišljam, grlo mi se steže i ja se budim" (Fuko 2005c). Možda zato što je Znanje rasprostrto preko granice koja se apsolutno ne može preći, možda zato što je reč o granici i o prelazu koja prevazilazi ljudsko.

Tu, na ivici, svom svojom dužinom, koja je ipak tanja od izgovorenog glasa, prelaz se grana od žamora u zatamnjeni šapat, a onda prestaje svaki govor, i otpočinje nerazumljivi, beskonačni romor tišine.

LITERATURA

Fuko, Mišel (1975) - "Šta je autor?" *Izraz*, br. 11-12, 1975, Sarajevo

Fuko, Mišel (1995) - "Niče, genealogija, istorija", *Theoria*, Vol. XXXVIII, br. 1, mart 1995, Beograd

Fuko, Mišel (2005a) - "Mišljenje spoljašnjosti", u: Pavle Milenković, Dušan Marinković, *Fuko 1926-1984-2004. Hrestomatija*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija

Fuko, Mišel (2005b) - "Poredak govora", u: Pavle Milenković, Dušan Marinković, *Fuko 1926-1984-2004. Hrestomatija*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija

Fuko, Mišel (2005c) - "O načinima pisanja istorije", u: Pavle Milenković, Dušan Marinković, *Fuko 1926-1984-2004. Hrestomatija*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija

Fuko, Mišel (2005d) - "Pitanje Mišelu Fukou o geografiji", u: Pavle Milenković, Dušan Marinković, *Fuko 1926-1984-2004. Hrestomatija*, Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija

Valeri, Pol (1983) - "Mlada Parka", u: *Sabrane pesme*, Beograd: Nolit

Valery, Paul (1991) - *La Jeune Parque*, Paris: Gallimard

Lois Šouver (Lois Shawver)

POJMOVNIK

APHRODISIA | Jedinstvo seksualnog čina/zadovoljstva/želje; sama napetost koja seksualnost čini problematičnom.

ARHEOLOGIJA | Arheološki nivo - "nivo onoga što je omogućilo neku situaciju ili događaj" (Fuko 1971). Stroga analiza diskursa (Dreyfus, Rabinow 1982:104); arheologija i genealogija zamjenjuju i dopunjuju jedna drugu (Dreyfus, Rabinow 1982:105). Arheologija je strukturalistička, pokušava da zauzme neutralnu poziciju i izbegava kauzalne teorije promene.

BINARNI SISTEM | Crno-belo razlikovanje, tako da se stvari shvataju isključivo ili na jedan ili na drugi način. "Vlast (moć) bi u suštini bila ono što seksu nalaže njegov zakon. To pre svega znači da je taj zakon podvrgao pol pod jedno dvojno ustrojstvo: ustrojstvo dopuštenog i nedopuštenog, dozvoljenog i zabranjenog" (Fuko 1982: 76).

BIO-POLITIKA | Rastuća briga države za biološko blagostanje populacije, uključujući kontrolu i prevenciju bolesti, adekvatno snabdevanje hranom i vodom, sanitarne čvorove i obrazovanje (Foucault prema: Darier 1996:587)

BIO-TEHNIČKA MOĆ (BIO-MOĆ) | Bio-moć se pojavila u XVII veku kao koherentna politička tehnologija. Ima dva pola, ili komponente. Prvi je pol naučnih

kategorija koje se tiču ljudi (vrsta, populacija, rasa, rod, seksualne prakse i slično), koji se vezuje za praksu ispovedanja. Drugi pol predstavlja disciplinska moć (koju Fuko analizira u *Nadzirati i kažnjavati* /Fuko 1997/).

BOLESTI MOĆI | Fuko navodi dve "bolesti moći": fašizam i staljinizam (Foucault u: Dreyfus, Rabinow 1982:209). One predstavljaju "višak" moći.

CHRESIS | "Upotreba"; moć aphrodisia-e nalaže da se ona mora prikladno upotrebljavati i da njom treba primereno upravljati; doduše, *primarna* svrha ovog upravljanja je obezbeđenje zadovoljstva.

DETERMINIZAM | Stanje u kom se sve forme slobode postepeno ukidaju; ludilo nam ne pokazuje ništa drugo do prirodne konstante nekog determinizma, sa sledovanjem uzroka i diskurzivnim kretnjem njegovih formi; jer ludilo pretil modernom čoveku tek povratkom u jezivi svet čudovišta i stvari i u njihovu sablasnu slobodu (Foucault 1978:83).

DISCIPLINSKA MOĆ | Pounutrašnjena forma nadgledanja. Pomoću disciplinske moći svaka osoba disciplinuje samu sebe; ona je, takođe, jedan od polova bio-moći. Osnovni cilj disciplinske moći je da proizvede poslušnu osobu (Dreyfus, Rabinow 1982:134-135), što je vezano za uspon kapitalizma. Disciplins-

0 FUKOU

ka moć je jednako važna i za upravljanje seksualnim ispovedanjem (Dreyfus, Rabinow 1982:141).

DISCIPLINSKE TEHNOLOGIJE | Tehnike proizvodnja poslušnih ljudi; to su "disciplinske tehnike". Bez uključivanja disciplinovanih, poslušnih individua u mašineriju proizvodnje, novi zahtevi kapitalizma ne bi bili mogući (Dreyfus, Rabinow 1982: 135). Cilj disciplinske tehnologije je da stvori "poslušno (telo) koje može pokoriti, iskoristiti, transformisati i poboljšati" (Fuko 1997).

DISKONTINUITET | Diskontinuitet - činjenica da se u okviru neke kulture tokom nekoliko godina prestane misliti kao ranije i počne se razmišljati na drugi način (Fuko 1971: 115). Utvrđivanje diskontinuiteta nije lak posao ni za istoriju uopšte, a pogotovo ne za istoriju mišljenja. Možemo poželeti da povučemo graničnu liniju, međutim, svaka granica koju utvrdimo je samo proizvoljna podela napravljena u okviru konstantno pokretne celine. Možemo poželeti da izdvojimo određene periode, ali, imamo li pravo da utvrdimo simetrične prekide u dve određene tačke u vremenu kako bismo proizveli izgled kontinuiteta i jedinstva nekog sistema koga umećemo između njih? (Fuko 1971:115).

DISKURS | Prakse koje poštuju izvesna pravila: "Arheologija ne nastoji da odredi misli, predstave, slike, teme, opsesije, koje se kriju ili pokazuju u diskursima, nego diskurse same, diskurse kao prakse podložne pravilima" (Fuko 1998:151).

DISPOZITIV | Pojam episteme je nedovoljan; tu prazninu popunjava pojam *dispozitiv*. Episteme

se istražuje analizom diskursa (teksta), ali postoje i neke dodatne prakse (institucije, arhitektonsko uređenje, pravila, zakoni, administrativne mere, naučne tvrdnje, filozofski nacrti, moralnost, filantropija) koje mogu pomoći pri izradi genealoške analize određene situacije (Dreyfus, Rabinow 1982: 121). Ove prakse stvaraju pojačane mehanizme nadzora i kontrole (Darier 1996: 589), kreirajući određenu politiku discipline, što vodi stvaranju otpora u određenim grupama.

DOMINACIJA | Dominacija je često posredna. Ne tako retko, ljudi misle da dominiraju kada se ustvari pokoravaju. Dominacija nije samo pritisak kojim se sprečava uživanje drugih ljudi. Ljudi koji se opiru toj vrsti pritiska često se time nesvesno bore za sopstvenu dominaciju. Moć uvek zahteva otpor (Dreyfus, Rabinow 1982:169).

ENKRATEIA | "Samokontrola"; moć koju moramo imati nad sobom da bismo iskoristili aphrodisia-una pravi način; vezana je za askezu koja predstavlja "trening u samo-negiranju".

EPISTEME Isto što i paradigma.

GENEALOGIJA | Genealogija znanja se sastoji iz dva različita korpusa znanja: prvo, iz drugačijih mišljenja i teorija koje se nisu etablirale niti su široko priznate i, drugo, iz lokalnih verovanja i shvatanja (pomislite šta sve medicinske sestre znaju o leku koji ne uživa javno priznanje). Genealogija nastoji da raskrije ove dve vrste znanja i njihovu borbu da budu preneti drugima.

Genealogija ne tvrdi da je istinitija od institucionalizovanog znanja, već samo da predstavlja nedostajući deo slagalice. Ona funkcioniše tako što izoluje glavne delove nekih tekućih političkih mehanizama (kao stoje održavanje strukture moći koja dijagnostikuje mentalne bolesti), a zatim ih sledi do njihovih istorijskih korena (Dreyfus, Rabinow 1982: 119) Ovi istorijski koreni su nam dostupni samo zahvaljujući dvema gore opisanim korpusima znanja.

Fuko kaže: "Nazovimo terminom 'genealogija' jedinstvo eruditskog znanja i lokalnog sećanja koje nam omogućuje da utvrdimo istorijsko znanje o postojećoj borbi i da danas taktički iskoristimo to znanje" (Foucault 1994:42).

Genealoška strana analize pokušava da razume moć konstituisanja domena objekata. Kada bi neko društvo institucionalizovalo ulogu vrača, na primer, i pripisalo mu određene privilegije, time bi bio "konstituisan predmet vrač". Dok ne zasnujemo i ne institucionalizujemo ovu delatnost, niko i ništa ne može biti nazvano vračom. Genealogija istražuje ono što zbog institucionalizacije znanja od strane onih koji imaju moć nije bilo evidentno.

(Pogledati diskurs o jeziku koji se nalazi u dodatku *Arheologiji znanja*); dok se arheologija bavi jezičkim praksama (u strogom smislu), genealogija istražuje stvaranje objekata kroz institucionalne prakse (Dreyfus, Rabinow 1982:104) Dok arheolog tvrdi da piše iz neutralne, nezainteresovane perspektive, Ničeov ili Fukoov genealog priznaje političke i polemičke motive u pisanju istorije (Hoy 1986:6-7).

GENEZA | Analiza konstitucije poredaka na osnovu empirijskih podataka (Fuko 1971:137).

GOVERNMENTALITY/UMEĆE VLADAVINE | Centralizacija i povećana moć vlade; ova moć nije negativna. Ustvari, ona proizvodi realnost pomoću "rituala istine" i krearira određeni stil subjektivnosti kojem se možemo konformirati ili mu se opirati. S obzirom da se individue uvlače u ovu subjektivnost, one postaju deo snaga normalizacije.

Umeće vladavine podrazumeva i rastući korpus znanja koji sebe predstavlja kao "naučni" i koji doprinosi njenoj moći. Ovo je termin koji je Fuko prvi put upotrebio u rezimeu i ilustrovao ga u drugim člancima (videti: Darier 1996). Takođe, pogledati Fukoov članak na ovu temu.

Umeće vladavine je nova vrsta vladanja koja se pojavila u Evropi tokom šesnaestog veka. To se dogodilo u vreme pada feudalizma i u doba opadanja moći apsolutne monarhije. Mada danas nema apsolutne moći monarha, ipak postoji vlast. Nju su ljudi u velikoj meri internalizovali, ali i dalje postoji nadzor i podsticanje konformiranja pravilima. Ovaj novi tip umeća vladavine je omogućen stvaranjem specifičnih (ekspertskih ili profesionalnih) "znanja", kao i stvaranjem eksperata, institucija i disciplina (npr. medicine, psihologije, psihijatrije), tako da individue koje smatramo za eksperte mogu da zahtevaju neophodno znanje za upravljanjem.

HETEROPIJA | Prostor u kome su spojeni protivrečni elementi.

O FUKOU

ISPOVEST | Značajna komponenta bio-moći. Ljudi uče da njihova sloboda od njih zahteva "da govore istinu" daje priznaju nekom moćnijem (svešteniku, psihoanalitičaru), a ovo govorenje istine će ih nekako osloboditi (Dreyfus, Rabinow 1982:141; Fuko 1982:55-63).

ISTORICIZAM | Ideja daje sva "istorija" samo istorija iz perspektive istoričara. "Istoricizam je način isticanja stalnog kritičkog odnosa između Istorije i humanističkih nauka". (Fuko 1971: 410). "Svako saznanje ukorijenjeno je u životu, društvu ili jeziku koji imaju svoju istoriju. I u toj istoj istoriji saznanje nalazi onaj elemenat koji mu omogućava da komunicira sa drugim oblicima života"(Fuko 1971: 411).

ISTORIČNOST | Istorijska predubeđenja svakog autora, svakog društva, svake akademske discipline. Nema "narativa" koji opisuje istoriju, a da ne zavisi od istorijske situacije samog pripovedača."Na taj način, iza istorije pozitiviteta nastaje još radikalnija - istorija samog čovjeka. To je istorija koja sada zaokuplja samo čovjekovo biće, jer ono shvata ne samo da je oko njega svuda, Istorija', nego da je i ono samo sa svojom vlastitom istoričnošću ono čime je zacrtana istorija ljudskog života, istorija ekonomije, istorija jezika" (Fuko 1971:408).

JEDINSTVO DISKURSA | "Jedinstvo diskursa o ludilu ne bi se temeljilo na egzistenciji objekta'ludilo', ili na konstituciji jedinstvenog horizonta objektivnosti, nego bi to bila igra pravila koja u određenom razdoblju omogućavaju pojavu objekata: objekata koji su zahvaćeni merama diskriminacije i repre-

sije, koji se diferenciraju u svakodnevnoj praksi, u pravosuđu, religijskoj kazuistici, dijagnozi lekara, objekata koji se ispoljavaju u patološkim opisima, koji su okruženi propisima i receptima za lečenje, tretman i negu. Osim toga, jedinstvo diskursa o ludilu bi bilo u igri pravila koja određuju preobražaje tih različitih objekata, njihov ne-identitet kroz vreme, prelom koji se u njima javlja, unutrašnji diskontinuitet koji suspenduje njihovu stalnost" (Fuko 1998:38).

KOLONIZOVATI | Povezati grupe, produžiti njihovo trajanje, poboljšati efikasnost i povećati njihovu moć.

KOMENTAR | Diskurs koji parafrazira i razjašnjava površinsko značenje teksta. Fuko kritikuje komentar zbog njegove preterane zavisnosti od smisla dostupnog autoru (Dreyfus, Rabinow 1982: 123). (Komentar treba suprotstaviti onome što je Pol Riker /Paul Ricoeur/ nazvao "hermeneutika sumnje" - ili beleškama koje se zasnivaju na informacijama proisteklim iz naše sumnje, drugačijim od onih koje nam nudi autor. Međutim, treba da bude jasno da za Fukoa skriveni smisao koji otvara hermenutika sumnje, to jest genealogija, takođe nije u potpunosti istinit).

MATHESIS | Nauka izračunljivog poretka (Fuko 1971: 134); kvalitativna nauka o poretku (Fuko 1971:135-137).

MERA | Mera nam omogućuje da analiziramo slične stvari pomoću izračunljivih formi identiteta ili razlike (Fuko 1971:117).

MOĆ | Moć se implicitno ispoljava u načinu konverzacije (odnosno diskursa), i često se ispoljava osporavanjem sopstvene istine, ili pomoću mitova koji pogrešno predstavljaju izvore moći i upućuju na manje moćne izvore. Na primer, u *Istoriji seksualnosti* Fuko objašnjava da mi, "moderni" ljudi obično mislimo da je naša seksualnost potisnuta društvenim pritiskom koji zabranjuje njeno ispoljavanje. Ovde je u pitanju mit o našoj navodnoj seksualnoj potisnutosti, a popularnost ovog mita suštinski oblikuje prirodu naše seksualnosti, pogotovo preko rituala ispovedanja. Mi ispovedamo (u crkvi, psihoanalitičarima) misli koje bi, kako nam priroda govori, trebalo da budu slobodne (ili od koji bismo mi bili slobodni da ih ne potiskujemo), a koje nam - zbog prirode našeg potiskivanja - uzrokuju patnju i poniženje. Međutim, ono što danas ima moć je manje samo potiskivanje naše seksualnosti, a više sam mit o potiskivanju, koji stvara veru u ritual ispovedanja i oslobađanja od psihičkog bola. Ovaj mit i njemu odgovarajući ritual implicitno oblikuje naše seksualno iskustvo govoreći nam šta bi ono trebalo da bude, šta bi trebalo tražiti i bojeći ga ne samo stidom i prekorom, nego i skrivenim uzbuđenjem i fascinacijom koja od naše seksualnosti pravi ono što ona danas jeste.

Moć se takođe hrani i otporom; bez otpora svaka moć bleđi.

Gore pomenuto je glavna tema *Istorije seksualnosti* (Fuko 1982: 53-57) (ovde se nalazi nekoliko reprezentativnih citata):

"Bit ove priče nije u tome što su ljudi zatvarali oči ili začepljivali uši, niti u tome što su se varali; nego u tome što su oko polnosti i povodom nje izgradili ogroman mehanizam za proizvođenje istine - po cenu da je preruše u poslednjem trenutku" (Fuko 1982:53-54)

"Istorijski gledano, postoje dva velika postupka kojima se iznosi na videlo istina o polu" (Fuko 1982: 54). Jedna je tehnika erotskog majstora, "samo je on može preneti na ezoteričan način" (Fuko 1982: 55). Druga procedura je "ispovedanje", a "Čovek je, na Zapadu, postao životinja koja priznaje" (Fuko 1982: 56). Obaveza priznanja sada nam se vraća sa toliki različitih strana, od sada je toliko utelovljena u nama, da je više ne opažamo kao dejstvo vlasti koja nas prisiljava; čini nam se, naprotiv, da istina, u najdubljem kutku nas samih skrivena najviše što može biti, samo 'ište' da se obelodani" (Fuko 1982:57).

Dva glavna teksta u kojima Fuko ocenjuje i upotpunjuje svoj model odnosa moći su *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972 - 1977*, i *Istorija seksualnosti: Volja za znanjem* (Fuko 1982).

MOĆ/ZNANJE | Znanje kako se može uticati na ljudsko ponašanje. Zasniva se na tehnikama društvenog inženjeringa, obrazovanja i slično.

NEGATIVNA MOĆ | "Moć koja kaže *ne*" (Foucault u: Gordeon 1980:139); koja nešto zabranjuje i time osnažuje zakon. Pozitivna moć inspiriše i rešava određene probleme, omogućuje nešto i koristi nekome.

NORMALIZACIJA | Grupisanje ljudi u "normalne"; proces kojim se ljudi u nekoj kulturi ohrabruju da upravljaju i da se konformiraju ustanovljenim pravilima. To se postiže pomoću umeća vladavine (governmentality).

OBRAZOVANJE DISKURSA | Ovaj pojam je predmet drugog poglavlja *Arheologije znanja*. Fuko počinje kritikujući ideju da je sve što ima istu etiketu ista stvar i tezom da je razlika između različito etiketiranih stvari možda samo navika u mišljenju.

Pretpostavimo da se u nekom društvu svetlo-crvena boja označava kao "crvena", kao i da se ljubičasta ubraja u crvenu. Uporedimo ovo društvo sa onim koje sve svetlonarandžasto označava kao "narandžasto", uključujući tu i crveno (ali ne i ljubičasto) i žuto. Kako bi se između ova dva društva moglo govoriti o bojama? Koristile bi se različite jezičke mape za označavanje boja, tako da jednostavan prevod izgleda prosto nemoguć.

