



## PARRÉSIA VS. PHRONESIS: FOUCAULT I POLITIČKO DANAS

Žarko Paić

(Tekstilno-tehnološki fakultet – Zagreb)

Tekst nastoji otvoriti problem odnosa između dva temeljna pojma iz tradicionalne filozofije politike i praktične filozofije s obzirom na razumijevanje Foucaultova pojma političkoga. Pritom se analiza usmjerava na cjelinu Foucaultova mišljenja od arheologije znanja, biopolitike moći do hermeneutike sebstva. Za suvremenu politiku i političko uopće, koncept partikularnoga znanja i “specifičnoga intelektualca” postaje odlučnom promjenom paradigme znanja, djelovanja i vrijednosti u kasnome kapitalizmu i postmodernoj kulturi. Autor otvara pitanje na koji se način ta promjena reflektira na stanje mogućnosti subverzije i negacije stanja neoliberalne aksiomatike globalnoga kapitalizma. Ako umjesto temeljne vrline liberalno-demokratskoga konsenzusa o demokraciji i proceduri sadržane u pojmu *phronesis* (razboritosti) na njezino mjesto dolazi pojam *parrésie*, koju Foucault uvodi u svojem kasnome djelu, tada govorenje istine u lice vladara simbolički i stvarno postaje mogućnost promjene ravnodušnosti suvremene politike u društvu spektakla. Ali, unatoč “subverzivnoga” obrata političkoga u etičkoj poziciji slobodnoga subjekta politike događaja, prava je istina ovoga obrata u melankoličnome povratku svojevrsnoj etici brige za sebstvo kao uvjet mogućnosti etike brige za Druge. Na taj se način pojam političkoga u Foucaulta bitno sužava na redukciju javnoga intelektualca u specifičnome položaju govornika istine kao događaja bez unaprijed postojeće univerzalnosti same vrijednosti istine. Govor slobode postaje sloboda govora u obrani demokratskoga poretka od prijetnje razaranja temeljnih ideja jednakosti i slobode. Krajnja je posljedica Foucaultova obrata pojmova iz tradicije filozofije politike i prakse ipak nešto dalekosežno za budućnost. Sloboda bez moći u suvremenome društvu discipline nad kolektivnim tijelom zajednice dovodi do temeljnoga problema suvremenoga svijeta: kraj čovjeka u posthumanome sklopu tehnologije, znanosti i života otvara pitanje o granicama političkoga u odnosu spram tijela u zajednici, njegove slobode i njegove

svijesti o suverenosti političkoga djelovanja bez kojeg svijet postaje kako kaže Derrida – *dehumaniziranom pustinjom*.

1.

KRAJ ČOVJEKA I ZADAĆA FILOZOFIJE: ŽIVOT, RAD, JEZIK

Kada se govori o zadaći filozofije u suvremeno doba, često se pod time podrazumijeva nešto drugo od njezina povijesno uspostavljenoga sklopa: da nije, naime, riječ tek o smislu ili svrsi (*telos*) mišljenja o bitku kao takvome, već o događaju kojim mišljenje nadilazi bitak ili ga već uvijek mijenja u obzoru vremenitosti. Zadaća filozofije nije nešto izvanjsko samoj filozofiji. U jedinstvu mišljenja i djelovanja ne radi se o prvenstvu jednog nad drugim. Parmenidov znameniti izriječak da bitak jest i da bez mišljenja koje iskazuje ono što jest bitak sam ne može biti ono što jest pretpostavlja uvijek već dvoje. Prvo, filozofija misli svijet iz događaja primarne otvorenosti bitka samoga da bi uopće mogla biti imenovana filozofijom. Drugo, kazivanje o bitku nije nikad tek logičko podudaranje riječi i stvari. Ponajprije je riječ o istini događaja. Riječi postaju stvarima zahvaljujući događaju. Stvari se, pak, u kazivanju nalaze u odnosu. Tek iz odnosa zadobivaju svoje značenje. Povijesni odnos između riječi i stvari, štoviše, ne može poći od nečeg što je već unaprijed dano u svojoj faktičnosti kao “izvor”, “iskon” ili “priroda stvari”. Ono što jest višestruko se pojavljuje u svojoj događajnosti kao forma odnosa između bitka i mišljenja. Višestrukost načina bitka upućuje na mnogostrukost ekspresije bića. Odnos ne može biti tek odnosom između nečeg što već postoji kao konstelacija snaga. U pitanju je ono što taj odnos uopće omogućuje. Zadaća filozofije, prema tome, nikad se ne može svesti na puki opis ili neutralnu dijagnozu “stanja stvari” u aktualnosti.