Problem je u tome što mi u sopstvenoj jezičkoj zajednici ne uočavamo način na koji konstituišemo ono što govorimo, koristeći takve prozvoljne jezičke prakse koje su postale naša druga priroda. Proučavanje obrazovanja ovih diskursa (ili diskurzivnih formacija) jeste "arheologija". Pokušaćemo da otkrijemo implicitna pravila koja koristimo da bismo formirali ovu mapu sveta oko nas.

Ni ne znajući, mi grupišemo uočljive predmete u celine i tako konstituišemo naše predmete. Na taj način, predmet je konstituisan pomoću "jedinstva diskursa". Vitgenštajnovim recima, to bi glasilo:

pomoću jezičke igre. "Jedinstvo diskursa po pitanju određene teme (ili predmeta) bi bilo u igri pravila koja određuju preobražaje tih različitih objekata, njihov ne-identitet kroz vreme, prelom koji se u njima javlja, unutrašnji diskontinuitet koji suspenduje njihovu stalnost" (Fuko 1998: 38). Na primer, mi konstituišemo predmet "brak" pomoću niza pravila koja nam omogućuju da kažemo da smo "udati", kao i pomoću pravila koja defmišu brak kao raskinut (poništen, razveden, nevažeći). Fuko sugerise da bi arheologija trebalo da istraži način na koji to funkcionise, kako kontrolišemo našu mentalnu taksonomiju putem jezičkih praksi.

OPŠTA GRAMATIKA | "*Opita gramatika je nauka o verbalnom poretku u njegovom odnosu prema simultanosti koju mora da predstavi*" (Fuko 1971:146; podv. Fuko), "koja se pojavila u drugoj polovini XVII vijeka i nastala posljednjih godina sljedećeg vijeka" (Fuko 1971:153).

OTPOR | "Nema odnosa moći bez otpora" (Foucault 1980: 142).

PANOPTIKON | Metod nadzora u modernom zatvoru; to je metod koji moderna država koristi da bi kontrolisala i regulisala društvo. Za razliku od monarhije koja upotrebljava sirovu silu da bi kontrolisala podređene, "demokratska" država zahteva internalizovanu i sofisticiranu silu da bi izvršila svoju ulogu. Termin "panoptikon" je predložio Džeremi Bentam (Bentham 1995). Panoptikon je središnji posmatrački toranj u zatvoru modernog arhitektonskog uređenja, koji čuvarima omogućava da vide unutrašnjost svake ćelije, a da zatvorenici ne

znaju da su posmatrani. Zatvorenici se kontrolišu konstantnim nadzorom, čime se ne utiče samo na ono što oni čine, nego, takođe, i na to kako oni sami sebe shvataju; on zamenjuje nekadašnje tamnice i mračne ćelije pomoću kojih su zatvorenici ranije kontrolisani (Fuko 1997: 227-228). Ova slika služi kao metafora moći centralizovanog upravljanja u modernoj državi.

PATOLOGIZACIJA | Postoje dva smisla; prvi, prirodno iscrpljivanje organizma koje proizvodi drhtavice, nemir i slično; drugi, "otkriće" da se u korenu seksualnosti nalazi izvor bolesti u formi skrivene pasivnosti. Seksualnost zato nije zlo, ali je izvor bolesti (Fuko 1988:127-128).

POLICIJA | Posao policije je artikulacija i administracija tehnika bio-moći, kojim se pojačava državna kontrola nad građanima.

POTČINJENA ZNANJA | Potčinjena znanja predstavljaju čitav niz znanja koja su diskvalifikovana kao neadekvatna za obavljanje svog zadatka ili su nedovoljno razvijena; naivna znanja, koja se nalaze nisko na hijerarhijskoj lestvici, ispod zahtevanog nivoa znanja ili naučnosti.

POTČINJENO | Podređeno; njime upravljaju institucionalne sile koje kontrolišu i ograničavaju.

POZITIVITET | (Fuko 1971: 387)

PREDSTAVA | Ono čemu se može pridati merljiva i strogo naučna forma. Obično pokušavaju da ga definišu u funkciji matematike: bilo da ga približuju

što je moguće više matematici, registrujući sve što se u naukama o čovjeku može matematizirati i smatrajući da sve što nije podložno takvoj formalizaciji još nije dobilo svoj naučni pozitivitet"(Fuko 1971:387).

REFLEKSIVNA FORMA ZNANJA | Ono što znamo o sebi refleksijom, a ne introspekcijom. (Fuko 1971)

REPRESIVNA HIPOTEZA | Termin koji je Fuko prvi put upotrebio u *Istoriji seksualnosti*. Radi se o mišljenju da je istina potisnuta snažnom silom i da se možemo osloboditi ukoliko dopremo do nje. Fuko "represivnu hipotezu" suprotstavlja "bio-tehničkoj moći" (ili "bio-moći") (Dreyfus, Rabinow 1982: 127). *Represivna hipoteza* koja se tiče seksualnosti glasi da je zapadna civilizacija prešla iz čedne seksualnosti u doba potisnute seksualnosti, ograničene na roditeljsku spavaću sobu (Fuko 1982: 21-47). Shodno represivnoj hipotezi, seksualnost je potisnuta jer nije kompatibilna sa poslovnim etikom u vreme uspona kapitalizma tokom poslednja dva veka.

Prema represivnom shvatanju moći, "(sve što moć) može da čini je da zabranjuje, a sve što može da zapovedi je poslušnost. Moć, na kraju krajeva, jeste represija: represija je nametanje zakona, a zakon zahteva pokoravanje"(Dreyfus, Rabinow 1982: 130).

SAMOUREĐIVANJE | Staranje o sebi - analogno upravljanju sobom.

SLIČNOST | Fuko objašnjava ovaj pojam uzimajući za primer Bekona: ljudski razum, zahvaljujući svojoj neobičnoj prirodi, pretpostavlja neki veći red i sličnost među stvarima od onog na koji zaista nailazi; i dok su mnoge stvari u prirodi jedinstvene i prilično nepravilne, on i dalje povlači paralele, nalazi sličnosti i odnose koji ne postoje. Odatle ta "fikcija da sva nebeska tijela u svom kretanju opisuju savršene krugove" (Bekon u: Fuko 1971:116).

SOPHROSYNE | "Razboritost" ili "mudrost", takođe znači i "jednostavnost"; znanje koje može biti krajnji smisao prirode i svrha ljubavi/seksa, pomoću koga se može uspešno praktikovati aphrodisia, chresis i enkratia.

STARANJE O SEBI | Naziv etičkog principa koji ljuđe nagoni da se kultivišu, odnosno da rade kako bi se usavršili. "To, negovanje samoga sebe' možemo ukratko okarakterisati ukazujući na činjenicu da je veština življenja - *techne tou biou* u njenim raznim oblicima - u njemu podređena načelu, treba se starati o samome sebi"; upravo na tom načelu staranja o sebi zasniva se njena neophodnost; ono određuje njeno razvijanje i organizuje njeno primenjivanje" (Fuko 1988: 51-52). U Antičkom dobu se smatralo da on podrazumeva i "kultivisanje duše". (Fuko 1988: 53) To je ranije bilo pitanje samousavršavanja, ali je tokom istorije prešlo u problem kako oblikovati sopstveni karakter (Foucault 1988:78-79).

SUBJEKTIVNOST | Potčinjavanje.

SVEŠTENIČKA MOĆ | Vrsta moći koja je koristila crkva; počiva na crkvenoj moći koja obezbeđuje individualno spasenje u onostranom svetu. Vezana je za pojam individualizma. U modernim vremenima, spasenje u budućem životu je zamenjeno spasenjem u ovom životu (zdravlje, blagostanje, sigurnost) (Fuko 1982).

TAKSINOMIJA | Kada uređujemo složene entitete (predstave uopšte, kakve su nam date u iskustvu), moramo napraviti neku taksinomiju, za šta je potrebno napraviti neki sistem znakova. Ovi znakovi stoje u istom odnosu prema poretku složenih entiteta u kom stoji algebra prema poretku jednostavnih entiteta. Ali, dokle god treba analizirati empirijske predstave njihovim rastavljanjem u jednostavne entitete, jasno je da se taksinomija u potpunosti oslanja na mathesis (Fuko 1971:135).

TEHNOLOGIJE SOPSTVA | Tehnologije sopstva predstavljaju specifične prakse pomoću kojih subjekti sami sebe konstituišu u okviru i pomoću sistema moći, a koje često izgledaju ili "prirodne" ili nametnute od gore.

VLADA | Pod vladom Fuko nije podrazumevao toliko političke ili administrativne strukture moderne države, već više "način na koji se ponašanje pojedinaca ili grupa može usmeravati: vlada dece, duša, zajednica, porodica, bolesnih. Vladati, u ovom smislu, znači strukturirati moguće polje delanja drugih (Burchell et al, prema: Smart, 1992). (Foucault u: Dreyfus, Rabinow 1982: 221)

ZURENJE I Prodorno i mudro posmatranje. U *Rođenju klinike* Fuko govori o mitu o "kliničkom zurenju", odnosno o mitu da lekar treba da vidi samu srž problema kako bi ga dijagnostikovao i lečio, a ova sposobnost znanja na osnovu gledanja je rezultat niza posmatranja i iskustva lekara.

Sa engleskog prevela Duška Dobrosavljev

Naslov izvornika: Lois Shawver, *Dictionary for the Study of the Works of Michel Foucault*, <http://california.com/~rathbone/foucau10.htm>

LITERATURA:

Bentham, Jeremy (1995) - *The Panopticon Writings (edited and introduced by Miran Bozovic)*, London: Verso.

Burchell, G., Gordon, C. & Miller, P. (eds.) (1991) - *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, London: Harvester Wheatsheaf.

Darier, Eric (1996) - "Environmental Governmentality: The Case of Canada's Green Plan", *Environmental Politics*, 5 (4), str. 585-606.

Dreyfus, L, Hubert, Rabinow, Paul (1982) - *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press.

Fuko, Mišel (1971) - *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit.

Foucault, Michel (1975) - *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, New York: Vintage books.

Foucault, Michel (1978) - *Madness and Civilization: The History of Insanity in the Age of Unreason*, New York: Vintage Books.

Foucault, Michel (1981a) - "Omnes et Singulatim: Toward a Criticism of Political Reason", in *The Tanner Lectures of Human Values, II*, Salt Lake City, UT: University of Utah Press/Cambridge University Press.

O FUKOU

Foucault, Michel (1981b) - *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* by Michel Foucault, Gordon, Colin (ed.), New York: Random House.

Foucault, Michel (1982) - "Afterword. The Subject an Power", in Dreyfus, L, Hubert, Rabinow, Paul, *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press.

Foucault, Michel (1984a) - "Space, Knowledge and Power", u: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon books.

Foucault, Michel (1986) - "Governmentality", *Ideology and Consciousness*, No. 6, Summer 1986, str. 5-21.

Fuko, Mišel (1988) - *Istorija seksualnosti III. Staranje o sebi*, Beograd: Prosveta (Biblioteka "Erotikon").

Foucault, Michel (1989) - *Resumš de cours 190-1982*, Paris: conferences, essais et lecons du College de France, Juillard.

Foucault, Michel (1994) - "Genealogy and social Criticism", in Steven Seidman (ed.), *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Fuko, Mišel (1997) - *Nadzirati i kažnjavati. Rođenje zatvora*, Beograd: Prosveta

Fuko, Mišel (1998) - *Arheologija znanja*, Beograd: Plato.

Gordeon, Colin (ed.) (1980) - *Power/Knowledge - Selected Interviews and Other writings 1972-1977*, (Michel Foucault), Brighton: Harvester Press.

Hoy, D. C. (1986) - "Introduction", u: D. C. Hoy, *Foucault: A Critical Reader* New York: Basil Blackwell, 1-25. & Smart, B. (1992) "Review of the Foucault Effect", *Sociology*, 26 (3), str. 559-560.






1972. početak saradnje sa poljskim sindikalnim pokretom Solidarność • 1982. putuje u Poljsku • 25. 06. 1984. umire od AIDS-a u Parizu • Glavna dela: Maladie mentale et Personnalité 1954. • Folie et Dérason: histoire de la folie à l'âge classique 1961. • Maladie mentale et Psychologie 1962. • Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical 1963. • Raymond Roussel 1963. • Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines 1966. • L'Archéologie du savoir 1969. • L'ordre du discours 1971. • Moi, Pierre Riviere, ayant egorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIXe siècle (priredio) 1973. • Surveiller et punir, naissance de la prison 1975. • Histoire de la sexualité I, Volonté de savoir 1976. • Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs 1984. • Histoire de la sexualité III, Le souci de soi 1984. •



BIBLIOGRAFIJA

Pavle Milenković

MIŠEL FUKO : BIBLIOGRAFIJA

Ova bibliografija nastala je ukrštanjem nekoliko izvora. Držgocena je bila pre svega bibliografija Makijela Karskensa (Machiel Karskens) sa Univerziteta u Nijmengenu, do koje sam došao posredstvom Interneta. Ali isto tako i, tokom dugog vremena jedina bibliografija Fukoovih radova, kao i radova o Fukou na srpsko-hrvatskom jeziku, koju su sačinili Mladen Kozomara i Ivan Vejvoda, još 1984, i objavili u časopisu *Theoria*. Nedostatak druge bibliografije u odnosu na prvu, koja datira iz 2001. godine, jeste ogromna vremenska razlika, što se ogleda u razlici u obimu. Prva je pak nepregledna. Stoga sam odlučio da Karsensovoj bibliografiji Fukoovih originalnih radova (od 1954. pa sve do smrti 1984), koju sam u potpunosti preuzeo, priložim simbole koji bi, kako tako, omogućili kretanje kroz nju. Simbol  označava knjige; simbol  odnosi se na članke i oglede u časopisima, prikaze knjiga, predgovore i pogovore knjigama drugih, Fukoove priloge u knjigama većeg broja autora, ali i na manuskripte; simbol  odnosi se na predavanja; simbol  na intervjuje, diskusije, rasprave koje su, u najvećem broju slučajeva, prethodile štampanoj verziji istih; simbol  odnosi se na pisma. Na pojedinim mestima, ovaj klasifikacijski princip pokazao se problematičan, pa sam kombinovao dva, ili više simbola.

Karskensova bibliografija nastala je preuređivanjem Fukoovih radova po hronološkom principu, na os-

novu, do ovog časa, ultimativne bibliografije koja je odštampana u Galimarovom četvorotomnom izdanju Fukoovih intervjuva, predavanja, govora, i tekstova; sačinio ju je Žak Lagranž (Jacques Lagrangue). Ova bibliografija priložena je dakle četvrtom tomu *Govora i spisa {Dits et Ecrits, vol. IV, str. 829-838}*, pod nazivom *Complement bibliographie*. Na žalost, ova bibliografija nije mi bila dostupna. Posrednu proveru Karskensove bibliografije obavio sam ponovo preko Interneta, pristupivši nekim francuskim bibliotekama, odnosno katalozima u elektronskoj formi, sa potpunijim podacima o nekim radovima koji su sadržani u Karskensovoj bibliografiji. Na nekoliko mesta došlo je do neslaganja, ali jedino u navođenju stranica. Iz ove perspektive, nemoguće mi je da utvrdim da li su u pitanju greške u prekućavanju, kojih verovatno ima na obe strane, ili nešto drugo.

Iako iscrpna, Karskensova bibliografija ne sadrži jedan intervju iz sedamdesetih, koji je Fuko dao Jeleni Stakić (koja je u tom periodu prevela *Istoriju ludila* i prvi tom *Istorije seksualnosti*), i koji je objavljen u beogradskom NIN-u. Njega sam pronašao u Vejvoda/Kozomara bibliografiji. No ovoj bibliografiji potkrao se jedan, čini mi se nemali previd, jer joj nedostaje prevod prvog poglavlja *Arheologije znanja*, koji se pojavio u posebnom izdanju časopisa *Delo*, još 1974, u prevodu Milana Komnenića. Bibliografija Kozomara i Vejvode značajna je jer prati

BIBLIOGRAFIJA

recepciju Fukoovih radova na području bivše Jugoslavije. Na nesreću, ona se prekida taman u periodu kada je zanimanje za Fukoa pojačano.

Treći izvor, koji mi je pomogao da donekle popunim ovu prazninu, jeste bibliotečka baza Narodne biblioteke Srbije u Beogradu, odnosno ujedinjena elektronska kataloška baza biblioteka u Srbiji, povezanih u jedinstveni međubibliotečki sistem. No, upoređivanjem sa drugim, elektronskim kao i štampanim izvorima, ustanovio sam da ni ona nije potpuna.

Čitalac će uočiti da iznad bibliografije prevedenih Fukoovih dela stoji NASRPSKO-HRVATSKOM JEZIKU. U vezi sa tim, potrebno dati još neka razjašnjenja. Po čisto lingvističkom kriterijumu, srpski, hrvatski, srpsko-hrvatski ili hrvatsko-srpski jezik i dalje predstavlja jedan jezik, uprkos "epistemološkim rezovima" kojima se nastoji da se, unutar novih "diskurzivnih praksi", od tog jezika naknadno napravi nekoliko jezika ("bošnjački", "crnogorski", itd.). Do početka raspada druge Jugoslavije, "događaji" Fukoovih tekstova na ovom jeziku grupišu se unutar jedne serije. Promena diskursa tokom devedesetih na području Balkana uvodi novi princip klasifikacije, koji dovodi do pregrupisanja u najmanje dve serije događaja, od kojih svaka podleže sopstvenim pravilima regulacije. Jedna od posledica ovoga jeste činjenica da je uvid u prevodnu Fukoovu literaturu, kao i u literaturu o Fukou na hrvatskom, odnosno hrvatsko-srpskom jeziku, znatno otežan. Nadam se ipak da će, i pored nepotpunosti, ova bibliografija biti od koristi svim budućim proučavaocima Fukoovog rada.

ORIGINALNA IZDANJA (1954-1984):

[1954]

📖 *Maladie mentale et Personnalité*, Paris: PUF, 1954.

✍ "Introduction", u: Ludwig Binswanger, *Le reve et l'existence* (Brugge: Desclee, 1954; prevod J. Verdeaux), str. 7-128.

[1957]

✍ "La psychologie de 1850 à 1950", u: D. Huisman, A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne, t. II: Tableau de la philosophie contemporaine* (Paris: Librairie Fischbacher, 1957), str. 591-606.

✍ "La recherche scientifique et la psychologie", u: *Des chercheurs français s'interrogent* (Toulouse: Privat, 1957 /1958/), str. 173-201.

[1960]

✍ "Wachter über die Nacht des Menschen", (decembar 1960) u: H. L. Spigg (Hrsg.) *Unterwegs mit Rolf Italiaander* (Hamburg: Freie Akademie der Künste, 1963), str. 46-49.

[1961]

📖 *Folie et Déraison: histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961); *Histoire de la Folie*, skraćena verzija (Paris: 10/18, 1964); drugo izdanje ove ver-

zije prošireno je drugim predgovorom i sa dva apendiksa: *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard 1972); *Préface to Folie et Déraison*, str. i-xi.

✍ "Thèse complémentaire" (tiposkript), uvod i anotacija za: Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Paris: Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1964).

📖 "La folie n'existe que dans une société", razgovor vodio Jean Paul Weber, *Le Monde*, 22. juli 1961, str. 9.