Zadaća filozofije stoga proizlazi iz onog što je uvjet mogućnosti mišljenja. Pritom nije riječ o svođenju na svrhu (*telos*) i cilj (*meta*) kao nečeg uvijek već metafizički određenoga u svojoj nepromjenljivosti. Samosvrha filozofije i njezin cilj pokazuju da je “smisao” pojam koji određuje unutarnju nužnost kao posljednju mogućnost. Heidegger (1978) je filozofiju shvatio iz onto-teologijskoga ustrojstva metafizike. Bitak, Bog i čovjek čine trijadu tog sklopa. Ontologija, teologija i antropologija temelji su povijesne nužnosti utemeljenja smisla i zadaće filozofije od “iskona” do “kraja”. Kada antropologija u Kanta dospijeva u metafizičku zgradu povijesti, u središte dolazi pitanje subjekta spoznaje. Čovjek je ujedno subjekt spoznaje i objekt

znanja. Ustrojstvo metafizike omogućuje njezin sklop. Početak i kraj, teleologija i kauzalnost, tvore neprekoračivi okvir zapadnjačke filozofije. Već je otuda jasno da se čovjek pojavljuje odveć kasno, kao što pjeva Hölderlin u jednoj elegiji. Povijest se ne može misliti izvan zadanoga okvira “smisla” čovjeka. A ono se nalazi unutar matrice smisla bitka i božanskoga spram čega se čovjek svagda odnosi. No, taj je odnos unaprijed predodređen nečim što priječi da se čovjek misli iz navlastite “ljudske povijesti”. Što se, međutim, događa ako se preokreće ova onto-teologijska struktura metafizike? Dvije su posljedice preokreta:

(1) bitak kao transcendencija bića postaje univerzumom bića u posvećenoj imanenciji; ili, govoreći delezovski, postajanje razlikom i mnoštvom uvijek je čin ovosvjetovnoga događaja;

(2) Bog kao temelj egzistencije postaje egzistencijalnom vjerom bez temelja u onostranome (Kierkegaard). U činu preokretanja nema radikalnoga dokidanja metafizičke sheme povijesti, ali ima nečega iznimno djelotvornoga. Radi se o rastemeljenju i razdjelovljivanju univerzalne povijesti. Umjesto svrhe i smisla zajamčenih “odozgo”, sve se zbiva u znaku odnosa snaga. Te snage više nisu nepromjenljive i vječne. One se konstituiraju povijesnim odnosima kao nove snage. Bez temelja su i bez “svrhe” izvan vlastita polja djelovanja. Čini se da je ovo temeljno pitanje suvremenoga doba. Je li nakon kraja bitka i nestanka Boga iz svijeta, kojim suvereno vlada sklop moći/znanja u tehno-znanstvenoj tvorbi predmeta, još uopće opravdano govoriti o zadaći i smislu filozofije kao što je to bilo unutar humanističke slike svijeta?

No, kada ta još uvijek neodredljiva zadaća filozofije dospije pred sud javnosti kao pitanje smisla ili svrhe samoga života čovjeka u suvremeno doba, moguće je da se nakon Hegela po prvi put izričito filozofija svodi na pitanje razumijevanja vlastita vremena kao *sadašnjice* u svojoj moćnoj aktualnosti. Foucault je bio prvi koji je tu zadaću filozofije oslobodio patosa budućnosti, a čovjeku oduzeo auru svemoćnoga subjekta (Dreyfus, Rabinow, 1982: 16–43). Tako je modernost postala istodobno zadaćom mišljenja i pitanjem smisla.

“Filozofija kao pojavna površina neke aktualnosti, filozofija kao ispitivanje filozofskog smisla aktualnosti kojoj pripada, filozofija kao filozofovo ispitivanje toga ‘mi’ čiji je on dio i u odnosu na kojeg se mora postaviti, čini mi se da to karakterizira filozofiju kao diskurs moderniteta, kao diskurs o modernitetu” (Foucault, 2010: 21).

S Foucaultom zadaća filozofije postaje pitanjem smisla političkoga djelovanja u moderno doba (Best, 1995, Simons, 1995, Kelly, 2008). Već na navedenom mjestu iz *Predavanja na College de France* o pojmu modernosti, diskursu moći/znanja, hermeneutike sebstva i najvažnijega pojma kasnoga Foucaulta koji čini “bit” političkoga uopće – *parrésia* ili javno govorenje istine u lice vladara u demokratskome poretku vladavine – pokazuje se da je pitanje uloge intelektualca i njegove odgovornosti zapravo pitanje smisla egzistencije u modernome svijetu. Na navedenom mjestu iz *Predavanja*, održanog 5. siječnja 1983. godine, Foucault kaže da diskurs modernosti označava aktualnost vremena, smisao položaja znanja o tome i, naposljetku, status poopćenoga subjekta – “mi”. Vrijeme aktualnosti, znanje o tome i suverenost subjekta tvore njegovu kritičku teoriju modernosti. Humanističke znanosti u sklopu modernoga doba konstituiraju se, prema Foucaultu, uvijek kao sveza moći/znanja. Svi pojmovi toga sklopa odnosa u njegovu djelu zadobivaju značenje deskriptivnih pojmova. Ali baš oni “normiraju” sadašnjost kao dispozitiv života, rada i jezika kroz disciplinu, normalizaciju, biopolitiku. Može se ustvrditi da je ono što povezuje povijest (arheologiju znanja), znanje o događanju u aktualnosti (genealogiju moći) sa subjektom (hermeneutika sebstva) događaj slobode modernoga svijeta. Slobodu ne određuje ništa izvanjsko. Budući da je bez temelja, čitav projekt modernosti u znaku je ambivalencije. Napredak uma i slobode nije linearan. U samome se procesu povijesnoga razvitka diskurzivne formacije znanja pokazuju istodobno kroz nove institucije nadzora nad slobodom čovjeka. Naizgled, pesimizam čini ozračje analize i kritike modernosti. Paradoks je ove kritike u tome što um određuje granice slobodi. Suverenost subjekta i autonomija uma temelji su modernosti uopće. Stoga je paradoksalno istodobno govoriti o subjektu koji se konstituira iz samoga transcendentnoga uma i zahtijevati njegovo prevladavanje. Bez dokidanja vladavine metafizičkoga pojma transcencije ne može postojati suverena autonomija uma. U Foucaultovoj kritici Kantove antropologije zato je istaknuta razlika između zahtjeva prosvjetiteljstva i granica humanizma. Rješenje se ovoga paradoksa nalazi izvan granica suverenosti i autonomije uma. Već u svojim prvim djelima o povijesti ludila u klasično doba Foucault otvara pitanje rascijepa ideje modernoga doba u binarnim oprekama um – ludilo, subjekt – objekt, priroda – kultura (Foucault 1998). Kritika racionalnosti stoga se pojavljuje pretpostavkom svake druge kritike. S obzirom na samoodređenje modernosti kao sadašnjosti i aktualnosti vremena, Foucault ju naziva *dijagnostičkim kritikom* (Rabinow, Rose, 2003). Ako nije sporno da je takva kritika u