✍ "Alexandre Koyré: La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli" (prikaz knjige), *La Nouvelle Revue Française*, 1. decembar 1961, n° 108, str. 1123-1124.

[1962]

📖 *Maladie mentale et Psychologie* (Paris: PUF, 1962), drugo prošireno izdanje *Maladie mentale et Personnalité* iz 1954.

✍ "J. Laplanche: Hölderlin et la question du Père" (prikaz knjige), *La Nouvelle Revue Française*, januar 1962, n° 109, str. 125-127.

✍ "Introduction", u: Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques Dialogues. Texte présenté par Michel Foucault* (Paris: Collin, 1962), str. VII-XXIV.

✍ "Le 'non' du Père: Jean Laplanche, Holderlin et la question du père" (prikaz knjige), *Critique*, mart 1962, n° 178, str. 195-209.

🔗 "Les déviations religieuses et le savoir médical",

predavanje za konferenciju 27-30. maja 1962, u: Jacques Le Goff, *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle* (Paris: Mouton, 1968), str. 19-25.

✍ "Le cycle des grenouilles" (prikaz knjige), *La Nouvelle Revue Française*, 1962, n° 114, str. 1159-1160.

✍ "Dire et voir chez Raymond Roussel", *Lettre ouverte*, leto 1962, n° 4, str. 38-51 (uz neznatne izmene, preštampano kao prvo poglavlje knjige *Raymond Roussel*).

✍ "Un si cruel savoir: Claude Crébillon, Les égarements du coeur et de l'esprit; J. A. Reveroni de Saint-Cyr, Pauliska ou la perversité moderne", *Critique*, jul 1962, n° 182, str. 597-611.

[1963]

📖 *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (Paris: PUF, 1963).

✍ "La métamorphose et le labyrinthe", *La Nouvelle Revue Française*, n° 124, april 1963, str. 638-661. (preštampano kao peto poglavlje knjige *Raymond Roussel*).

📖 *Raymond Roussel* (Paris: Gallimard, 1963), datum izdanja maj 1963.

✍ "Préface à la transgression", *Critique*, septembar 1963, n° 195/196, str. 751-769.

✍ "Débat sur le roman", "Débat sur la poésie", dve rasprave iz septembra 1963, *Tel Quel*, 1964, n° 17, str. 12-54 i str. 69-82.

✍ "Le langage à l'infini", *Tel Quel*, jesen 1963, n° 15, str. 44-53.

BIBLIOGRAFIJA

☞ "Guetter le jour qui vient" (prikaz knjige R. La-
porte-a, *La Veille, La Nouvelle Revue Française*), ok-
tobar 1963, n° 130, str. 709-716.

☞ "L'eau et la folie", *Médecine et Hygiène*, 23 octo-
bar 1963, n° 613, str. 901-906.

☞ "Distance, Aspect, Origine", *Critique*, novembar
1963, n° 190; preštampano u: *Theorie d'Ensemble*
(Paris 1968), str. 11-24.

☞ "Un 'nouveau roman' de terreur" (prikaz knjige)
France-Observateur, 12. decembar 1963, n° 710, str.
14.

[1964]

☞ "Un 'fantastique' de bibliothèque", u: G. Flaubert,
Die Versuchung des heiligen An onius (Frankfurt a/M:
Insel, 1964); takođe i u: *Cahiers Renaud Barrault*,
1967, n° 57, str. 7-30.

☞ "Le prose d'Acteon", *La Nouvelle Revue Française*,
mart 1964, n° 135, str. 444-459.

☞ "Le langage de l'espace", *Critique*, april 1964,
n° 203, str. 378-382, delimično preštampano u: R.
Ouellet, *Les critiques de notre temps et le nouveau ro-
man* (Paris, 1972).

☞ "La folie, l'absence d'œuvre", *La table ronde*, maj
1964, n° 196, str. 1121; preštampano kao appendix
u drugom izdanju *Histoire de la folie*, 1972, str. 575-
582.

☞ "Nietzsche, Freud, Marx", predavanje i diskusija
na VII "Colloque de Royaumont" (juli 1964), Ni-
etzsche, *Cahiers de Royaumont, Philosophie n° 6*

(Paris: Minuit, 1967), str. 183-200.

☞ "Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond
Roussel?", *Le Monde*, 22. avgust 1964, str. 9.

☞ "Les mots qui saignent", *L'Express*, avgust 1964,
n° 688, str. 21-22.

☞ "Le Mallarmé de J.-P. Richard", *Annales, revue des
Lettres*, septembar-oktobar 1964, n° 19, str. 996-
1004.

📖 "Nerval est-il le plus grand poète du XIX^e siècle?"
/ "L'Obligation d'écrire", razgovor vodio Bonnefoy,
Arts, 11. novembar 1964, n° 980, str. 7.

[1965]

📖 "Philosophie et psychologie", razgovor vodio A.
Badiou, *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision
scolaire*, 15. februar 1965, str. 65-67.

📖 "Philosophie et vérité", diskusija sa A. Badiou i
ostalima, *Dossiers pédagogiques de la radio-télévi-
sion scolaire*, 27. mart 1965, str. 1-11.

☞ "Les suivantes", *Le Mercure de France*, jul-avgust
1965, n° 1221-1222, str. 368-384 (preštampano kao
prvo poglavlje knjige *Les Mots et les Choses*)

[1966]

📖 *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sci-
ences humaines*, Paris 1966.

☞ "La prose du monde", drugo poglavlje knjige *Les
Mots et les Choses, Diogène*, n° 53, januar-mart 1966,
str. 20-41.

☎ "Michel Foucault, 'Les Mots et les Choses'", razgovor vodio Raymond Bellour, *Les lettres françaises*, 31. mart 1966, n° 1125, str. 3-4.

☞ "À la recherche de présent perdu", *L'Express*, 25. april-1. maj 1966, n° 775, str. 114-115.

✉ "A Roger Caillois", pismo od 25. maja 1966, u: *Hommage à Roger Caillois* (Paris: Centre Georges Pompidou, coll. "Cahiers pour un temps", 1981), str. 228.

☞ "L'arrière fable", *L'Arc*, n° 29, maj 1966, str. 5-12.

☎ "Entretien avec Madeleine Chapsal", razgovor vodila Madeleine Chapsal, *La quinzaine littéraire*, 15. maj 1966, n° 5, str. 14-15.

☞ "La pensée du dehors", *Critique*, jun 1966, n° 229, str. 523-546.

✉ "Lettre à René Magritte", pismo od 4. juna 1966, u: René Magritte, *Ecrits complets*, Paris 1974, str. 521.

☎ "L'homme est-il mort?", razgovor vodio Claude Bonnefoy, *Arts et Loisirs*, 15. jun 1966, n° 38, str. 8-9.

☞ "Une histoire restée muette" (prikaz knjige E. Cassirer-a, *Le siècle des lumières*), *La quinzaine littéraire*, jul 1966, n° 8, str. 3-4.

☎ "Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage", razgovor vodio C. Jannoud, *Le Figaro littéraire*, 15. septembar 1966, n° 1065, str. 7.

☎ "Qu'est-ce un philosophe?", razgovor vodio M-G. Foy, *Connaissance des hommes*, jesen 1966, n° 22, str. 9.

☎ "André Breton: c'était un nageur entre deux mots", razgovor vodio Claude Bonnefoy, *Arts et Loisirs*, oktobar 1966, str. 8-9.

☎ "Une archeologie des idées", razgovor vodio J.-M. Minon, *Synthèses*, oktobar 1966, n° 245, str. 45-49.

☞ "Message ou bruit?", *Concours médicale*, 22. oktobar 1966, str. 6285-6286 (kolokvijum o prirodi medicinske misli)

☞ "La Grammaire générale de Port Royal" (pisano decembra 1966.), *Languages*, septembar 1967, n° 7, str. 7-15; A. Arnaud, C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris 1969, str. iii-xxvii.)

[1967]

☞ "Des espaces autres", predavanje za *Cercle d'études architecturale* od 14. marta 1967 (Tunis), *Architecture, Movement, Continuété*, 5 (1984).

☞ Uvodni tekst sa Gilles Deleuze-om, u: F. Nietzsche, *Oeuvres Philosophiques V* (Paris: Gallimard, 1967), str. I-IV.

☞ "Structuralisme et analyse littéraire", predavanje u Tunisu 4. februara 1967, *MCF Informations French Embassy Tunis*, april/maj 1987.

☎ Razgovor sa G. Perrot-om, *La Presse de Tunis*, 2. april 1967.

☎ "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'", razgovor vodio G. Fellous, *La Presse de Tunis*, 12. april 1967, str. 3.

☎ "Sur les façons d'écrire l'histoire", po drugi put

BIBLIOGRAFIJA

razgovor vodio Raymond Bellour, *Les lettres françaises*, n° 1187, 15. jul 1967, str. 6-9; takođe i u: *Le livre des autres*.

🗉 "Che cos'è Lei Professor Foucault?", razgovor vodio P. Caruso, datum prvog objavljivanja 28. septembar 1967, *La Fiera Letteraria*, XLII, n° 39, str. 11-15; "Conversazione con Michel Foucault" (znatno proširena verzija), u: P. Caruso, *Conversazioni con Levi Strauss, Foucault, Lacan* (Milano: Mursia, 1969), str. 91-131.

✉ "Les mots et les images" *Le nouvel observateur*, 25. oktobar 1967, n° 154, str. 49-50.

[1968]

✉ "Ceci n'est pas une pipe" *Cahiers du chemin*, januar 1968, n° 2, str. 79-105. (proširena verzija objavljena kao knjiga pod istim naslovom (Paris, Fata Morgana, 1973).

🗉 "En Intervju med Michel Foucault", razgovor vodila Yngve Lindung, *Bonniers Litterära Magasin*, Stockholm, 3. mart 1968, str. 203-211.

🗉 "Foucault répond à Sartre" razgovor vodio J. P. El Kabasch, *La quinzaine littéraire*, 1. mart 1968, n° 46, 1-3-68, str. 20-22.

✉ "Une mise au point de Michel Foucault", reagovanje na razgovor sa J. P. El Kabasch-om, *La Quinzaine littéraire*, 15-31 mart 1968, n° 47, str. 21.

✉ "Lettre de Michel Foucault à Jacques Proust"="Correspondance à propos des entretiens sur Foucault" pismo od 11. marta 1968, *La Pensée*, 1968, n° 139, str. 114-117.

🗉 "Linguistique et sciences sociales", predavanje od marta 1968. na seminaru u Tunisu, *Revue tunisienne de sciences sociales*, decembar 1969, n° 19, str. 248-255.

✉ "Réponse à une question", *Esprit*, maj 1968, n° 5, str. 851-874.

✉ "Réponse au Cercle d'Epistémologie", *Cahiers pour l'analyse*, leto 1968, n° 9, str. 9-40.

✉ "Lettre à Maurice Clavel", M. Clavel, *Ce que je crois* (Paris: Grasset, 1975), str. 138-139.

[1969]

✉ "Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle", *Médecine de France*, prvi trimestar 1969, n° 200, str. 121-128.

✉ "Maxime Defert", *Les Lettres françaises*, 8-14 januar 1969, n° 1265, str. 28 (o izložbi M. Defert-a u Daniel Templon Galery)

🗉 Memorijalni govor Jean-u Hyppolite-u od 16. januara 1969, *Revue de métaphysique et de morale*, 1969, n° 2, str. 131-136.

🗉 "Qu'est ce qu'un auteur?" predavanje i diskusija od 22. februara 1969, *Bulletin de la société française de philosophie*, 1969, n° 63, str. 73-104.

✉ "Ariane s'est pendue" (prikaz knjige Gilles Deleuze-a *Logique du sens*), *Le Nouvel Observateur*, 31. mart 1969, n° 229, str. 36-37.

✉ "Précision" – "En Bref", *Le Nouvel Observateur*, 31. mart 1969, n° 229, str. 39.

📖 *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, March 1969).

🗨️ "Michel Foucault explique son dernier livre", razgovor vodio Jean-Jacques Brochier, *Magazine Littéraire*, april/maj 1969, n° 28, str. 23-25.

🗨️ "La naissance d'un monde", razgovor vodio J. J. Palmier, *Le Monde*, 3. maj 1969, str. VIII.

🗨️ diskusija sa Dagognet-om o Cuvier-u, *Revue d'histoire des sciences*, n° 23, januar 1970, str. 61-62, izveštaj o seminaru u Cuvier-u, 30/31 maj 1969.

🗨️ "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie", predavanje na seminaru u Cuvier-u, 30/31 maj 1969, *Revue d'histoire des sciences*, n° 23, januar 1970, str. 63-92.

✉️ Pismo Klossowski-om od 3. jula 1969, u: *Pierre Klossowski* (Paris: Centre Pompidou, 1985) str. 85 et seq.

📄 "Titres et Travaux" bio-bibliografija za Collège de France.

[1970]

📄 "Foreword" za engleski prevod *The Order of Things* (London: Tavistoc, 1970), str. ix-xiv ("Vorwort" zur deutschen Ausgabe u: Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 1971, str. 1-16).

📄 "Préface" – "Sept propos sur le septième ange", u: J. P. Brisset, *La grammaire logique suivie de la science de Dieu* (Paris: Tchou, 1970), str. VI-XIX.

🗨️ "Le piège de Vincennes", razgovor vodio P. Lorient, *Le Nouvel Observateur*, 9. februar 1970, n° 274,

str. 33-35.

📄 "Présentation", u: Georges Bataille, *Oeuvres Complètes I* (Paris: Gallimard, maj 1970), str. 5-6.

🗨️ Razgovor sa J. Hafsia-om, *La Presse de Tunis*, 12. avgust 1971.

📄 "Il y aura scandale, mais...", *Le Nouvel Observateur*, 7. septembar 1970, n° 304, str. 40.

🗨️ "La folie et la société" ("Kyôki to shakai"), predavanje na francusko-japanskom institutu u Kjotu (Kyoto), 29. septembar 1970, *Misuzu*, decembar 1970, str. 16-22.

🗨️ *Revenir à l'histoire*, predavanje od 9. oktobra 1970 u Univerzitetu Keio, Japan, *Paideia*, 1. februar 1972, n° 11, str. 45-60.

🗨️ "La folie et la société" ("Kyôki to shakai"), predavanje na Departmanu slobodnih umetnosti Univerziteta u Tokiju (Tokyo), oktobar 1970, u: Michel Foucault i M. Watanabe, *Telsugaku no butai*, Tokyo: Asahi-Shuppansha, 1978, str. 63-76 (rezime objavljen u: *Tôdai Kyôyôgakubu-hô*, 20. novembar 1970, str. 1).

🗨️ "Folie, littérature, société" ("Kyôki, bungaku, shakai"), razgovor vodili T. Shimizu i M. Watanabe, *Bungei*, decembar 1970, n° 12, str. 266-285.

📄 "Theatrum philosophicum" (prikaz knjige Gilles Deleuze-a *Logique du sens* i *Différence et Répétition*) *Critique*, novembar 1970, n° 282, str. 885-908.

📄 "Croître et multiplier" (prikaz knjige F. Jacob-a, *La logique du vivant*), *Le Monde*, 15/16 novembar 1970, str. 13.

BIBLIOGRAFIJA

☎ "Entretien avec Michel Foucault" ("Entrevista com Michel Foucault"), razgovor vodili J. G. Merquior i S. P. Rouanet, novembar 1970, u: J. G. Merquior, S. P. Rouanet, *O homem e o discurso (A arqueologia de Michel Foucault)* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971), str. 17-42.

✉ "letter to Klossowski (zima 1970)", u: *Pierre Klossowski* (Paris: Centre Pompidou, 1985) str. 85.

📖 *L'ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971), pristupna beseda na Collège de France od 2. decembra 1970.

[1971]

📖 "Histoire des systèmes de pensée" / "La volonté du savoir" / "Résumé des cours 1970-1971", *Annuaire du Collège de France*, 71, 1971, str. 245-249.

✍ "Nietzsche, la genealogie, l'histoire", u: S. Bachelard i drugi, *Hommage a Jean Hyppolite* (Paris: PUF, 1971), str. 145-172.

✍ (Manifeste de G. I. P.), Manifest potpisali Jean Marie Domenach, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet, uručen novinarima 8. februara 1971. u kapeli Saint-Bernard de Montparnasse.

✍ "Création d'un groupe d'information sur les prisons", *Esprit*, 1971, n° 401, str. 531-532; također i u: *J'Accuse*, 15. mart 1972, n° 3, str. 26.

☎ "Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence", razgovor vodio C. Angeli, *Politique-Hebdo*, 18. mart 1971, n° 24, str. 4-6

☎ "A conversation with Michel Foucault", razgovor

vodio John K. Simon, *Partisan Review*, 38, april/jun 1971, n° 2, str. 197-201.

✍ "La prison partout", *Combat*, 5. maj 1971, n° 8335, str. 1.

✍ "Préface" (uvod za *Enquête dans vingt prisons* (Paris: Champ libre, coll. "Intolérable", 28. maj 1971), n° 1, str. 3-5.

✍ "L'Article 15", *La cause du peuple-J'accuse, special: Flics. L'affaire Jaubert*, 3. jun 1971, str. 4-5.

✍ "Rapports de la commission d'information sur l'affaire Jaubert", dodatak uz *La cause du peuple-J'accuse*, 28. jun 1971, str. 1-3.

☎ "Je perçois l'intolérable", razgovor vodio G. Armleder, *Journal de Genève*, cah. 135, n° 170, 24/25 jul 1971, str. 13.

☎ "Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal", razgovor vodio J. Hafsia, *La presse de Tunisie*, 12. avgust 1971, str. 3.

✉ "Lettre de Michel Foucault", *La Pensée*, septembar/octobar 1971, n° 159, str. 141-144.

✍ "Montrosities in Criticism", *Diacritics*, jesen 1971, 1, str. 57-60.

☎ "Menselijke natuur en ideale maatschappij" ("Human nature: Justice versus Power"), skript diskusije sa Noamom Chomskym (Hilversum: NOS-television, novembar 1971).

☎ "Par delà le bien et le mal", diskusija sa studentima, *Actuel*, 1971, n° 4, novembar 42-47.

✍ "Michel Foucault responds", *Diacritics*, zima 1971, 2, str. 59-60.

☞ "Le discours de Toul", *Le Nouvel Observateur*, 27. decembar 1971, n° 372, str. 15.

[1972]

☞ "Résumés des cours 1971-1972" – "Theories et institutions pénales", *Annuaire du Collège de France*, 72, str. 283-286.

☞ "Sur la justice populaire. Débat avec les Maos", rasprava vođena 5. februara 1972, *Les temps modernes*, 27, maj 1972, n° 310 bis: "Nouveau fascisme, nouvelle démocratie", str. 335-366.

☞ "Mon corps, ce papier, ce feu", appendix drugom izdanju *Histoire de la folie*, (Paris: Gallimard, 1972), str. 583-603.

☞ "Réponse à Derrida", *Paideia*, n° 11, februar 1972.

☞ "Die grosse Einsperrung", razgovor sa Niklaus Mayenberg, *Tages Anzeiger Magazin* n° 12, 25. mart 1972.

☞ "Les intellectuels et le pouvoir", razgovor sa Gilles Deleuze-om, 4. marta 1972, *l'Arc*, 1972, n° 49, str. 3-10.