mnogim svojim aspektima radikalnom kritikom modernoga društva, onda je sporna njezina “legitimnost”. Gdje je njezin izvor? U čemu se zasniva ako to ne može biti mit o vječnome napretku slobode? Za razliku od Marxa i kritičke teorije društva Adorna i Horkheimera, dijagnostičkom se kritikom ne raskrinkava stvarnost kao lažna svijet iz postulata budućega društva pravednosti. Foucault odbija bilo kakvo mišljenje nadolazećega kao alternativu sadašnjosti. Ne slučajno, umjesto modernih utopija nadolazeće zajednice, mesijanskih i apokaliptičkih vizija, predlaže se pojam – *heterotopije*. Drugi prostori nisu negdje izvan ovoga svijeta. Oni su mnoštveni, heterogeni, mikro-prostori. A njihova je temeljna odrednica u mnoštvu perspektiva. Primat prostora nad vremenom određuje granice modernosti. Aktualnost je njezina posljednja granica. U jednoj upečatljivoj književnoj slici Foucault pokazuje u čemu je tajna transgresije u biti heterotopije. To je poput američkih motela uz autoputove koje vode u beskraj i nigdje, gdje samoća nema crte tjeskobe, a seks s ljubavnicom iza zidova podsjeća na slobodu koja se plaća zaboravom i neprestanim kretanjem prema naprijed. Heterotopije predstavljaju otpor mrežama moći/znanja modernoga društva. Vrijednost im se nalazi u strategiji *permanentnoga otpora* (Foucault, 1984).

Revolucija i prosvjetiteljstvo jedan su krak ovoga događaja. Drugi krak čini ideja čovjeka kao subjekta. Čovjek se ne konstituira iz sfere univerzalnoga uma. On je sklop partikularnih praksi žudnje, nesvjesnoga i jezika. Na tim pretpostavkama povijest za Foucaulta označava mikro-fiziku moći. Rastemeljena djelatnost nesvrhovitosti, diskontinuiteta, rezova i skokova određuje sada nove odnose snaga. Mapiranje nastanka protu-sjećanja i protuznanosti, naposljetku, uspostavlja temeljnu oznaku otpora vladajućem poretku diskursa moći (Flynn, 2005). Filozofija se, dakako, ne svodi na politiku u vulgarnome smislu ideologije. Odnos filozofije i politike uvelike se prelama kroz moderne forme demokratskih “jezičnih igara”. S pravom se može kazati da kao što u Foucaulta ne postoje razdvojene sfere etike i estetike, tako isto vrijedi i za odnos filozofije i politike. No, filozofiju se u moderno doba više ne može razumjeti iz njezina “dogmatskoga” položaja u metafizičkoj zgradi povijesti. Foucault je na krajnje inventivan način promijenio tradicionalni poredak ontologijskih kategorija. Kantovo pitanje o uvjetima mogućnosti spoznaje, praktičnoga djelovanja i moći estetskoga suđenja preokrenuo je u pitanje o kritici transcendentálnih uvjeta mogućnosti znanja u samoj praksi djelovanja znanja. Umjesto transcendentálne logike koja postavlja univerzalna pravila umu, a praksi određuje regulativna načela djelovanja iz sfere rigoroznog moralnoga zakona, sada je glavno pitanje

postalo kako povijesno nastaje racionalnost i kako se um genealogijski strukturira kao diskurs u povijesti zapadnjačke kulture. Pojam diskursa u Foucaulta je naizgled srodan Derridinom pojmu teksta. Jednostavno, to znači da se radi o odnosu jezika i govora u povijesno predrefleksivnome načinu mišljenja.

Svaki je diskurs povijesno određen jezik kao govor u strukturalno postavljenome prostoru i vremenu svijeta. Diskurs je već uvijek skup opstojeca znanja o svijetu u formi predrefleksivnoga i refleksivnoga iskustva. Razlika između ova dva modusa svijesti nije razlika između onog što možemo nazvati nereprezentacijskim i reprezentacijskim stajalištem. Foucault će uvođenjem pojma *episteme* nastojati prevladati ovo dvojstvo. U njemu se neprestano nalazi moderni subjekt. Sam jezik, kao struktura i sklop koji prethodi refleksiji, povijesno se uspostavlja metafizičkom matricom komunikacije. U diskursu grčke filozofije pojavljuje se epohalno-povijesno govor u kojem, primjerice, pojam *parrésie* označava otvoreno govorenje o vlasti s njezinim obmanama i varkama u demokratskome poretku. Modus govora istine kroz *parrésiu* povezuje sve diskurzivno različite govore od književnosti, retorike do filozofije. Odlučno značenje govora kao *logosa* poprima na taj način vrlinu hrabrosti. Istina se iznosi u javnost bez kompromisa. Sve vrline bez kojih demokracija nema svoje zbiljsko lice slobode sabiru se u pojmu *parrésie*. Vidjet ćemo kako se na temelju Foucaultove analize *politike istine* sam događaj zadaće filozofije u doba posthumanizma preobražava u kraj figure javnoga intelektualca. Glavna postavka koju iznosim u kritičkome čitanju Foucaultove *politike istine* može se formulirati na sljedeći način. Namjesto kritičke funkcije univerzalnoga uma, “specifični intelektualac” u doba mediokracije postaje namjesnikom korporativnoga znanja. U suvremeno doba korporacije vladaju umreženim društvima liberalne demokracije. Javno znanje pretvara se u korporativne strukture moći (sveučilišta, instituti, management). Nestankom razlike između građanskoga društva i političke države čitavo polje diskurzivnih praksi kasnoga kapitalizma nalazi se utjelovljeno u tehnologijama vladanja disciplinarnoga društva. Kao posljedica toga *parrésiu* u liberalno-demokratskom poretku zamjenjuje pragmatična uporaba neutralne vrline razboritosti (*phronesis*). Taj obrat dovodi do umrtvljivanja uloge intelektualca u liberalno-demokratskome društvu spektakla. Kritika modernosti postaje dijagnostičkom kritikom uvjeta mogućnosti preobrazbe moći/znanja u diskurs biopolitike. Na taj se način kritika ideologije pokazuje normativnim djelovanjem, a politika istine postaje slobodom bez moći. Ono što joj preostaje je utjeha govora u lice moći vladavine bez

stvarnoga subjekta. *Parrésia* izvire iz biti demokracije i slobode. Ali u doba nadzornih društava njezina se moć otvorenosti slobode govora događa bez radikalne promjene političkoga poretka samoga. Granice su govora izvan izvedbene moći tijela u javnome prostoru. One su zadane mogućnošću da se raspolaže moću. Demokratski poredak stoga ne počiva tek na slobodi govora, nego na otvorenome govoru rastemeljene slobode.<sup>1</sup>

Pojmom diskursa, s jedne strane, nastoji se suspendirati iluzija suverenoga subjekta svijesti koji postavlja “prirodu” kao predmet predstavljajuće svijesti. S druge, pak, strane njime se želi neutralizirati ono što historijski materijalizam i strukturalizam postavljaju kao logiku nužnosti poput stupnja razvitka tehnike u društvu i determinističkoga objašnjenja povijesti. Uvođenjem ovoga pojma, koji očito ima strategijsku važnost, Foucault je na tragu Nietzschea i Heideggera imao cilj prijeći granice mišljenja povijesnosti povijesti iz redukcije na subjektivizam moderne filozofije svijesti i objektivizam modernih pozitivnih znanosti (Dreyfus, Rabinow, 1982: 44–103, Bührmann, Schneider, 2008). Arheologija znanja i genealogija moći, prva i druga faza Foucaultova mišljenja, preispituju se u trećoj ili kasnoj fazi. Sada se politička artikulacija istine ne pojavljuje više izvan okružja etičko-estetskoga načina egzistencije samoga subjekta. Možemo unaprijed reći da rad i briga oko “estetike egzistencije” kroz analizu drevnih etičkih nauka stoika i skeptika u Grka i Rimljana opovrgava stavove o postmodernome “eskapizmu” i “nihilizmu”. Protiv ravnodužnosti u javnome djelovanju, u kojem politika gubi oznake vjerodostojne ljudske avanture slobode, izlaz se ne pronalazi u hiper-aktivizmu stilova života buntovnika. Život sam zahtijeva smjernost i odlučnost, drevne vrline kreposti i askeze, odricanje od demona bogatstva i otvorenost spram nadolazećega preuzimanjem rizika žrtve. Nije riječ o bijegu iz fatalnih okvira sadašnjosti. Ona poprima crte disciplinarnoga društva nadzora nad subjektom samim. Posve suprotno, Foucaultova je nakana da, nakon rastemeljenja metafizičkoga okvira mišljenja povijesti kritikom univerzalnosti i vječnosti istine, samu povijest dovede do pitanja o kraju čovjeka kao zatočenika tijela u tamnici duše. Tako glasi, kao što je poznato, početak njegova spisa *Nadzor i kazna* (Foucault, 1995). Politika ne može više biti u službi univerzalne istine. Ona mora postati politikom istine same