☞ "Table Ronde (sur le travail social)", diskusija sa Donzelot, Domenach, Juliard i ostalima, *Esprit*, april/maj 1972, n° 413, str. 678-703.

☞ "Michel Foucault on Attica: an interview", razgovor vodio J. K. Simon aprila 1972, *Telos*, 1974, n° 19, str. 154-161.

☞ "Cérémonie, théâtre et politique au XVIIe siècle", predavanje od 7. aprila 1972, sažetak sačinio S. Da-

vidson, u: *Proceedings of the fourth annual conference of the XVIIth Century French Literature*, Minneapolis, 1972, str. 22-23.

☞ "Premières discussions, premiers balbutiements: la ville est-elle une force productive ou d'antiproduction?", razgovor vodili F. Fourquet i Félix Guattari, maj 1972, *Recherches*, decembar 1973, n° 13: *Généalogie du capital*, t. I: *Les Équipements du pouvoir*, str. 27-31.

☞ "Les grandes fonctions de la médecine dans notre société", reagovanje na press konferenciji Dr. Jean Carpentier-a, 29. jun 1972, *Psychiatrie aujourd'hui*, septembar 1972, n° 10: *La faute du docteur Carpentier*, str. 15-16.

☞ Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des 'catégories logiques", razgovor vodili Gilles Deleuze i Félix Guattari, septembar 1972, *Recherches*, decembar 1973, n° 13: *Généalogie du capital*, t. I: *Les Équipements du pouvoir*, str. 183-186

☞ "De l'archéologie à la dynastique" ("Archeologie Kara dynastique he"), razgovor vodio S. Hasumi, Paris, 27. septembar 1972, *Umi*, mart 1973, str. 182-206.

☞ "Bachelard, le philosophe et son ombre"/"Piéger sa propre culture", *Le Figaro littéraire*, 30 septembar 1972, n° 1376, str. 16.

☞ "Un dibattito Foucault-Prete" (I problemi della cultura), razgovor vodio Michele Dzieduszycki, *Il Bimestre*, 1972, septembar-decembar, str. 1-4.

BIBLIOGRAFIJA

☞ "Meeting Vérité-Justice. 1500 Grenoblois accusent", regovanje na mitingu organizovanom od strane komiteta Vérité-Justice Rhône-Alpes, 24. novembar 1972, *Vérité Rhône-Alpes. Journal du Secours rouge Rhône-Alpes* (priloženo u *J'accuse*), decembar 1972, n° 3, str. 6.

☞ "Une giclée de sang ou un incendie", *La cause du peuple-J'accuse*, 1. decembar 1972, n° 33, str. 6.

☞ "Les deux morts de Pompidou", *Le Nouvel Observateur*, 4. decembar 1972, n° 421, str. 56-57. = "Deux calculs", *Le Monde*, 6 decembar 1972, str. 20.

☞ "Médecine et lutte de classe", *La Nef*, 1972, n° 49, str. 67-72.

[1973]

☞ "Résumé des cours 1972-1973" – "La société punitive", *Annuaire du Collège de France*, 73, 1973, str. 255-267.

☞ "Pour une chronique de la mémoire ouvrière", *Libération*, 22. februar 1973, str. 6.

☞ "La force de fuir", *Rebeyrolle. Derriere le Miroir*, mart 1973, n° 202, str. 1-8.

☞ "En guise de conclusion", *Le Nouvel Observateur*, 13. mart 1973, n° 435, str. 92.

☞ "Le pouvoir et la norme", predavanje na Collège de France, 28 mart 1973, u: Gilles Deleuze, Michel Foucault, *Melanges: pouvoir et surface*, Paris 1975.

☞ "Préface", (2 april 1973) u: Serge Livrozet, *De la prison à la révolte* (Paris: Mercure de France, 1973), str. 7-14.

☞ "Un nouveau journal", *Zone des tempêtes*, maj/jun 1973, n° 2, str. 3.

☞ "La vérité et les formes juridiques" ("A verdade e as formas jurídicas"), diskusija sa M. T. Amaral-om i drugima, nakon predavanja na Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro, 21-25 maj 1973, u: *Cadernos da P. U. C.*, jun 1974, n° 16, str. 5-133.

☞ "Autour d'Oedipe" ("Em torno Édipo"), razgovor vodili R. O. Cruz i ostali, *Jornal do Brasil*, 26. maj 1973, cahier B, str. 4 (nakon predavanja u P. U. C.).

☞ "L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier", razgovor vodili José, Renault, de Billancourt i J.-P. Barrou, *Libération*, 26. maj 1973, n° 16, str. 2-3.

☞ "Foucault, le philosophe est en train de parler. Pensez" ("Foucault, o filósofo, está falando. Pense"), delovi predavanja održanih na Belo Horizonte, 29. maj 1973, *Estado de Minas*, 30 maj 1973, str. 5.

☞ "Gefängnisse und Gefängnisrevolten", razgovor vodio B. Morawe, *Dokumente. Zeitschrift für über-nationale Zusammenarbeit*, jun 1973, n° 2, str. 133-137.

☞ "Le monde est un grand asile", razgovor vodio R. Lute, *Revista Manchete*, 16. jun 1973, str. 146-147.

☞ ☞ "Présentation", "Un crime fait pour être raconté", u: *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas deparricide au XIXe siècle. Présenté par Michel Foucault* (Paris: Gallimard, 1973), str. 9-14; takođe i u: *Le Nouvel Observateur*, 1 oktobar 1973, n° 464, str. 80-112.

☞ ☞ "Les meurtres q'on raconte", u: *Moi, Pierre*

Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIXe siècle. Présenté par Michel Foucault (Paris: Gallimard, 1973), str. 265-275.

☞ Convoqués à la P. J. / Michel Foucault, Dr Alain Landau, Jean-Yves Petit", *Le Nouvel Observateur*, 29. oktobar 1973, n° 468, str. 53.

🗨️ "Entretien avec Michel Foucault à propos de l'enfermement pénitentiaire", razgovor vodili A. Krywin i F. Ringelheim, u: *Pro Justitia, Revue politique de droit*, oktobar 1973, n° 3/4, str. 5-14.

[1974]

🗨️ "Résumé des cours 1973-1974", *Annuaire du Collège de France*, 74, 1974.

🗨️ "Sur la seconde révolution chinoise", razgovor vodio K. Karol, *Libération* 157, 31. januar 1974, str. 10; nastavak u: *Libération*, 158, 1. februar 1974.

☞ "Les rayons noirs de Byzantion", *Le Nouvel Observateur*, 11. februar 1974, n° 483, str. 56-57.

🗨️ "Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir" ("Carceri e manicorni nel congegno del potere"), razgovor vodio M. D'Eramo, *Avanti*, 3 mart 1974, n° 53, str. 26-27.

☞ "Sexualité et politique", *Le Combat*, 27 april 1974, str. 16.

🗨️ "Anti-Rétro", razgovor vodili Pascal Bonitzer i Serge Toubiana, *Cahiers du Cinéma*, jul/avgust 1974, n° 251-252, str. 5-15.

🗨️ "Table ronde sur l'expertise psychiatrique", rasprava sa Bustie, Bompard, Diedericks, Domen-

ach, Gay, Hassoun i drugima u oktobru 1974, *Actes. Cahiers d'action juridique* n° 5-6, decembar 1974; takođe i u: *Délinquences et ordre* (Paris: Maspero, 1978), str. 213-228.

🗨️ "La crisis de la medicina o la crisis de la antimedica" predavanje u Rio de Žaneiru (Rio de Janeiro), oktobar/novembar 1974, *Educación medica y salud*, 1976, vol. 10, dl. 2, str. 152-169.

🗨️ "El nacimiento de la medicina social", drugo predavanje u Rio de Žaneiru, oktobar/novembar 1974, u: *Revista Centroamericana de ciencias de la salud*, n° 6, april 1977, str. 89-103; takođe i u: *Educación medica y salud*, 1977, vol. 11, n° 1, str. 3-25.

🗨️ "Incorporacion del hospital en la tecnologia moderna", treće predavanje u Rio de Žaneiru, oktobar/novembar 1974, *Educación medica y salud*, 1978, vol. 12, n° 1, str. 20-35.

🗨️ "Folie – une question de pouvoir", razgovor vodio S. Rodrigues, *Journal de Brasil*, 12. novembar 1974.

[1975]

🗨️ "Cours de l'annee 1974-1975" / "Les anormaux", *Annuaire du Collège de France*, 75, 1975, str. 335-339.

☞ "Préface", u: B. Jackson, *Leurs prisons* (Paris: Plon, 1975), str. I-VI.

☞ "La casa della follia", u: Basaglia F. e. a., *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come adetti all'oppressione* (Torino: Einaudi, 1975), str. 151-169; francuski prevod: *Les criminels de paix*

BIBLIOGRAFIJA

(Paris: Maspero, 1980), str. 145-160.

☞ "Un pompier vend la mèche" (prikaz knjige J. Lubrena, *Lenfer des pompiers*), *Le Nouvel Observateur*, 13. januar 1975, n° 531, str. 56-57.

☞ "La politique est la continuation de la guerre près d'autres moyens", *L'Imprevu*, n° 1, januar 1975, str. 3.

🗣️ "À quoi rêvent les philosophes?", razgovor vodio Lossowsky, *L'Imprevu*, 28. januar 1975, n° 2, str. 13.

☞ "La peinture photogénique", (February 1975) u: G. Fromanger, *Le désir est partout*, Paris 1975, str. 1-11.

📖 *Surveiller et punir, naissance de la prison* (Paris: Gallimard, februar 1975).

☞ "La naissance des prisons", *Le Nouvel Observateur*, 17. februar 1975, n° 536, str. 68-86.

🗣️ "Des supplices aux cellules", razgovor vodio R. P. Droit, *Le Monde*, 21. februar 1975, str. 16.

🗣️ "Entretien avec J. Chancel", *Radioscopie*, Cassettes Radio France, 10. mart 1975.

🗣️ "Sur la sellette: Michel Foucault", razgovor vodio J. L. Ezine, *Les Nouvelles Littéraires*, 15. mart, 1975, n° 2477, str. 3.

🗣️ "La prison vue par un philosophe français" ("Il carcere visto da un filosofo francese"), razgovor vodio F. Scannia, *L'Europeo*, 3. april 1975, n° 1515, str. 63-65.

🗣️ "La Fête de l'écriture / Michel Foucault et Jacques Almira", pitanja postavio Jean Le Marchand, *Le Quotidien de Paris*, 25. april 1975, n° 328, str. 13. (Jacques

Almira, *Voyage à Naucratis*, Paris: Gallimard, 1975)

🗣️ "La mort du père", razgovor vodili P. Daix i drugi, *Libération*, 30. april 1975, n° 421, str. 10-11.

🗣️ "Dialogue sur le pouvoir" ("Dialogue on power"), razgovor sa studentima Los Angeles-a, snimljen maja 1975 u Founders Rooms of Pomone College, Claremont, u: S. Wade, (ed.), *Chez Foucault* (Los Angeles: Circabook, 1978), str. 4-22.

🗣️ "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode", razgovor vodio J. J. Brochier, *Magazine Littéraire*, June 1975, n° 101, str. 27-33; preštampano kao "Les jeux de pouvoir", u: D. Grisoni, *Politiques de la philosophie* (Paris 1976), str. 157-174.

🗣️ "La fonction de la littérature" razgovor vodio J. P. Droit 20. juna 1975, *Le Monde*, 16. septembar 1986.

🗣️ "Aller à Madrid", *Libération*, pitanja postavio Pierre Benoit, 24. septembar 1975, n° 538, str. 7.

☞ "Pouvoir et corps", *Quel corps?*, septembar/oktobar 1975, 2, str. 2-5.

🗣️ "A propos de Marguerite Duras", razgovor sa H. Cixous, *Cahiers Renaud Barrault*, oktobar 1975, *Quel corps?*, septembar/oktobar 1975, 2, str. 2-5 *Quel corps?*, septembar/oktobar 1975, 2, str. 2-5 89, str. 8-22.

🗣️ "Asiles. Sexualité. Prisons.", razgovor vodili M. Almeida i ostali, *Revista Versus*, oktobar 1975, n° 1, str. 30-33 (predavanje Foucault-a o "The psychiatrization and the anti-psychiatry").

☞ "Faire les fous. Réflexion sur "Histoire de Paul", *Le Monde*, 16. oktobar 1975, str. 17.

☞ "Michel Foucault. Les réponses du philosophe" ("Michel Foucault. El filósofo responde"), razgovor vodili C. Bojunga i R. Lobo, *Jornal da Tarde*, 1. novembar 1975, str. 12-13.

☞ "Sade sergent du sexe", razgovor vodio Gérard Dupont, *Cinématographe*, decembar 1975 / januar 1976, n° 16, str. 3-5.

[1976]

☞ "Cours de l'année 1975-1976" (Il faut défendre la société), *Annuaire du Collège de France*, 76, 1976, str. 361-366.

☞ "Corso del 7 gennaio 1976", predavanje od 7. januara 1976. na Collège de France, u: *Microfisica del Potere* (Torino: Einaudi, 1977), str. 163-177.

☞ "Corso del 14 gennaio 1976", predavanje od 14. januara 1976. na Collège de France, u: *Microfisica del Potere* (Torino: Einaudi, 1977), str. 178-194.

☞ "Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte" (Berlu: Merve, 1986), predavanje od 21. i 28. januara 1976. na Collège de France.

☞ "Faire vivre et laissez mourir: la naissance du racisme", predavanje iz marta 1976. na Collège de France, *Les temps modernes*, 535, (1991), str. 37-61.

☞ "Michel Foucault. Difendere la Società", (Firenze: Ponte a Grazie, 1990; italijanski prevod celog kursa tokom 1976. na Collège de France).

☞ "Une mort inacceptable", predgovor u: B. Cuau, *L'affaire Mirval ou comment le récit abolit le crime*

(Paris: La presse d'aujourd'hui, 1976), str. VII-XI.

☞ "Les têtes de la politique", u: *WIAZ, En attendant le grand soir* (Paris: Denoël, 1976), str. 7-12.

☞ "La politique de la santé au XVIII^e siècle", u: Michel Foucault, B. Barret-Kriegel i ostali, *Les machines à guérir* (Paris: Inst. de l'environnement 1976), str. 11-21; preštampano, uz izvesne izmene, Brussel 1979, str. 7-18.

☞ "L'institution hospitalière au XVIII^e siècle" u: Michel Foucault, ed., *Généalogie des équipements de normalisation. Les équipements sanitaires* (Fontenay sur Bois, 1976), str. 1-79.

☞ "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Hérodote*, januar/mart 1976, n° 1, str. 71-85.

☞ "Sur 'Histoire de Paul'", razgovor vodio R. Feret, *Cahiers du Cinéma*, januar 1976, n° 262-263, str. 63-65.

☞ "Crimes et châtements en URSS et ailleurs", razgovor vodio K. Karol, *Le Nouvel Observateur*, 26. januar 1976, n° 585, str. 34-37.

☞ "L'extension sociale de la norme", razgovor vodio P. Werner, *Politique Hebdo*, 4. mart 1976, n° 212, str. 14-16.

☞ "Points de vue", izvod iz predavanja od 29. marta 1976, na University of Montréal, *Photo*, leto-jesen 1976, n° 24-25, str. 94.

☞ "Le savoir comme crime" ("Hanzai tosite no chishiki"), razgovor vodio S. Terayama, *Jyôkyô*, april 1976, str. 43-50.

☞ "Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir",

BIBLIOGRAFIJA

razgovor vodio G. Tarrab, *La Presse*, 3. april 1976, n° 80, str. 2 i 23.

☞ "Sorcellerie et folie", razgovor vodio R. Jaccard, *Le Monde*, 23. april 1976, str. 18.

☞ "Intervista a Michel Foucault" (06-76), razgovor vodili A. Fontana i P. Pasquino, jun 1976, *Microfisica del Potere* (Torino: Einaudi, 1977), str. 3-28; "Vérité et pouvoir" (skraćena verzija) u: *L'Arc*, 1977, n° 70, str. 16-26.

☞ "La fonction politique de l'intellectuel", prezentacija nekih odlomaka razgovora u: *Politique-Hebdo*, 29 novembar-5 decembar 1976, str. 31-33.

☞ "Des questions de Michel Foucault à'Hérodote", *Hérodote*, jul/septembar 1976, n° 3, str. 9-10.

☞ "Bio-Histoire et bio-politique", *Le Monde*, 17. oktobar 1976, str. 5.

☞ "L'occident et la vérité du sexe. Un texte de Michel Foucault", *Le Monde*, 5. novembar 1976, str. 24.

☞ "Pourquoi le crime de Pierre Rivière?", razgovor vodio F. Châtelet, *Parispoche*, 10-16 novembar 1976, str. 5-7 (povodom filma *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, R. Allio-a, 1976).

☞ "Les mailles du pouvoir" ("As malhas do poder"), predavanje na Departmanu za filozofiju na Univerzitetu Bahia, novembar 1976; prvi deo u: *Barbárie*, leto 1981, n° 4, str. 23-27; drugi deo u: *Barbárie*, leto 1985, n° 5, str. 34-42.

☞ "Entretien avec Michel Foucault", razgovor vodio P. Kane, *Cahiers du Cinéma*, novembar 1976, n° 271, str. 52-53.

☞ "Ils ont dit de Malraux", usmeni komentar nakon smrti André Malraux-a, 23. novembar 1976, *Le Nouvel Observateur*, 29 novembar-5 decembar 1976, n° 629, str. 83.

☞ "Le Retour de Pierre Rivière: Entretiens avec René Allio et Michel Foucault par Guy Gauthier / Michel Foucault et René Allio", *La Revue du cinéma*, decembar 1976, n° 312, str. 37-42 (povodom filma *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, René Allio-a, 1976).

☞ "Le discours ne doit pas être pris comme...", *La Voix de son maître*, 1976, str. 9-10.

☞ *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976).

[1977]

[bez predavanja na Collège de France tokom ove godine]

☞ "Préface" za *Moj tajni život* (Paris: Les Formes du secret, 1977), str. 1-3.

☞ "Préface", za engleski prevod Gilles Deleuze i Félix Guattari, *Anti-Oedipus* (New York: Viking, 1977), str. XI-XIV.

☞ "Sexualität und Wahrheit", u: Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977), str. 7-8 (novi uvod za knjigu *La Volonté du savoir*)

☞ "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", razgovor vodio L. Finas, *La Quinzaine littéraire*, 1-15 januar 1977, n° 247, str. 4-6.

✍ "La vie des hommes infâmes", *Les cahiers du chemin*, n° 29, 15. januar 1977, str. 12-29.

☐ "A bas la dictature du sexe", razgovor vodila Madeleine Chapsal, *L'express*, 24. januar 1977, n° 1333, str. 56-57.

✍ "Le Poster de l'ennemi public n° 1", *Le Matin*, 7. mart 1977, n° 6, str. 11 (u: J. Mesrine, *L'Instinct de mort* (Paris: Jean-Claude Lattès, 1979).

☐ "Le jeu de Michel Foucault", diskusija sa Grosrichard, Miller, Millot, et al. ± februar/mart 1977, *Ornicar*, n° 10, jul 1977, str. 62-93.

☐ "Foucault: non au sexe roi", razgovor vodio B. Henry-Levy, *Le Nouvel Observateur*, 12. mart 1977, n° 644, str. 92-103.

✍ "Les matins gris de la tolérance. Point de vue sur un film de Pasolini", *Le Monde*, 23. mart 1977, str. 24.

✍ "L'asile illimité", *Le Nouvel Observateur*, 28. mart 1977, n° 646, str. 66-67.

☐ "L'oeuil du pouvoir", razgovor vodili J. P. Barrou i M. Perrot, *Les Nouvelles Littéraires*, 55, 31. mart 1977, n° 2578, str. 6-7; takode i kao predgovor u: J. Bentham, *Le panoptique* (Paris: Belfond, 1977), str. 9-31.

✍ "La géométrie fantastique de Maxime Defert", *Les Nouvelles Littéraires*, 28. april 1977, n° 2582, str. 13.

✍ "La grande colère des faits: *Les Maîtres penseurs*, par André Glucksmann" (prikaz knjige), *Le Nouvel Observateur*, 9. maj 1977, n° 652, str. 84-86.

☐ "La folie encerclée"/"Dialogue sur l'enfermement et la répression psychiatrique"/"De la psychiatrie comme moyen d'invalider toute pensée libre", diskusija sa V. Fainberg, David Cooper, J. P. Faye i ostalima, 12. maja 1977, *Change*, oktobar 1977, n° 32-33, str. 76-110; takode i u: *La quinzaine littéraire*, 16 maj 1977, n° 265, str. 17-20.

☐ "L'angoisse de juger / débat entre Robert Badinter, Michel Foucault et Jean Laplanche", razgovor vodio C. David, *Le Nouvel Observateur*, 30. maj 1977, n° 655, str. 92-126.

✍ "Une mobilisation culturelle", *Le Nouvel Observateur*, 12. septembar 1977, n° 670, str. 49.

☐ "Pouvoir et savoir" ("Kenryoku to chi"), razgovor vodio S. Hasumi, snimljeno 13. oktobra 1977, *Umi*, decembar 1977, str. 240-256.

🕒 "About the concept of the 'Dangerous Individual' in the 19th century Legal Psychiatry", predavanje održano 24-26. oktobra na Clark Institute of Psychiatry, Toronto, *International journal of law and psychiatry*, 1978, n° 1, str. 1-18.

✍ "Va-t-on extraditer Klaus Croissant?", *Le Nouvel Observateur*, 14. novembar 1977, n° 679, str. 62-63.

☐ "Désormais la sécurité est au dessus des lois", razgovor vodio J.-P. Kauffmann, *Le Matin*, 18. novembar 1977, str. 15.

☐ "Le pouvoir, une bête magnifique" ("El poder, una bestia magnifica"), razgovor vodio M. Osorio, u: *Quadernos para el dialogo*, 19-25 novembar 1977, n° 238.

☐ "Michel Foucault: la sécurité et l'État", razgovor

BIBLIOGRAFIJA

vodio R. Lefort, *Tribune socialiste*, 24-30 novembar 1977, str. 3-4.

✉ "Lettre à quelques leaders de gauche", *Le Nouvel Observateur*, 28. novembar 1977, n° 681, str. 59.

☞ "Die Folter, das ist die Vernunft: Ein Gespräch Knut Böser mit Michel Foucault", razgovor vodio Knut Boeser; übersetzt mit Jean-René Admiral und Berthold Zilly, *Literaturmagazin*, decembar 1977, n° 8, str. 66-68.

☞ "Pouvoirs et stratégies", razgovor vodio J. Rancière, *Les révoltes logiques*, zima 1977, n° 4, str. 89-97.

✉ "Préface" (decembar 1977), u: Mireille Debard i Jean-Luc Hennig (eds), *Les juges kaki*, (Paris: Alain Moreau, 1977), str. 7-10; takođe i u: *Le Monde*, 1. decembar 1977, str. 15.

✉ "Wir fühlten uns als schmutzige species", *Der Spiegel*, 19. decembar 1977, n° 52, str. 77-78.

✉ "Le supplice de la vérité", *Chemin de Ronde*, četvrti trimestar 1977, n° 1, str. 162-163.

[1978]

☞ "Cours de l'année 1977-1978" (Sécurité, territoire et population), *Annuaire du Collège de France*, n° 78, 1978, str. 445-449.

☞ "Idéale capitale", izvodi predavanja na Collège de France od 11. januara 1978, *Libération*, 7 septembar 1989, str. 24.

✉ "Introduction by Michel Foucault" – "George Canguilhem philosopher of error", uvod za engleski

prevod knjige: Georges Canguilhem, *On the normal and the pathological* Boston: Reidel, 1978), str. IX-XX; takođe i u: *Ideology and Consciousness*, 7, jesen 1980, str. 51-62.

✉ "Eugène Sue que j'aime", prikaz knjige Eugène Sue, *Les Mysrères du peuple* (Paris: Deforges 1978), *Les Nouvelles Littéraires*, 12. januar 1978, n° 2618, str. 3.

✉ "Une érudition étourdissante", prikaz knjige Phillipe Ariès-a *L'Homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977), *Le Matin*, 20. januar 1978, str. 25.

✉ Alain Peyrefitte s'explique... et Michel Foucault lui répond", *Le Nouvel Observateur*, 23. januar 1978, n° 689, str. 25.

☞ "La 'gouvernementalité'", predavanje od 1. februara na Collège de France, *Aut-Aut*, septembar - decembar 1978, 167/168, str. 12-29.

☞ "Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici", razgovor vodio P. Pasquino, snimljeno u Parizu februara 1978, *Aut-Aut*, septembar-decembar 1978, n° 167-168, str. 3-11.

☞ "La grille politique traditionnelle", razgovor snimljen 2. marta, *Politique Hebdo*, 6. mart 1978, 303, str. 20.

✉ "Attention: danger" – "Des Hommes qui ne voulaient pas devenir des fauves", *Libération*, 22. mart 1978, str. 9.

☞ "Michel Foucault et le Zen", diskusiju snimio C. Polac 13. aprila 1978, *Umi*, avgust 1978, n° 197, str. 1-6.

☞ "La société disciplinaire en crise", predavanje od

18. aprila 1978 u Kjotu (Kyoto), *Asahi Jaanaru*, 12. maj 1978, 20 n° 19.

🕒 "Sexualité et pouvoir" ("Sei to Kenryoku"), predavanje na Univerzitetu u Tokiju (Tokyo), 20. april 1978, Gendai-shisô, jul 1978, str. 58-77.

📖 "La scène de la philosophie" ("Tetsugaku no butai"), razgovor vodio M. Watanabe 22. aprila 1978, *Sekai*, jul 1978, str. 312-332.

📖 "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", ("Sekai-ninshiki no hôhō: marx-shugi wo dô shimatsu suruka"), razgovor vodio R. Yoshimotto 25. aprila 1978, *Umi*, jul 1978, str. 302-328

📖 "Sexualité et politique" ("Sei to seiji wo Kataru"), razgovor vodili C. Nemoto i M. Watanabe 27. aprila 1978, *Asahi Jaanaru*, 12. maj 1978, n° 19, str. 15-20.

🕒 "La philosophie analytique de la politique" ("Gendai no Kenryoku wo tou"), predavanje na Asahi Kodo u Tokiju, 27. april 1978, *Asahi Jaanaru*, 2. jun 1978, str. 28-35.

📖 "La poussière et le nuage", reagovanje na članak J. Léonard-a "L'historien et le philosophe", u: Perrot, M. (red.), *L'impossible prison* (Paris: Seuil, 1980), str. 29-39.

📖 "Table ronde du 20 mai 1978", diskusija sa istoričarima (Léonard, Ewald, Revel, Perrot i ostali) u: *Surveiller et punir, L'impossible prison* (Paris: Seuil, 1980), str. 40-56.

🕒 "Que'est-ce que la critique" [Critique et Aufklärung], snimak predavanja od 27. maja 1978. u Société française de Philosophie, *Bulletin de la So-*

ciété Française de la Philosophie, LXXXIV, 1990, str. 35-63.

📖 "Développement de la diversité et de l'indépendance des individus", *Cesalu Newspaper 20e*, n° 19, maj 1978.

📖 "Présentation", u: *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (Paris: Gallimard, coll. "Les Vies parallèles", maj 1978).

📖 "Interview Michel Foucault", razgovor vodio J. Bitoux, 10. jul 1978, prerađena verzija u danskom prevodu: "Vijftien vragen van homoseksuele zijde aan Michel Foucault," u: M. Duyves, T. Maassen, *Interviews met Michel Foucault* (Utrecht: De Woelrat, 1982), str. 13-23.

📖 "Du pouvoir" razgovor vodio Pierre Boncenne, 13. jul 1978, *L'express*, 13. jul 1984, str. 56.

📖 "Le mystérieux hermaphrodite" ("Il misterioso ermafrodito"), razgovor vodio E. Guicciardi, *La Stampa*, književni dodatak, 5. august 1978, n° 30, str. 5

📖 "Du bon usage du criminel", prikaz knjige G. Perrot-a *Le pullover rouge* (Paris: Ramsay, 1978), *Le Nouvel Observateur*, 11. septembar 1978, n° 722, str. 40-42.

📖 "Taccuino Persiano L'esercito quando la terra trema", *Corriere della Sera* 20. septembar 1978, str. 1-2.

📖 "Michel Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le strutture del potere", razgovor vodio J. Bauer, *Playmen* 12. oktobar 1978, n° 10, str. 21-30.

BIBLIOGRAFIJA

- ✍ "Le chah a cent ans de retard" ("La scia ha cento anni di ritardo"), *Corriere della sera*, 1. oktobar 1978, n° 230, str. 1
- ✍ "Téhéran: la foi contre le chah" ("Téhéran: la fede contro la scia"), *Corriere della sera*, 8. oktobar 1978, n° 237, str. 11.
- ✍ "A quoi rêvent les Iraniens?", *Le Nouvel Observateur*, 16. oktobar 1978, n° 726, str. 48-49. = "Ritorno al profeta", *Corriere della sera*, 22. oktobar 1978.
- ✍ "Le citron et le lait", prikaz knjige P. Boucher-a *Le ghetto judiciaire* (Paris: Grasset, 1978), *Le Monde*, 21. oktobar 1978, str. 4.
- ✍ "Ein gewaltiges Erstaunen", *Der Spiegel*, 30. oktobar 1978, n° 44, str. 264.
- ✍ "Una rivolta con le mani nude", *Corriere della Sera*, 5. novembar 1978, str.1-2.
- ✍ "Sfida all' opositione", *Corriere della Sera*, 7. novembar 1978, str.1-2.
- ✍ "I reportages di idee", *Corriere della Sera*, 12. novembar 1978, str. 1-2.
- ✍ "Réponse à une lectrice Iranienne", *Le Nouvel Observateur*, 13. novembar 1978, n° 731, str. 26.
- ✍ "Le rivolta dell'Iran", *Corriere della Sera*, 19. novembar 1978, str. 1-2.
- ✍ "Il mitico capo della rivolta nell'Iran", *Corriere della Sera*, 26. novembar 1978, str. 1-2.
- ✉ "Lettera", *l'Unità*, 1. decembar 1978, str. 1.
- 🗨 "Conversazione con Michel Foucault", razgovor vodio Ducio Trombadore decembra 1978, *Il Con-*

tributo, IV, januar/mart 1980, n° 1, str. 23-84.

✍ "Un jour dans une classe... s'est fait un film", *L'Éducateur*, 1978, n° 51, str. 21-25.

[1979]

🗨 "Cours de l'année 1978-1979" – "Naissance de la biopolitique", *Annuaire du Collège de France*, n° 79, 1979, str. 367-372.

🗨 "La phobie de l'état", izvod iz predavanja na Collège de France od 31. januara 1979, *Libération*, 30. jun 1984, str. 21.

✍ "Préface", u: P. Bruckner, A. Krovoza, *Ennemis de l'état*, Claix 1979, str. 3-4.

🗨 "...mais à quoi servent les pétitions?" razgovor vodio P. Assouline, *Les Nouvelles Littéraires*, 1. februar 1979, n° 2672, str. 4.

✍ "Manières de justice", *Le Nouvel Observateur*, 5. februar 1979, n° 743, str. 20-21.

✍ "Una polveriera chiamata Islam", *Corriere della Sera*, 13. februar 1979, str. 1.

🗨 "Biti dobar nije dovoljno", razgovor vodila Jelena Stakić, *NIN*, n° 1467, 18. februar 1979.

🗨 "L'esprit d'un monde sans esprit", razgovor vodili Claire Brière i Pierre Blanchet u: Claire Brière, Pierre Blanchet, *Iran la révolution au nom de dieu* (Paris: Seuil, mart 1979), str. 227-241.

✍ "Réponse", *Le Matin*, 26. mart 1979, str. 15.

🗨 "La loi et la pudeur", razgovor vodili J. Danet i P. Hahn, Hocquenghem, 4. aprila 1978, *Recherches*, 1979, n° 37, str. 69-92.

✂ "Un plaisir si simple", *Le gai pied*, 1. april 1979, n° 1, str. 1 i 10.

✉ "Lettre ouverte à Mehdi Bazargan", *Le Nouvel Observateur*, 14. april 1979, n° 753, str. 46.

✂ "Pour une morale de l'inconfort", *Le Nouvel Observateur*, 23. april 1979, n° 754, str. 82-83.

✂ "Le moment de vérité", *Le Matin*, 25. april 1979, str. 20.

✂ "Vivre autrement le temps", *Le Nouvel Observateur*, 30. april 1979, n° 755, str. 88.

✂ "Inutile de se soulever?", *Le Monde*, 11. maj 1979, str. 1-2.

✂ "La stratégie du pourtour", *Le Nouvel Observateur*, 28. maj 1979, n° 759, str. 57.

🗉 "Le Nouvel Observateur et l'union delle sinistre", izvodi iz diskusije od 23. jula o J. Daniel, *L'Ere des Rupture* (Paris: Grasset, 1979), *Spirali. Giornale internazionale di cultura*, 1980, III, n° 15, str. 53-55.

🗉 "Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXI^e siècle" ("Nanmin mondai ha 21 seiku minzoku daiidô no zenchô da"), razgovor vođen sa H. Uno, *Shûkan posuto*, 17. avgust 1979, str. 34-35.

🗉 "Omnis et singulatim. Towards a criticism of 'Political Reason'", Tanner lectures an Stanford University, 10. i 16. oktobra 1979, u: *The Tanner lectures on human value, ii* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981), str. 225-254.

✉ "Lettre de Michel Foucault", u: G. Bogdanoff i l., *L'effet science-fiction* (Paris 1979), str. 35.

✂ "Foucault Examines Reason in Service of State Power", *Campus Report*, 24. oktobar 1979, 12, n° 6, str. 5-6.

🗉 "Conversation with Michel Foucault", razgovor vođen sa M. Dillon, *The three penny review*, 1, 1980, str. 4-5.

🗉 "Luttés autour des prisons", razgovor vodili F. Colcombet i ostali, pod pseudonimom L. Apert, *Esprit*, n° 1: Toujours les prisons, novembar 1979, str. 102-111.

[1980]

🗉 "Cours de l'année 1979-1980" -- "Du gouvernement des vivants", *Annuaire du Collège de France*, 80, 1979-1980, str. 449-452.

🗉 Tiposkript snimaka predavanja od 9. i 16. januara, i 13. i 20. februara.

✂ "Préface", u: R. Knobelspiess, *Q .H. S. Quartier de Haute Sécurité*, Paris 1980, str. 11-16.

✂ "Introduction", u: Michel Foucault, *Herculine Barbin* (eng. ed.), New York 1980, str. VII-XVIII.

✂ "Le vrai sexe", *Arcadie November*, 1980, 27, n° 3, str. 617 - 625.

✂ "Postface", Perrot, M. e. a., *L'impossible prison*, Paris 1980, str. 316-318;

🗉 "Toujours les prisons", diskusija sa P. Thibaud, *L'Esprit*, 1980, n° 1, str. 184-186.

🗉 "Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vernisseaux quotidiens entretien avec Michel Fou-

BIBLIOGRAFIJA

cault" razgovor vođen sa B. Sobel, u: *Cahiers du Cinéma*, februar 1980, hors série 6, str. 95-96.

☞ "Le philosophe masqué", razgovor vođen sa C. Delacampagne, *Le Monde*, 6. april 1980, str. I i XVII.

☞ "L'Imagination du XIX^e siècle" ("L'immaginazione dell'Ottocento"), *Corriere del sera*, 30. septembar 1980, n° 223, str. 3.

☞ "Roland Barthes" u: *Annuaire du Collège de France*, 80, 1980, str. 61-62.

"Sexuality and solitude", seminar sa Richard Sennetom u New York-u, novembra 1980, *London review of books*, 21. maj-3. jun 1981, str. 3-7.

☞ "Truth and Subjectivity", Howinson lectures at Berkeley, 20. i 21. oktobra, tiposkript.

☞ "Power, Moral Values, and the Intellectual", razgovor vođen sa M. Bess, izvodi u: *Daily Californian*, 10. novembar 1980, potpuna verzija u: *History of the Present*, 1988 n° 4, str. 1-2, 11-13.

☞ "Subjectivity and Truth", predavanje održano na Dartmouth College, 17. novembra 1980, *Political Theory*, maj 1993, 21 n° 2, str. 198-210.

☞ "Christianity and Confession", predavanje održano na Dartmouth College 24. novembra 1980, *Political Theory*, maj 1993, 21 n° 2, str. 210-227. (tekst ovog predavanja je uz neznatne izmene gotovo identičan sa Howinson Lectures od 20. i 21. oktobra 1980).

[1981]

☞ "Cours de l'année" – "Subjectivité et vérité", An-

nuaire du Collège de France, 81, 1981, str. 385-389.

☞ "Préface à la deuxième édition", u: J. Verges, *De la stratégie judiciaire* (Paris: Minit, 1981), str. 5-13.

☞ "De l'amitié comme mode de vie", razgovor vodili R. Ceccaty, J. Dante, J. Le Bitoux, *Le Gai Pied*, april 1981, n° 5, str. 38-39.

☞ "Le dossier 'peine de mort'", *Les Nouvelles Littéraires*, 16. april 1981, n° 2783, str. 17.

☞ "Entretien: L'intellectuel et les pouvoirs", razgovor vodili C. Ponier i P. Watte 14. maja 1981, *La Revue Nouvelle*, octobar 1984, xxx, n° 10, str. 338-345.

☞ "Interview met Michel Foucault", razgovor vodili J. Wit i J. Francois 22. maja 1981, u: *Krisis*, mart 1984, str. 47-58.

☞ "Entretien avec Michel Foucault", razgovor vođen sa A. Berten u Louvain-u maja 1981, u: *Le Genre de l'histoire. Les cahiers du G. R. I. F.*, proleće 1988, n° 37/38, str. 9-19.

☞ "Est-t-il donc important de penser?", razgovor vodio Didier Eribon, *Libération*, 30. maj 1981, str. 21.

☞ "Face aux gouvernements, les droits de l'homme", intervencija u Ženevi, jun 1981, *Libération*, 30 jun-1 jul 1984, n° 967, str. 22.

☞ "Michel Foucault: Il faut tout repenser la loi et la prison", *Libération*, 5. jul 1981, str. 2.

☞ "Lacan il 'liberatore' della psicanalisi", razgovor vodili F. Fornari i J. Nobécourt, *Corriere della sera*, 11. septembar 1981, str. 2.