<sup>1</sup> O aporijama odnosa između intelektualca kao subjekta govora “univerzalne istine” i kao subjekta govora “partikularnih diskursa”, koji obilježavaju Sartre i Foucault kao paradigmatke figure javnih intelektualaca u drugoj polovini 20. stoljeća, usp. Paić, 2006.

kao događaja prekida s linearnim nizom povijesti. Zato je analiza *parrésie* riješena zagonetka odnosa između:

- (1) arheologije znanja kao *diskursa* humanističkih znanosti;
- (2) genealogije moći kao *dispozitiva* disciplinarnoga društva nadzora;
- (3) hermeneutike sebstva kao “estetike egzistencije” u svijetu bez univerzalne etike i bez smislene politike otpora.

Govor istine u demokratskome društvu postaje pitanjem vjerodostojnosti moderne slobode. U spomenutim *Predavanjima na College de France* o pojmu *parrésie*, te u šest predavanja o istom pojmu na Sveučilištu Berkeley u SAD-u u listopadu i studenom 1983. godine, Foucault (2001) je doveo do nove sinteze aristotelovsko-kantovsko razumijevanje problema istine i moći (usp. Simpson, 2012). Istina se događa kao politika istine. U tome leži njezin praktički karakter otpora vladajućem poretku ideja. Umjesto transcendentalne svijesti subjekta, koja čini temelj moderne ideologije znanja/moći u formi diskursa znanosti i u formi moći društvenih institucija (zatvori, klinike, škole, tvornice), istina se pojavljuje kao moć djelovanja same prakse kroz različite diskurse otpora. Etika i politika, prema tome, nisu razdvojena područja praktičkoga odnosa spram svijeta. Politika postaje etičkim djelovanjem razlike i drugosti. To se zbiva kada poredak društvenih struktura moći u kapitalizmu prijeti razaranju demokratskih institucija slobode. Kada filozofija, pak, postaje vladajućim diskursom modernosti poput Kantova zahtjeva za prosvjetiteljstvom i kozmopolitskim poretkom svijeta, njezino se kazivanje bitno preusmjerava na ono što je uvjet mogućnosti njezine modernosti. Paradoksalno, to nije ništa drugo nego kraj čovjeka u trostrukome sklopu života–rada–jezika kao tehno-znanstvene posthumane forme biologije, ekonomije i lingvistike. Na kraju knjige *Riječi i stvari* nalaze se one već “klasične” formulacije o tom neizbježnome kraju čovjeku.

“Tijekom čitavog XIX. stoljeća kraj filozofije i obećanje skore buduće kulture bez sumnje su predstavljali jednu te istu stvar kao i misao o dovršenosti i pojava čovjeka u znanju. Danas činjenica da filozofija postoji i da se upravo bliži kraju i činjenica da se možda u njoj, ali još više izvan nje i protiv nje u književnosti kao i u formalnoj refleksiji postavlja pitanje jezika bez sumnje dokazuju da čovjek upravo nestaje. [...] Čovjek je otkriće za koje arheologija naše misli lako utvrđuje recentni datum. A možda i skori kraj” (Foucault, 2002: 411, 413).

Ako čak izostavimo to da Foucault govori o kraju čovjeka u svjetlu približavanja kraja filozofije u nadolasku “buduće kulture”, s jedne strane, te da, s druge strane, umjesto modalne kategorije nužnosti oprezno rabi



riječ “možda” kao znak sumnje u vlastitu dijagnozu, očigledno je da pitanje zadaće filozofije i smisla čovjeka pretpostavlja odgovor na pitanje o kraju filozofije i kraju čovjeka. Mnogo je dodirnih točaka Foucaulta i kasnoga Heideggera s obzirom na tematsko ishodište govora o “kraju filozofije” (Heidegger, 1976). U nekoliko je razgovora spominjao da je za njega Heidegger “bitan mislilac”, ali mu je Nietzsche iz temelja promijenio misaoni život. Prihvatanjem Nietzschea dolazi do novoga tumačenja pojma *genealogije* kao povijesne epistemologije moći (bitka) u sklopu uspostave modernoga znanja u poretku znanosti (Foucault, 1977: 139–164). Heideggerov se, pak, utjecaj pokazuje tek iz unutarnje srodnosti i razlike misaonih figura u načinu mišljenja (usp. Sluga, 2005, Milchman, Rosenberg, 2003, Babich, 2009). Taj put tumačenja temeljnoga problema Foucaultova mišljenja ne čini se posebno inspirativnim. Ipak je mnogo važnije nešto drugo. Kako, naime, Foucault dolazi do toga da *sadašnjost* određuje temeljnom zadaćom i smislom filozofije u formi modernosti s tri odlučne “ontologijske” kategorije – *životom, radom i jezikom*?

Na ovo pitanje uvjerljiv odgovor daje Gilles Deleuze. U dodatku svoje knjige o Foucaultu znakovita naziva “O smrti čovjeka i nadčovjeka” Deleuze (2004: 131) tvrdi da je Foucaultovo otkriće u povijesti suvremenoga mišljenja u tome što je “svaka forma sastavljena od odnosa između snaga”. Forme su prvo, forma životinje, a njezine snage su u kretanju i razdražljivosti, i drugo, forma čovjeka sa snagama koje se odnose na prostor, industriju, postojeću regiju egzistencije. Budući da čovjek nije oduvijek postojao, da je nastao i da će u budućnosti nestati kao vrsta, Deleuze u analizi Foucaultove arheologije znanja smatra da se te dvije forme (životinja-čovjek) mogu razumjeti tek iz odnosa spram treće “univerzalne” forme-Boga. Veličina je Foucaultova mišljenja u suvremenoj filozofiji što je među prvima zadaću čovjeka sagledao iz perspektive njegova “možda” neizbježnoga kraja. Drugim riječima, čovjek se pojavljuje na kraju povijesti kao forma odnosa snaga između animalnosti (život kao nesvjesni rad i život kao diskurzivni jezik) i teologije (Bog kao apsolut) (usp. Bernauer, Carrette, 2004). Tjelesnost nije ni fizička niti metafizička supstancija kao u odijeljenim svjetovima Descartesa. Što Foucault naziva klasičnim mišljenjem, a Deleuze u svojoj analizi raščlanjuje na mišljenje razlike između poretka i beskonačnosti u 17. stoljeću u Spinoze i Leibniza, odlikuje beskonačnu reprezentaciju znanja. U formi kozmologije i fizike kao znanosti, koje omogućuju ideji svrhe i cilja suverenu moć vladavine nad svim drugim znanjima, takav odnos obilježava jedno lice moderne *episteme*. Drugo je lice analitika konačnosti. Zahvaljujući njoj modernost

se usmjerava s onu stranu humanizma. Čovjek se nalazi uhvaćen u mrežu konačnosti. U svojoj ekspresivnoj tjelesnosti žudnje on se pojavljuje formom života kao rada i rada kao života u samoj strukturi kazivajućega jezika. Korak spram samoodređenja društvenih odnosa u modernome kapitalizmu jest korak spram znanja u formi diskurzivne moći biologije, političke ekonomije i lingvistike (usp. Han-Pile, 2010).