☞ "Contre les peines de substitution", *Libération*,

18. septembar 1981, n° 108, str. 5

☐ "Punir est la chose la plus difficile qui soit", razgovor vođen sa A. Spire, *Témoignage chrétien*, 28. septembar 1981, n° 1942, str. 30.

☐ "The social triumph of the sexual will", razgovor vođen sa G. Barbedette 20. oktobra 1981, u: *Among men, among women. Sociological and historical recognition of homosexual arrangements*, Amsterdam 1983.

☐ "France's philosopher of power", razgovor vodili O. Burton i S. Friedrichs, *Time*, 16. novembar 1981, str. 58-59.

☐ "Converation", razgovor vodio Werner Schoetler 3. decembra 1981, snimio G. Courant, u: *Werner Schroetler*, Goethe Institut/La Cinemathèque Française, 1982, str. 39-47.

✍ "Les réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel Foucault", *Libération*, 18. decembar 1981, n° 185, str. 12

✍ "Notes sur ce qu'on lit et entend", *Le Nouvel Observateur*, 19. decembar 1981, n° 893, str. 21.

[1982]

☐ "Cours de l'année 1981-1982" – "L'herméneutique de soi", *Annuaire du Collège de France*, 82, 1982, str. 395-406.

☐ "Herméneutique du sujet", izvodi iz predavanja na Collège de France od 6. i 27. januara, 3, 10; 17. i 24. februara i 10. marta, *Concordia*, n° 12, 1988, str. 44-68.

☐ "Le premier pas de la colonisation de l'Occident" ("Rekisho heno kaiki"), razgovor vodili T. De Beaucé i C. Polak, snimljeno u Parizu, 17. januara 1982, *Chûô-Kôron*, mart 1982.

✍ "The Subject and Power", pogovor u: H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutis* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), str. 208-226; takođe i u: *Critical Inquiry*, 1982, str. 777-795.

✍ "La pensée, l'émotion", u: D. Michals, *Photographies de 1958 à 1982* (Paris: musée d'Art moderne de la ville de Paris, 1982), str. III-VII

☐ "Space, knowledge and power", razgovor vodio Paul Rabinow, *Skyline, the architecture and design review*, mart 1982, str. 16-20.

✍ "Response to Susan Sontag", *Soho News*, 2. mart 1982, str. 13.

☐ "Histoire et homosexualité", razgovor vodili J. Joecker, M. Ouerd, A. Sanzio, *Masques*, proleće 1982, n° 13, str. 14-24.

✍ "Le combat de la chasteté", *Communications*, maj 1982, n° 35, str. 15-25.

☐ "Rêver de ses plaisirs. Sur l'onirocritique d'Artemidore", predavanje održano u Grenoble-u 18. maja 1982, *Recherches sur la philosophie et le langage*, 1983, n° 3, str. 53-78; prvo poglavlje knjige *Histoire de la Sexualité III*.

☐ "Structuralism and post-structuralism. An interview with Michel Foucault", razgovor vodio G. Raulet, maj 1982, *Telos*, proleće 1983, n° 55, str. 195-211.

BIBLIOGRAFIJA

✍ "Des caresses d'hommes considérées comme un art", *Libération*, 1. jun 1982, str. 27.

🗨 "Michel Foucault", razgovor vođen sa S. Riggins-om 22. juna 1982, *Ethos* 22-1-83, n° 2 str. 4-9.

🗨 "An interview: sex, power and the politics of identity", razgovor vodili Bob Gallagher i Alexander Wilson juna 1982, *The Advocate*, 7. avgust 1984, n° 400, str. 26-30 i 58.

🗨 "Le terrorisme ici et là", razgovor vodio Didier Eribon, *Libération*, 3. septembar 1982, str. 12.

🗨 "Sexual choice, sexual act", razgovor vođen sa James O'Higgins-om, *Salmagundi*, zima 1982, n° 58-59, str. 10-24 (temat: Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics).

✍ "Lorsque l'amant part en taxi", *Gai Pied*, n° 151, 1985.

✍ "Pierre Boulez ou l'écran traversé", *Le Nouvel Observateur*, 2. oktobar 1982, n° 934, str. 95-96.

✍ *Le desordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIII^e siècle with Arlette Farge* (Paris: Collection Archives, 1982, datum izdanja oktobar 1982).

🗨 "Foucault, non aux compromis", razgovor sa Roland Surzur, *Le Gai Pied*, oktobar 1982, n° 43, str. 9.

🗨 "Michel Foucault: 'Il n'y a pas de neutralité possible'", razgovor vodili Didier Eribon i A. Lévy-Willard, *Libération*, 9-10 oktobar 1982, n° 434, str. 3.

🗨 "En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes", sa S. Signoret; razgovor vodio P. Blandet, *Le Nouvel Observateur*, 9. oktobar

1982, n° 935, str. 52.

🗨 "L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacé", razgovor vodio G. Anquetil, *Les Nouvelles Littéraires*, 14. oktobar 1982, n° 2857, str. 8-9.

🗨 "On truth, power, self. An interview with Michel Foucault", razgovor vođen sa R. Martin-om, snimljen 25. oktobra 1982, u: *Technologies of the Self*, ed. by L. Martin et al (Amhersts: University of Massachusetts Press, 1988), str. 9-15.

🗨 "Technologies of the Self", predavanje održano na Vermont University oktobra 1982, u: *Technologies of the Self*, ed. by L. Martin et. al, (Amhersts: University of Massachusetts Press, 1988), str.16-49.

🗨 "The Political technology of Individuals", predavanje na Vermont University oktobra 1982, u: *Technologies of the Self*, ed. by L. Martin et al., (Amhersts: University of Massachusetts Press, 1988), str.145-162.

✍ "L'age d'or de la lettre de cachet", prikaz knjige *Désordre de la famille* i razgovor sa Y. Hersant, *L'express*, 26. novembar 1982, n° 1638, str. 36.

✍ "19th century imagination", *Semiotext(e)*, 4, 1982, n° 2, str. 182-190.

[1983]

🗨 "Cours de l'année 1982-1983" – "Usage des plaisirs et techniques de soi", *Annuaire du Collège de France*, 83, 1983, str. 44.

🗨 "Qu'est ce que les Lumières?"/"L'art du dire vrai"

prvo predavanje na Collège de France od 5. januara 1983.

☞ "Un cours inédit", *Magazine Littéraire*, maj 1984, n° 207, str. 34-39.

☞ "Ça ne m'intéresse pas", *Le Matin*, 10. januar 1983, n° 1825, str. 27.

☞ "Des Travaux", u: Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris 1983, str. 9 (februar 1983).

☞ "What is Enlightenment?", *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), str. 32-50.

☞ "A propos des faiseurs de l'histoire", razgovor vodio Didier Eribon, *Libération*, 21. januar 1983, str. 22.

☞ "L'écriture de soi", *Corps écrit*, februar 1983, n° 5, str. 3-23.

☞ "An exchange", diskusija sa L. Stone, *New York Review of Books*, 30 n° 5, 31. mart 1983, str. 42-44.

☞ "Politics and Ethics: An interview", razgovor/diskusija sa Paul Rabinow, Charles Taylor, M. J. Jay, Richard Rorty i L. Lowenthal, april 1983, u: *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), str. 373-380.

☞ "Un système fini face à une demande infinie", razgovor vodio R. Bono, u: R. Bono, *Sécurité Sociale: l'Enjeu* (Paris: Syros, 1983), str. 39-63.

☞ "On the genealogy of ethics. An overview of work in progress", diskusija sa H. Dreyfus i P. Rabinow aprila 1983, u: H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond structuralism and Hermeneutics.*

Second edition (Chicago: University of Chicago Press, 1983), str. 229-252; kraći izvod preveden na francuski pod naslovom "Le sexe comme une morale", *Le Nouvel Observateur*, 1. jun 1984.

☞ "Foucault/Boulez. La musique contemporaine et le public", razgovor između Foucault-a i Boulez-a, *CNAC magazine*, maj-jun 1983, n° 15, str. 10-12.

☞ "La Pologne et après?", diskusija sa E. Maire, *Le Débat*, May 1983, n° 25, str. 3-34.

☞ "... ils ont déclaré... sur le pacifisme: sa nature, ses dangers, ses illusions", delovi izjave date na kongresu u Parizu 3. i 4. juna, u: *Géopolitique. Revue de l'Institut international de géopolitique*, n° 4: Un colloque international de l'I.I.G. Guerre et paix: quelle guerre? quelle paix?, jesen 1983, str. 76.

☞ "Vous êtes dangereux", *Libération*, 10. jun 1983, str. 20.

☞ "Lettre a Hervé Guibert" od 28. jula 1983, (Michel m'écrivit un vrai texte dans une lettre), *L'Autre Journal*, 10. decembar 1985, str. 5.

☞ "Archeology of a passion", pogovor engleskom prevodu knjige *Raymond Rousset*, pretnodno: razgovor sa C. Ruas-om, 15. septembar 1983, *Magazine Littéraire* n° 221 7/8 1985.

☞ "Discourse and Truth. The problematization of parrhesia" (Evanston, Illinois: Northwestern University, 1985), 6 šest predavanja na Berkeley, California, između 10. oktobra i 30. novembra, zasnovano na trakama i beleškama, danski prevod: *Parresia* (Amsterdam: Krisis, 1989).

☞ "Preface to the History of Sexuality", prva ver-

BIBLIOGRAFIJA

zija "Uvoda" ("Introduction") drugog toma *Histoire de la sexualité*, u: *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), str. 333-339.

✍ "Usage des plaisirs et techniques de soi", *Le Débat*, novembar 1983, n° 27, str. 46-72. Ovo je uz izvesne izmene poslednja verzija za "Introduction", *Histoire de la Sexualite II*.

🗨 "Qu'appelle-t-on punir?", razgovor vođen sa F. Ringelheim decembra 1983, *Revue de l'université de Bruxelles*, 1984, n° 1-3, str. 35-46.

[1984]

✍ "Foucault" (autobiografija), u: *Dictionnaire des Philosophes* (Paris: PUF, 1984) vol. I, str. 941-944, pod pseudonimumom Maurice Florence.

🗨 "L'éthique de souci de soi comme pratique de liberté", razgovor vodili R. Fornet-Betancourt i ostali 20. januara 1984, *Concordia* n° 6, 1984, str. 99-116.

✍ "Le souci de la vérité", u spomen na Phillipa Arièsa, u: *Le Nouvel Observateur*, 17. februar 1984, n° 1006, str. 74-75.

🗨 "Le style de l'histoire/Michel Foucault et Arlette Farge", dijalog između Michela Foucaulta i Arlette Farge, pitanja postavili François Dumont i Jean Paul lommi-Amunategui, *Le Matin*, 21. februar 1984, str. 20-21.

🗨 "Interview de Michel Foucault", razgovor vođen sa C. Baker, aprila 1984, *Actes*, n° 45/46, 1984, str. 3-6.

🗨 "Aux sources du plaisir" ("Alle fonti del piacere"),

razgovor vodio Alessandro Fontana, snimljeno 25. aprila 1984, skraćena verzija objavljena u: *Panorama*, 28. maj 1984, n° 945, str. 186-193; "Une esthétique de l'existence", kompletna verzija razgovora sa Fontanom od. 25. aprila, *Le Monde*, 15. jul 1984, str. xi.

🗨 "Polemics, Politics and Problemizations. An interview with Michel Foucault", razgovor vodio Paul Rabinow u maju 1984, u: *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), str. 381-390.

🗨 "Le souci de la vérité", razgovor vodio François Ewald, *Magazine Littéraire*, maj 1984, n° 207, str. 18-23.

🗨 "Michel Foucault. Pour en finir avec les mensonges", razgovor vodio Didier Eribon, maja 1984, *Le Nouvel Observateur*, 2. 06. 1985.

🗨 "Le retour de la morale", razgovor vodili G. Barbedette i A. Scala, snimljeno 29. maja 1984, *Les Nouvelles Littéraires*, 28. jun 1984, str. 37-41.

📖 *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984, izdato maja)

📖 *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984, izdato juna).

✍ "Don't cry for me Academia", izveštaj P. Horvitz-a, *The house of 'K'*, 2. avgust 1984, str. 78-81.

KRITIČKA IZDANJA:

The Foucault Reader, New York: Pantheon, 1984.

Résumé des cours 1970-1984, Paris: Julliard, 1989. (in-

tegralno izdanje rezimea svih predavanja održanih na Collège de France)

Dits et écrits vol I-IV, 1980-1988, édités par Daniel Defert et François Ewald, Paris: Gallimard, 1994. (gotovo svi tekstovi u časopisima, predgovori i pogovori knjiga, intervju i govori koji su sadržani u odeljku ORIGINALNA IZDANJA (1954-1984).

The Essential Works of Foucault 1954-1984:

Vol. I: Ethics: Subjectivity and Truth, New York: The New Press 1997.

Vol. II: Aesthetics, Method and Epistemology, New York: The New York Press, 1998.

Vol. III: Power, New York: The New Press, 2000.

PREVODI:

Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris: Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques 1964, prevod sa nemačkog.

Leo Spitzer, "Art du langage linguistique", u: Leo Spitzer, *Etudes de style*, Paris: Gallimard, 1962, prevod sa nemačkog.

RADOVI O FUKOU:

Annie Guedez – *Foucault*, Paris: Edition Universitaires, 1972.

Angele Kremer-Marietti – *Foucault*, Paris: Seghers, 1974.

Christian Jambet – *Michel Foucault éducateur*, Paris:

Grasset, 1976.

Jean Baudrillard – *Oublier Foucault*, Paris: Galilee, 1977.

Jacqueline Russ – *Histoire de la folie: Foucault*, Paris: Hatier, 1979.

François Ewald – *Anatomia e corpi politici – su Foucault*, Milano: Feltrinelli, 1979.

Alan Sheridan – *Michel Foucault, The Will to Truth*, London and New York: Tavistock, 1980.

H. L. Dreyfus, P. Rabinov – *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982. (predgovor napisao Michel Foucault).

C. C. Lemert, G. Garth – *Michel Foucault: Social Theory and Transgression*, New York: Columbia University Press, 1982.

David Couzens Hoy (ed.) – *Foucault: A Critical Reader*, Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., 1986.

Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris: Éditions du Seuil, 1989. (publié avec le concours du Centre National des Lettres; zbornik tekstova i sažetaka diskusija sa međunarodnog skupa)

Mitchell Dean – *Critical an effective histories: Foucault's methods and historical sociology*, London/ New York: Routledge, 1994.

Mark S. Cladis, (ed.) – *Durkheim and Foucault: perspectives on education and punishment*, Oxford: Durkheim Press, 1999.

BIBLIOGRAFIJA

Gavin Kendall, Gary Wickham – *Using Foucault's Methods*, London: Sage, 1999.

Samantha Ashenden, David Owen – *Foucault Contra Habermas*, London: Sage, 1999.

Adrienne S. Chambon, Allan Irving, Laura Epstein – *Reading Foucault for Social Work*, New York: Columbia University Press, 1999.

Jeremy Carrette – *Foucault and Religion*, London: Routledge, 2000.

BIOGRAFIJE:

Didier Eribon – *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris: Flammarion, 1989.

James Miller – *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon & Shuster, 1993.

Didier Eribon – *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris: Fayard, 1994.

David Macey – *The Lives of Michel Foucault: A Biography*, Random House, 1994.

Barry Smart – *Michel Foucault (Routledge Key Sociologists S.)*, London: Routledge.

NA SRPSKO-HRVATSKOM JEZIKU:

📖 "Odgovor na jedno pitanje", *Kritika*, br. 4, 1970, Zagreb (prevod razgovora: *Réponse à une question*)

📖 *Riječi i stvari: arheologija humanističkih nauka*, Beograd: Nolit, 1971. (Biblioteka "Sazvežđa"; pre-

vod dela: *Les mots et les choses*; sa francuskog preveo Nikola Kovač; autor predgovora Sreten Marić)

✍️ *Poredak govora, Pregled*, oktobar 1971, Sarajevo (prevod dela: *L'ordre du discours*; sa francuskog prevela Eleonora Prohić).

✍️ "Intelektualci i moć", *Književna reč*, god. 1, br. 2, maj 1972.

✍️ "Uvod u arheologiju znanja", u: *Delo, Marksizam, Strukturalizam*, zbornik časopisa *Delo*, Beograd, 1974. (prevod uvodnog poglavlja dela: *L'Archeologie du savoir*; sa francuskog preveo Milan Komnenić)

✍️ "Šta je autor?", *Izraz*, br. 11-12, 1975, Sarajevo (prevod članka: *Qu'est-ce qu'un auteur?*; sa francuskog prevela Eleonora Prohić)

🗨️ "Dodirna točka – točka trenja" (razgovor vodio Jean-Louis Ezineom), *Oklo*, 1-15. 5, 1975, Zagreb

✍️ "Stulifera Navis", *Kultura*, 1978, 40, 8-32. (sa francuskog prevela Jelena Stakić)

📖 *Istorija seksualnosti. [knj. 1], Volja za znanjem*, Beograd: Prosveta, 1978. (Biblioteka "Erotikon"; prevod dela: *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité, tom I*; sa francuskog prevela Jelena Stakić; drugo izdanje 1982)

🗨️ "Biti dobar nije dovoljno" (razgovor vodila Jelena Stakić), *NIN*, br. 1467, 18. 02. 1979.

✍️ "Veliki strah", *Polja*, 25, 244-245 (juni-juli 1979), str. 18-21. (sa francuskog prevela Jelena Stakić)

✍️ "Sveobuhvatne i stroge ustanove", *Gordogan*, br. 2-3, 1979, Zagreb, str. 92-117.

✍ "Ludilo, odsustvo dela", *Delo*, god. 25, knj. 25, br. 10 (1979), str. 45-54. (sa francuskog preveo Jovica Ačin)

📖 *Istorija ludila u doba klasicizma*, Beograd: Nolit, 1980. (biblioteka "Sazvežđa"; prevod drugog izdanja dela: *Histoire de la folie à l'âge classique*; sa francuskog prevela Jelena Stakić)

✍ *Ovo nije lula*, "Plastički znak", Rijeka, 1981. (prevod dela: *Ceci n'est pas une pipe*)

✍ "Intelektualci i vlast", *Književna reč*, br. 208, 1983, str. 4.

✍ "Sredstva valjane dresure", *Delo*, br. 11-12 (1983), str. 21-46; sa francuskog preveo Veljko Nikitović.

🗨 "Strukturalizam i poststrukturalizam" (razgovor vodio Žerar Role), *Treći program*, br. 60, zima 1984, str. 152-176. (prevod razgovora *Structuralism and post-structuralism. An interview with Michel Foucault*; sa engleskog prevela Borislava Šašić)

✍ "Uvod u prestup", *Treći program*, br. 72, zima 1987, str. 298-305. (nepotpun prevod članka: *Préface à la transgression*, sa francuskog prevela Ana Moralić).

📖 *Istorija seksualnosti: korišćenje ljubavnih uživanja*, Beograd: Prosveta, 1988. (Biblioteka "Frotikon"; prevod dela: *L'Usage des plaisirs, Histoire de la sexualité, tom II*; sa francuskog prevela Ana Jovanović-Kralj)

📖 *Istorija seksualnosti: staranje o sebi*, Beograd: Prosveta, 1988. (Biblioteka "Erotikon"; prevod dela: *Le souci de soi, Histoire de la sexualité, tom III*; sa francuskog preveo Branko Jelić)

✍ "Protivrečnosti", *Treći program*, br. 77/78 (1988), str. 324-331. (sa francuskog prevela Ana Moralić)

📖 *Predavanja (kratak sadržaj): 1970-1982*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1990. (Biblioteka "Svetovi"; prevod dela: *Résumé des cours*; sa francuskog prevela Frida Filipović)

✍ "Mesta", *Delo*, Vol. XXXVI, n° 5-6-7, maj-jul 1990, str. 277-286. (prevod teksta: *Des espaces autres*; sa francuskog prevela Jasmina Miličević)

🗨 "Od svetlosti / sjaja rata ka rođenju istorije", *Ovdje*, god. XXIV, br. 284-285 (avgust-septembar 1992). (prevod članka: *Vom Lich des Krieges zur Geburt der Geschichte*; sa nemačkog prevela Branka Rajlić)

🗨 "Od svetlosti rata do rođenja istorije" (2), *Ovdje*, god. XXIV, br. 286 (oktobar 1992). (prevod članka: *Vom Lich des Krieges zur Geburt der Geschichte*; sa nemačkog prevela Branka Rajlić)

✍ "Nadzirati i kazniti (I)", *Theoria*, god. 37, br. 4 (1994), str. 37-72. (prevod poglavlja dela: *Surveiller et punir*; sa francuskog prevela Ana Jovanović)

✍ "Niče, genealogija, istorija", *Theoria*, god. 38, br. 1 (1995), str. 79-96. (prevod članka: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*; sa francuskog preveo Ivan Milenković)

✍ "Panoptizam", *Theoria*, god. 38, br. 1 (1995), str. 53-78. (prevod poglavlja dela: *Surveiller et punir*; sa francuskog prevela Ana Jovanović)

🗨 "Igre moći" (razgovor vodio Ž. Ž. Brošje), *Theoria*, god. 38, br. 1 (1995), str. 97-108. (sa francuskog preveli Ivan Milenković i Miroslav Milenković)

BIBLIOGRAFIJA

☞ "Šta je prosvetiteljstvo", *Treći program*, br. 102 (1995), str. 232-244. (sa francuskog preveo Ivan Milenković)

☞ "Karike vlasti", *Treći program*, br. 105/104 (1995), str. 51-54. (deo predavanja održanog na Baiji, Brazil, 1976; sa francuskog prevela Frida Filipović)

☞ "Nadzirati i kažnjavati. Rođenje zatvora: telo osuđenika", *Raška*, god. 26, sv. 29 (1996), str. 76-94. (prevod poglavlja dela: *Surveiller et punir*; sa francuskog prevela Ana Jovanović)

☞ "Sablazan mučenja", *Krovovi*, god. 10, br. 36/37/38 (1996), str. 41-48. (sa francuskog preveo Miodrag Radović)

☞ "Svevidljivost", *Stvaranje*, god. 51, br. 8/12 (1996), str. 960-989. (sa francuskog preveo Miodrag Radović)

☞ "Zatvorski arhipelag", *Letopis Matice srpske*, 1996, str. 273-287. (prevod poglavlja dela: *Surveiller et punir*; sa francuskog preveo Miodrag Radović)

☞ *Nadzirati i kažnjavati: nastanak zatvora*; Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1997. (Biblioteka "Theoria"; prevod dela: *Surveiller et punir*; sa francuskog prevela Ana A. Jovanović)

☞ *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*, Beograd: Prosveta, 1997. (Biblioteka "Lavirint"; prevod dela: *Surveiller et punir*; sa francuskog prevela Ana A. Jovanović)

☞ *Arheologija znanja*, Beograd: Plato / Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998. (Biblioteka "Na tragu"; prevod

dela: *L'Archeologie du savoir*; sa francuskog preveo Mladen Kozomara)

☞ "Uvod u prestup", *Reč*, god. 5, br. 45 (1998), str. 62-72. (prevod članka *Préface à la transgression*; sa francuskog prevela Dragana Starčević)

☞ *Treba braniti društvo: predavanja na Kolež de Fransu iz 1976. godine*, Novi Sad: Svetovi, 1998. (Biblioteka "Svetovi"; prevod dela: *Il faut défendre la société*; sa francuskog preveo Pavle Sekeruš; autori predgovora i sažetka Fransoa Evald i Alesandro Fontana; autori pogovora Alesandro Fontana i Mauro Bertani)

☞ "Seksualni izbor, seksualni čin: Fuko i homoseksualnost" (razgovor vodio Džejms O'Higgins), *Ženske studije*, br. 13 (2000), str. 56-71. (sa engleskog prevela Branka Arsić)

☞ "Opasna individua", *Ženske studije*, br. 13 (2000), str. 7-29. (sa engleskog prevela Tatjana Popović)

☞ "Minimalističko sopstvo" (razgovor vodio Stiven Rigins), *Ženske studije*, br. 13 (2000), str. 37-49. (sa engleskog prevela Tatjana Popović)

☞ "Maskirani filozof" (razgovor vodio Kristijan Delakampanj), *Ženske studije*, br. 13 (2000), str. 30-36. (prevod engleskog prevoda razgovora *Le philosophe masqué*; sa engleskog prevela Tatjana Popović)

☞ "Estetika postojanja" (razgovor vodio Alesandro Fontana), *Ženske studije*, br. 13 (2000), str. 50-55. (sa engleskog prevela Tatjana Popović)

☞ "Priateljstvo kao način života" (razgovor vodili R. de Sekati, Ž. Dane, Ž. Le Bituz), *Ženske studije*, br. 13 (2000), str. 72-76. (sa engleskog prevela Tatjana Popović)

✍ "Ka kritici političkog uma", *Nova Srpska Politička Misao*, Vol. VII, n° 1-2, 2000, str. 241-252. prevod članka: *Vers une critique la raison politique*; sa francuskog preveo Ivan Milenković)

✍ "Politička tehnologija individua", *Nova Srpska Politička Misao*, Vol. VII, n° 1-2, 2000, str. 253-266. (prevod članka: *La techologique des individus*; sa francuskog preveo Ivan Milenković).

📖 *Nenormalni, predavanja na Kolež de Fransu, godina 1974-1975*, Novi Sad: Svetovi, 2002. (Biblioteka "Svetovi"; prevod dela: *Les anormaux*; sa francuskog prevela Milica Kozić; autori predgovora i sažetka Fransoa Evald i Alesandro Fontana; autori pogovora Alesandro Fontana i Mauro Bertani)

📖 *Hermeneutika subjekta: predavanja na Kolež de Fransu (1981-1982. godine)*, Svetovi, Novi Sad, 2003. (Biblioteka "Svetovi"; prevod dela: *L'herméneutique du sujet*; sa francuskog preveli Milica Kozić i Branko Rakić; urednik Frederik Gro; autori dodatnog teksta Fransoa Evald, Alesandro Fontana i Frederik Gro.

✍ "Šta je prosvetiteljstvo?", u: Imanuel Kant, Mišel Fuko, Jirgen Habermas: *O prosvetčenosti*, Kulturno-prosvetna zajednica Vojvodine, Društvo za proučavanje XVIII veka, Novi Sad, 2002. (Bibliotheca "Dosetiana", lib. 1; prevod članka "Qu'est-ce que les Lumierès?": sa francuskog preveo Vladimir Kapor; autori dodatnog teksta Julijana Beli-Genc, Nikola Grdinić)

✍ "Moć i norma", u: *Zlatna greda*, god. 4, br. 36 (oktobar 2004), str. 5-7; sa francuskog preveo Dejan Aničić.

RADOVI O FUKOU NA SRPSKO-HRVATSKOM JEZIKU:

Vojislav Stojanović – "Mišel Fuko, Riječi i stvari", *Filozofija*, br. 4, 1971.

Ljiljana Jovičić – "O strukturalizmu u Francuskoj", *Ideje*, br. 1-2, 1972.

Milan Marić – "Ludilu u susret", *Teka*, br. 3, leto-jesen 1973.

Nikola Milošević – "Mišel Fuko i Oswald Špengler", *Izraz*, god. XIX, br. 11-12, 1975, Sarajevo.

D. K. – "Knjiga koja potresa vlast", *Politika*, 17. 03. 1977.

Dušan Gamser – "Seksualnost i vlast", *Ideje*, god. IX, br. 6, 1978, str. 200-205.

Jadran Zalokar – "Ljudski susret", *Oko*, 2 – 16. 10. 1980.

Matjaž Potrč – "Istorija ludila i osnove klinike", *Književna reč*, 25. 12. 1981.

Milutin Stanisavac – "Ludilo u doba struktura", *Politika*, 27. 06. 1981.

"Nedokučivi Mišel Fuko" – *NIN*, 21. 02. 1982. (preuzeto iz časopisa *Time*)

Ivan Vejvoda – "Michel Foucault, 'specifičan' intelektualac", *Theoria*, br. 1-2, 1984, str. 111-114.

Mladen Kozomara – "Arheološka kritika istorijske svesti", *Theoria*, 1-2, 1984, str. 115-128. (kasnije preštampano pod istim naslovom u: *Nedogled Ikarije*, priredio Marko Nedeljković, Kragujevac: „Nikola Nikolić“, 2000, str. 225-233; takođe uvršteno

BIBLIOGRAFIJA

u knjigu: Mladen Kozomara, *Govor i subjektivnost*).

Mladen Kozomara – "Fukoova analitika diskursa", *Treći program*, br. 63, jesen 1984, str. 125-156.

Rada Iveković – "Michel Foucault, Histoire de la sexualite", *Filozofska istraživanja*, god. 6, sv. 1, 1986, str. 246-249. (prikaz knjige).

Aksel Honet – "Fukoova teorija društva: ukidanje dijalektike prosvetiteljstva sa stanovišta teorije sistema", *Treći program*, br. 70, leto 1986, Beograd, str. 330-353. (prevod odeljka iz knjige: *Kritik der Macht*; sa nemačkog prevela Gordana Jovanović)

Žan Bodrijar – "Zaboraviti Fukoa", *Treći program*, br. 70, leto 1986, Beograd, str. 316-330. (prevod dela: *Oublier Foucault*, str. 2-66; sa francuskog prevela Frida Filipović)

Žorž Kangilem – "Smrt čovjeka ili zamor cogita?", *Treći program*, br. 70, leto 1986, Beograd, str. 366-280. (prevod članka: *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?*; sa francuskog prevela Kika Ćurović)

Dominik Lekur – "Znanje i ideologija", *Treći program*, br. 70, leto 1986, Beograd, str. 354-365. (prevod odeljka iz knjige: *Pour une critique de l'épistémologie*; sa francuskog prevela Frida Filipović).

Filip Veno – "Istorije..." *Treći program*, Beograd, br. 70, leto 1986, str. 303-315. (prevod članka: *Histoires de...*; sa francuskog prevela Frida Filipović)

Fransoa Dagonje – "Arheologija ili istorija medicine", *Treći program*, br. 70, leto 1986, Beograd, str. 381-384. (prevod članka: *Archéologie ou histoire de la médecine*; prevela sa francuskog prevela Frida Filipović).

Jirgen Habermas – "Strelom u srce sadašnjosti (uz Fukoovo predavanje o Kantovom spisu *Šta je prosvetćenost*)", *Treći program*, br. 70, leto 1986, Beograd, str. 298-303. (prevod dela: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, str. 126-131; prevela s nemačkog Vera Vratuša-Žunjić)

Milorad Belančić – "Granična pitanja Fukoove arheologije", br. 70, leto 1986, *Treći program*, Beograd, str. 291-298.

Mojmir Križanić – "Teorija totalitarizma, Michel Foucault i razumevanje društvenih sistema sovjetskog tipa", *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu*, br. 26, 1989, str. 287-299.

Žil Delez – *Fuko*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989. (prevod dela: *Foucault*; sa francuskog prevela Svetlana Stojanović)

Džon Vejtman – "O nerazumevanju Mišela Fukoa", *Književnost*, god. 45, knj. 90, br. 11812, 1990, str. 2132-2149.

Eg. E. Berns, Luk Jurisen – "Diskurs, moć i ekonomija: slučaj Michela Foucaulta", *Filozofska istraživanja*, Vol. 10, br. 3 za 1990, str. 777-796.

Aleksandar Nogo – "Mišel Fuko: Predavanja (kratak sadržaj 1970-1982); Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990. g." (prikaz knjige), *Polja*, br. 377-378, juli-avgust 1990, str. 305.

Vladimir Milisavljević – "Fukoova analitika moći", *Gledišta*, br. 5-6/1991, str. 132-149.

Novica Milić – "Čitanje pratilja, M. Fuko i D. Velaskes", *Delo*, god. 38, knj. 38, br. 1/2 (1992), str. 221-238.

Mladen Kozomara - "Arheologija i genealogija znanja: zapleti jedne istorijske kritike uma", *Filozofski godišnjak*, br. 5, 1992, str. 5-29.

Aleksandar Molnar - "Nadziranje i kažnjavanje u epohi Moderne: Foucaultove aporije moći", *Theoria*, Vol. XXXVII, br. 4 (decembar 1994), str. 73-106.

Zoran Janković - "Genealogija modernog individua", *Theoria, Mo*. XXXVII, br. 4 (decembar 1994), str. 107-122.

Mladen Kozomara - "Subjektivnost i moć", *Treći program*, br. 101, zima 1995. (kasnije uvršteno u knjigu pod istim naslovom)

Nenad Daković - "Mišel Fuko: Nadzirati i kažnjavati, Beograd, 1997", *Politika*, 09.08.1997, str. 24.

Nenad Daković - "Mišel Fuko: Nadzirati i kažnjavati, Beograd, 1997", *NIN*, 09.10.1997, str. 40-41.

Mladen Kozomara - *Govor i subjektivnost. Na rubovima arheologije znanja*, Beograd: Plato, 1998. (Biblioteka "Na tragu")

Nenad Daković - "Novi Arhivar", *NIN*, 07. 10. 1999, str. 37-38.

Branko Romčević - "Disciplina bez palice" (prikaz knjige: *Nadzirati i kažnjavati*), *Reč*, jul/avgust 1998, br. 47.

Mladen Kozomara - *Subjektivnost i moć*, Beograd: Plato, 2001. (Biblioteka "Na tragu")

Ivan Milenković - "Biopolitika kao način depolitizacije (Hana Arent, Mišel Fuko, Đorđo Agamben)", *Colloquium 330*, predavanje i diskusija na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju od 20. 11.

2002. (neobjavljeno).

"Reč o delu: Filozofija - Mišel Fuko", *Vreme*, br. 663, 18. septembar 2003.

Nenad Daković - "Fukoov preokret" (prikaz knjige: Mišel Fuko: *Hermeneutika subjekta*), *NIN*, 22.01.04.

Ivan Kolarić - "Dve decenije od smrti Mišela Fukoa: Mišel Fuko (1929-1984)", *Misao*, jul-avgust 2004, str. 36.

BIBLIOGRAFIJE:

Ivan Vejvoda, Mladen Kozomara - "Bibliografija Michela Foucaulta", *Theoria*, 1-2/1984, str. 129-142.

Jacques Lagrange - "Complement bibliographique", u: *D/ŕs etecrits 1980-1988 vol. IV*, edites par D. Defert & F. Ewald, Paris: Gallimard, 1994, str. 829-838.

Machiel Karskens - Michel Foucault - bibliographies, u: <http://foucault.info/foucault/bibliography.html>

BELEŠKE

BELEŠKA O AUTORIMA

Etienne Balibar (1942 - Avalion, France) [Filozofi društveni teoretičar. Početak naučne karijere obeležen saradnjom sa Lujem Altiserom, sa kojim objavljuje *Čitati Kapital*, 1965. 1965-1967 asistent na Univerzitetu u Alžiru. Doktorat iz filozofije na Univerzitetu Nimegue, Holandija. Trenutno profesor političke filozofije na Univerzitetu Pariz X, Nanterre, i na Univerzitetu Kalifornija, Irvine. Oblasti naučnog rada: kritička društvena teorija, marksizam, socijalna filozofija, strukturalizam. Knjige: *Lire le Capital*, Paris: Editions Maspero, 1965. (sa Lujem Altiserom; *Kako čitati Kapital*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, 1975); *Cinq Etudes du materialisme historique*, Paris: La Decouverte, 1974; *Sur la dictature du proletariat*, Paris: Editions Maspero, 1976; *Spinoza et la politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1985; *Race, nation, classe. Les identites ambiguës*, Paris: La Decouverte, 1988 (sa Imanuelom Valerstinom); *Berits pour Althusser*, Paris: La Decouverte, 1991; *Les frontieres de la demoeratie*, Paris: La Decouverte, 1992; *La Philosophie de Marx*, Paris: La Decouverte, 1993; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et apres Marx*, Paris: Galilee, 1997; *Nous, citoyens d'Europe: les frontieres, l'Etat, le peuple*, Paris: La Decouverte, 2001 (*Mi, građani Evrope?: granice, država, narod*, Beograd: Beogradski krug, 2003); *Droit de Cite. Culture et politique en demoeratie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

Georges Canguilhem (1904 Castelnaudary, France - 1995 France) | Filozof, lekar, epistemolog i istoričar nauke. Završio *Ecole Normale Superieure*. 1936. upisuje studije medicine na Univerzitetu u Tuluzu. Doktorirao filozofiju na Univerzitetu u Strazburu (1943), na problemu normalizacije u medicini. Tokom Drugog svetskog rata aktivan u Pokretu otpora; u istom periodu radi kao lekar. Od 1948. do 1955. predavač na *College de France*, potom profesor istorije filozofije nauke na Sorboni, do penzije 1971. Od 1971. na čelu *Instituta za istoriju nauka i tehnike* Univerziteta u Parizu (*Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques*). Oblasti naučnog bavljenja: istorija i epistemologija medicine i biologije, naučnotehnički aspekti znanja. Razvio koncept epistemološkog reza Gastona Bašlara, eksplicitno ga primenivši u oblasti medicinskih i bioloških nauka; ukazao na značaj greške u naučnoistraživačkom radu i rastu naučnog znanja. Knjige: *Essai sur quelques problemes concernant le normal et le pathologique*, 1943 (preštampano i prošireno pod naslovom: *Le normal et le pathologique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1966); *La connaissance de la vie*, Paris : Hachette, 1952; *La formation du concept de reflexe aux XVII^e et XVIII^e siecles*, Paris: Presses Universitaires de France, 1955; *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, 1968; *Ideologie et rationalite dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris: Vrin, 1977.

Mitchell Dean | Australijski filozof i sociolog. Doktorirao filozofiju (1988) na Univerzitetu u Novom Južnom Velsu, Australija. Trenutno dekan na Fakultetu za Društvo, kulturu, medije i filozofiju na Macquarie Univerzitetu, Sidnej. Oblasti naučnog rada: društvenopolitička teorija sa posebnim osvrtom na probleme suvereniteta, biopolitike i vladavine; problemi liberalnog autoritarizma, genealogija rata, mira i moći. Knjige: *The Constitution of Poverty: toward a genealogy of liberal governance*, London and New York: Routledge, 1991; *Critical and Effective Histories: Foucault's methods and Historical Sociology*, London and New York: Routledge, 1994; *Governmentality: power and rule in modern society*, London and Beverly Hills: Sage, 1999; *Governing Societies*, Open University Press (u štampi). Priredio: *Governing Australia: studies in contemporary rationalities of government*, Reshaping Australian Institutions series, Cambridge University Press, 1998. (sa Barry Hindesom).

Didier Eribon | Filozof, istoričar ideja, biografi publicista. Gostujući profesor na Univerzitetu u Berkliju; ko-rukovodilac seminara "Sociologija homoseksualnosti" na *Visokoj školi za društvene nauke {TEcole des hautes etudes en sciences sociales}* u Parizu. Uglavnom poznat po biografijama i knjigama razgovora. Poslednjih godina bavi se pitanjima homoseksualizma. Biografske i publicističke knjige: *De pres et de loin*, editions Odile Jacob, 1988. (*Izbliza i izdaleka /razgovori sa Klodom Levi-Strosom/*, Sarajevo: Svjetlost, 1989); *Michel Foucault: 1926-2004*, Paris: Flammarion, 1989; *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris: Fayard, 1994; *Faut-il bruler Dumezil?: Mythologie, science et politique*, Paris: Flammarion, 1992. Ostali radovi: *Reflexions sur la question gay*, Paris: Fayard, 1999; *Papiers d'identite, interventions sur la question gay*, Paris: Fayard, 2000; *Une morale du minoritaire. Variations sur le theme de Jean Genet*, Paris: Fayard, 2001; *Heresies. Essais sur la theorie de la sexualite*, Paris: Fayard, 2003; *Echapperä la psychanalyse, 2005. Priredio: Dictionnaire des cultures Gays et Lesbiennes*, Paris: Larousse, 2003.

Michel Foucault (1926 Poitiers, France - 1884 Paris, France) | Biografski podaci i potpuna bibliografija na stranicama ove *Hrestomatije*.

Ian Hacking (1936 - Vancouver, Canada) | Filozof, profesor na Univerzitetu u Torontu od 1982. godine. Magistrirao (1958) i doktorirao (1962) na Kembridžu. Od 2005. profesor filozofije i istorije nauke na *College de France*. Oblasti naučnog rada i interesovanja: filozofija i istorija nauke, filozofija jezika, filozofija matematike, filozofski aspekti poremećaja ličnosti. Knjige: *The Logic of Statistical Inference*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965; *The Emergence of Probability*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; *The Taming of Chance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton: Princeton University Press, 1995; *Mad Travellers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illness*, Harvard University Press, 1998; *The Social Construction of What?*, Harvard

University Press, 1999; *An Introduction to Probability and Inductive Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001; *Historical Ontology*, Harvard University Press, 2002. Priredio: *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, 1981.

Stephen Katz | Sociolog, profesor sociologije na Trent Univerzitetu, Peterborough, Ontario. Doktorirao na Jork Univerzitetu. Oblasti naučnog rada: gerontologija, sociologija tela, istorija društvenih nauka, društvena teorija, neoliberalizam. Njegovi teorijski stavovi formirani su pod uticajem Altisera, Fukoa i Burdijea. Knjige: *Marxism, Africa and Social Class: A Critique of Relevant Theories*, Centre for Developing-Area Studies, McGill University, 1980; *Disciplining Old Age: Essays on the Formation of Gerontological Knowledge*, The University Press of Virginia, 1996.

Dušan Marinković (1968 - Novi Sad, Srbija) | Sociolog, diplomirao, magistrirao i doktorirao na Odseku za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu; od 2003. godine docent na istom odseku na predmetu Sociološke teorije. Oblasti interesovanja: sociologija znanja, sociologija nauke, socijalni konstrukcionizam. Osnivač i glavni i odgovorni urednik *Žurnala za sociologiju*. Osnivač i član Vojvođanske sociološke asocijacije. Knjige: *Refleksivna sociologija Alvina Guldnera*, Novi Sad: Visio mundi academic press, 2003; *Uvod u sociologiju*, Novi Sad, 2004. (sa Milanom Tripkovićem); *Konstrukcija društvene realnosti u sociologiju* (u štampi).

Pavle Milenković (1964 - Prokuplje, Srbija) | Sociolog, diplomirao i magistrirao na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Doktorand na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Od 1995. asistent na Katedri za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu. 1999-2000 predavač na Baptističkom teološkom fakultetu u Novom Sadu. Oblasti naučnog bavljenja: metodologija i epistemologija društvenih nauka, opšta sociologija, istorijska sociologija. Takođe se bavi književnim i esejističkim radom. Knjige: *Intimna proza*, Niš: Gradina, 1997; *Škola Anala. Oglеди o sociološkoj istoriografiji*, Novi Sad: Stylos, 2004. Priredio: *Istorijska sociologija* (sociološka hrestomatija, u štampi).

Jacques-Alain Miller (1944 - Chateauroux, France) j Psihoanalitičar, jedan od najvernijih učenika i nastavljača Žaka Lakana; Lakanov zet. Završio *Ecole Normale Supérieure* u Parizu. Učestvovao u nastanku *Ecole freudienne de Paris* (1964) koju je osnovao Lakan. Od 1974. direktor Odseka za psihoanalizu na Univerzitetu Vinsen, Pariz VIII, preimenovanog, zahvaljujući njemu, u *Ecole de la cause freudienne*. Pokretač časopisa *Ornicar?* za oblast psihoanalize (1975). Osnivač svetske asocijacije psihoanalitičara (1992). Oblasti naučnog bavljenja: lakanovska psihoanaliza. Knjige: *Lettres à l'opinion éclairée*, Paris: Seuil, 2002; *Le Neveu de Lacan. Satire*, Verdier, 2003; *Qui sont vos psychanalystes?; Un debut dans la vie*. Priredio veliki broj Lakanovih predavanja i spisa.

M. R. M. Parrott (1966 - Fairhope, USA) | Pisac, dizajner i fotograf. Piše oglede iz filozofije, sa posebnim osvrtom na Kanta, Fukoa i Deleza. U književnim radovima i poeziji vezuje se za Virdžiniju Vulf, Stajnbeka i Hemingveja. Knjige: *An Opening Lyric*, 1990; *Another Generation Cometh*, 1994; *The Generation of X*, 1995; *The Ethos of Modernity*, Rimric Press, 1996; *The Empiricism of Subjectivity*, 1997; *To Lie Within the Moment*, Rimric Press, 1998; *The Pure Critique of Reason*, 1999; *Synthetic A Priori*, 1999; *A Bartered Tide*, 2000; *Timeless: Book I*, Rimric Press, 2003; *Dynamism: Volume I: Force*, Rimric Press, 2004.

Edward W. Said (1935 Jerusalem - 2003 New York, USA) | Pisac, književni kritičar i teoretičar, pijanista i muzikolog. Odrastao u Kairu, studirao u Sjedinjenim Američkim Državama. Magistrirao (1960) i doktorirao (1964) na Harvardu. Od 1963. godine profesor engleske i uporedne književnosti na Kolumbija Univerzitetu. Gostujući profesor na univerzitetima u Harvardu, Jejlju, Torontu, i na Univerzitetu Džon Hopkins. Na poziv Pjera Burdijea održao seriju predavanja na *College de France*. Kolumnista u listovima *Al-Hayat* i *Al-Ahram*, muzički kritičar za *The Nation*. Sa pijanistom i dirigentom Danielom Barenboimom učestvovao na produkciji Betovenove opere *Fidelio*, za koju je preveo libreto na engleski; rukovodio muzičkom radionicom za izraelske i palestinske studente. Aktivan u rešavanju Palestinskog pitanja. Knjige: *Intention and Method*, New York: Basic Books, 1975; *Orientalism*, 1978 (*Orijentalizam*, Beograd: XX vek, 2000); *The Question of Palestine*, New York: Times Books, 1979; *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, New York: Pantheon; London: Routledge & Kegan Paul, 1981; *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983; *After the Last Sky: Palestinian Lives*, New York: Pantheon; London: Faber, 1986; *Musical Elaborations*, New York: Columbia University Press, 1991; *Culture and Imperialism*, New York: Knopf/Random House, 1993 (*Kultura i imperijalizam*, Beograd: Beogradski krug, 2002); *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*, New York: Pantheon Books, 1994; *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, New York: Pantheon Books, 1994; *Peace and Its Discontents: Essays on Palestine and the Middle East Peace Process*, New York: Vintage, 1995; *Out of Place: A Memoir*, New York: Knopf, 1999; *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

Lois Shawver | Klinički psiholog, terapeut i psihoanalitičar. Doktorirala iz oblasti kliničke psihologije. Oblasti naučnog bavljenja: seksualnost, porodična psihoterapija, postmoderna reinterpetacija istorije psihologije, interpretacije pojedinih pisaca (Vitgeštajn, Fuko). Njene aktivnosti uglavnom se svode na diskusionu razmenu i edukaciju putem Internet mreže. Knjige: *And the Flag Was Still There: Straight People, Gay People and Sexuality in the U.S. Military*, Haworth Press, 1995.

Dušan Stojnov (1957 - Beograd, Srbija) | Psiholog i psihoterapeut. Diplomirao, magistrirao i doktorirao na Odeljenju za psihologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; na istom fakultetu trenutno u statusu vanrednog profesora. Specijalizirao konstruktivističku psihoterapiju u *Centru za psihologiju ličnih kon-*

strukata u Londonu. Predavač na *Institutu za Geštalt psihoterapiju* na Malti i na *Institutu za konstruktivističku psihoterapiju* u Padovi. Osnivač i predsednik *Udruženja konstruktivista Srbije*. Oblasti naučnog bavljenja: konstruktivistička psihologija i konstruktivistička psihoterapija. Knjige: *Psihologija ličnih konstrukata: uvod u teoriju i terapiju*, Beograd: Zepter BookWorld, 2003; Priredio: *Psihoterapije*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2000.

Paul Veyne (1930 - Aix-en-Provence, France) | Istoričar i epistemolog. 1957-1965 asistent na Sorboni, potom profesor na Univerzitetu u Provansi, Fakultet za književnost u Eksu (d'Aix). Od 1975. do 1998. predavač na *College de France*, na predmetu Istorija Rima; od 1999. u statusu honorarnog profesora. Oblasti naučnog bavljenja: istorija antičkog Rima, epistemologija, sociološka istorija, istorija mentaliteta. Knjige: *Comment on écrit l'histoire: essai d'epistemologie*, Paris: Le Seuil, 1971/1978; *Le pain et le cirque*, Paris: Le Seuil, 1976; *L'inventaire des differences*, Paris: Le Seuil, 1976; *Les Grecs ont-ils eue a leurs mythes?* Paris: Le Seuil, 1983 (*Do li su Grci verovali u svoje mitove?*, Novi Sad: Svetovi); *L'elejgie erotique romaine*, Paris: Le Seuil, 1983; *Histoire de la vie privée*, vol. I, Paris: Le Seuil, 1987; *Rene Char en ses poemes*, Paris: Gallimard, 1990; *La societe romaine*, Paris: Le Seuil, 1991.

BELEŠKA O TEKSTOVIMA

SPISI:

"Mišljenje spoljašnjosti" ("La pensee du dehors", *Critique*, n° 229, juin 1966, str. 523-546; sa francuskog preveo Vladimir Milisavljević).

"Druga mesta", ("Des espaces autres", *Architecture, Mouvement, Continuite*, n° 5, octobre 1984, str. 46-49; sa francuskog preveo Pavle Milenković).

"Poredak govora" (*L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971; prethodno objavljeno u: *Pregled*, oktobar 1971, Sarajevo; sa francuskog prevela Eleonora Prohić).

"Ubistva o kojima se priča" (Les meurtres qu'on raconte", u: *Moi, Pierre Riviere, ayantegorgemamere, masoeur etmon frere. Un cas de parricide au XIX^e siecle. Presente par Michel Foucault*, Paris: Gallimard, 1973, str. 265-275; sa francuskog prevela Vanja Manić).

RAZGOVORI:

"0 načinima pisanja istorije" ("Sur ^ í β ç o ^ d'ecrire l'histoire'Ventretien avec R. Bellour/", *Les lettresfrangaises*, n° 1187, 15-21 1967, str. 6-9; sa francuskog preveo Ivan Milenković).

"Polemike, politika i problematizacije" ("Polemics, Politcs and Problematizations", u: Paul Rabinow /ed./, *Essential Works of Foucault: 1954-1984, Vol. 1. Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press; sa engleskog prevela Milana Bošković).

"Istina, moć, sopstvo: intervju sa Mišelom Fukoom, 25. oktobra 1982" ("Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault - October 25th, 1982", u: L. H. Martin, H. Gutman and P. Hutton /eds/, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock Publications, 1988, str. 9-15; sa engleskog prevela Milana Bošković).

"Telo/Moć" ("Power/Knowledge", u: Colin Gordon /ed./, *Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, New York: Random House, 1981; sa engleskog prevela Milana Bošković).

"Pitanje Mišelu Fukou o geografiji" ("Question à Michel Foucault sur la geographie", *Herodote*, n° 1, janvier-mars 1976, str. 71-85; sa francuskog preveo Ivan Milenković).

BELEŠKA O TEKSTOVIMA

SPISI:

"Mišljenje spoljašnjosti" ("La pensee du dehors", *Critique*, n° 229, juin 1966, str. 523-546; sa francuskog preveo Vladimir Milisavljević).

"Druga mesta", ("Des espaces autres", *Architecture, Mouvement, Continuite*, n° 5, octobre 1984, str. 46-49; sa francuskog preveo Pavle Milenković).

"Poredak govora" (*L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971; prethodno objavljeno u: *Pregled*, oktobar 1971, Sarajevo; sa francuskog prevela Eleonora Prohić).

"Ubistva o kojima se priča" (Les meurtres qu'on raconte", u: *Moi, Pierre Riviere, ayant egorgi ma mere, masoeur et mon frere. Un cas de parricide au XIX^e siecle. Presente par Michel Foucault*, Paris: Gallimard, 1973, str. 265-275; sa francuskog prevela Vanja Manić).

RAZGOVORI:

"0 načinima pisanja istorije" ("Sur les facons d'ecrire l'histoire"/entretien avec R. Bellour/, *Leslettresfrangaises*, n° 1187,15-21 1967, str. 6-9; sa francuskog preveo Ivan Milenković).

"Polemike, politika i problematizacije" ("Polemics, Politics and Problematizations", u: Paul Rabinow /ed./, *Essential Works of Foucault: 1954-1984, Vol. 1. Ethics, Subjectivity and Truth*, New York: The New Press; sa engleskog prevela Milana Bošković).

"Istina, moć, sopstvo: intervju sa Mišelom Fukoom, 25. oktobra 1982" ("Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault - October 25th, 1982", u: L. H. Martin, H. Gutman and P. Hutton /eds/, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, London: Tavistock Publications, 1988, str. 9-15; sa engleskog prevela Milana Bošković).

"Telo/Moć" ("Power/Knowledge", u: Colin Gordon /ed./, *Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, New York: Random House, 1981; sa engleskog prevela Milana Bošković).

"Pitanje Mišelu Fukou o geografiji" ("Question ä Michel Foucault sur la geographie", *Herodote*, n° 1, janvier-mars 1976, str. 71-85; sa francuskog preveo Ivan Milenković).

"Ja, Pjer Rivijer..." ("I, Pierre Riviere...", u: Sylvere Lotringer /ed./, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, USA: SEMIOTEXT[E], 1996, str. 203-206; sa engleskog prevela Milana Bošković).

O FUKOU:

Stephen Katz - "Mišel Fuko" ("Michel Foucault", u: Bryan S. Turner, Anthony Elliott (ed.), *Profiles in Contemporary Social Theory*, London, New Delhi: Sage Publications, 2001, str. 117-127; sa engleskog prevela Milana Bošković).

Ian Hacking - "Fukoova arheologija" ("The Archeology of Foucault", u: David Couzens Hoy /ed./, *Foucault: A Critical Reader*, Blackwell, 1986, str. 27-40; sa engleskog prevela Milana Bošković).

Jacques-Ålain Miller - "Mišel Fuko i psihoanaliza" ("Michel Foucault et la psychanalyse", u: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris, 9,10,11 Janvier 1988, Paris: Editions du Seuil, 1989, str. 77-83; sa francuskog prevela Olja Petronić).

Etienne Balibar - "Fuko i Marks. Ulog nominalizma" ("Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme", u: *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Paris, 9,10,11 Janvier 1988, Paris: Editions du Seuil, 1989, str. 54-75; sa francuskog prevela Olja Petronić).

Edward W. Said - "Fuko i imaginacija moći" ("Foucault and the Imagination of Power", u: *Foucault: A Critical Reader*, Edited by David Couzens Hoy, Blackwell, 1986, str. 149-155; sa engleskog prevela Milana Bošković).

Paul Veyne - "Fuko revolucioniše istoriju" ("Foucault revolutionne l'histoire", u: Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Editions du Seuil, 1978, str. 385-429; sa francuskog prevela Olja Petronić).

Georges Canguilhem - "O Istoriji ludila viđenoj kao događaj" ("Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement", *Le Debat*, novembre-décembre 1986, str. 37-40; sa francuskog preveo Andrej Horvat).

Didier Eribon - "'Nestrpljivost slobode' (Fuko i Habermas)" ("L'impatience de la Liberie' /Foucault et Habermas/", u: Didier Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris: Fayard, 1994, str. 289-311; sa francuskog prevela Olja Petronić).

Mitchell Dean - "Pitanja prosvetavanja" ("Question of enlightenment", u: Mitchell Dean, *Critical and Effective Histories. Foucault's Method and Historical Sociology*, London and New York: Routledge, 1994, str. 43-57; sa engleskog prevela Milana Bošković).

M. R. M. Parrott - "The care of Self", u: M. R. M. Parrott, *The Ethos of Modernity. Foucault and Enlightenment*, South Carolina: Rimric Press, 2002, str. 29-37; sa engleskog prevela Duška Dobrosavljev).

Dušan Marinković - "Nauka kao znanje/moć od disciplinujuće do diskurzivne prakse" (objavljuje se prvi put).

Dušan Stojnov - "Normalnost, moć i revizija psihologije" (objavljuje se prvi put).

Pavle Milenković - "Fuko, događaj, istorija" (objavljuje se prvi put).

Lois Shawver - "Pojmovnik" (*Dictionary for the Study of the Works of Michel Foucault*, <http://california.con/-rathbone/foucau10.htm>; sa engleskog prevela Duška Dobrgsavljev).

BIBLIOGRAFIJA:

Pavle Milenković - "Mišel Fuko: bibliografija" (objavljuje se prvi put).

MIŠEL FUKO
1926-1984-2004
HRESTOMATIJA

Prvo izdanje
Izdavač: Vojvođanska sociološka asocijacija
Novi Sad, Dr Zorana Đinđića 2.

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

1 Foucault M. (082)
316
1 (082)

MIŠEL Fuko : 1926-1984 : hrestomatija / [priredili] Pavle Milenković, Dušan Marinković ; [tekstove preveli Milana Bošković ... et al.]. – Novi Sad : Vojvođanska sociološka asocijacija, 2004 (Novi Sad : Art print, 2005).
- 346 str. : ilustr. ; 21 x 21 cm

Tiraž 500. – Bibliografija.

ISBN 86-906399-0-X

a) Фуко, Мишел (1926-1984) - Зборници
b) Социологија - Постмодерна - Зборници
c) Философија - Зборници

COBISS.SR-ID 202660359