Deleuze objašnjava Foucaultovu “arheologijsku mutaciju” nijekanjem forme-Boga. To se događa onoga trenutka kada nastaju moderne pozitivne znanosti. Namjesto dvostruke vizije beskonačnosti u fizici i kozmologiji trostruki korijen modernosti s početkom 19. stoljeća preobražava život, rad i jezik u analitičke strukture konačnosti. Temeljna je kategorija Foucaultove arheologije znanja – *sklop*. Bez sklopa odnosi se ne mogu usmjeravati u nove dimenzije rasta kapitala te u prostorno-vremenske organizacije života u modernim društvima. Jezik ovdje više nije univerzalno komunikacijsko sredstvo prirodne interakcije. Kroz moć/znanje diskurzivne komunikacije, s jasno postavljenim pravilima i normama, jezik poprima nesvjesnu moć dispozitiva (Deleuze, 2004: 136–137). Znakovito je da upravo Deleuze na ovom mjestu upućuje na utjecaj Heideggera u stvaranju pojma sklopa. Sam Deleuze će ga preuzeti od Foucaulta u tumačenju Leibniza i baroka te mu dati značenje montaže pojmova. Kao i u slučaju Foucaulta, tako će i Deleuze odbaciti Heideggera u korist Nietzschea i njegova mišljenja povijesti. Iskustvo života ontologiju preusmjerava izvan vlastitih granica bitka, bića i biti čovjeka (usp. Tuinen, McDonnell, 2010). Vratimo se analizi kraja čovjeka u Foucaultovu djelu *Riječi i stvari*. S tom je knjigom poststrukturalizam postao antihumanizam slobode bez moći. Nije slučajno da svi mislioci koji pripadaju tom krajnje fluidnome smjeru i paradigmi u humanističkim znanostima i filozofiji od Derride, Deleuzea, Lyotarda u kasno doba života čine svojevrсни etičko-politički obrat. Političko i politika bez temelja u metafizičkome shvaćanju humanizma, bez subjekta djelovanja transformacije kapitalističkih društvenih odnosa, iziskuju posve drukčije razumijevanje. Foucaultova hipoteza o kraju humanizma i ulasku u posthumano stanje ima ničeanske izvore. Ako se forma čovjeka uspostavlja tek onda kada nastaju tri temeljne znanosti o čovjeku u 19. stoljeću, i to biologija, politička ekonomija i lingvistika, jasno je da su to znanosti koje umjesto transcendentalne strukture bitka postavljaju u prednji plan imanentne kategorije moderne konstrukcije života. Produljenje života, rast kapitala i stvaranje posthumane komunikacije predstavljaju nove vrijednosti. Jezik više ne može biti svrhom. Kao i u Lyotarda u spisu *Postmoderno stanje* jezik postaje učinkom (*know-*

*how*) pragmatički ustrojene zajednice. Sudbina je jezika u doba posthumanoga stanja u tome što umjesto kazivanja o bitku, jezik govori tehničkom vizualizacijom pojmovna.

Na tragu Nietzschea, posljednje stranice *Riječi i stvari* duboko su proročanske i ujedno manifestno neoborive. Sve dok postoji forma Boga, posve je sigurno da forma čovjeka nema svoje mjesto apsolutne suverenosti. Silazak s prijestolja beskonačnosti u analitiku konačnosti zbiva se kroz smrt Boga. Umjesto onoga što Bog tradicionalno označava u povijesti metafizike – supstanciju, vječnu bit, nepromjenljivost, kontinuitet povijesti, homogenu strukturu, transcendenciju – nastajuća forma čovjeka preuzima u svoje ruke događaj konstrukcije obezboženoga svijeta. Prema Deleuzeu, uvjeti mogućnosti čovjeka u takvom svijetu proizlaze iz diseminacije različitih metoda organizacije samoga života. Pritom se život ne razumije više iz ontologije, nego iz etologije. Biologija je ta znanost s kojom otpočinje doba eksperimenta stvaranja. Genetski kôd kao tajna šifra ljudske egzistencije uz misterij postajanja radikalno mijenja društvene odnose u modernome sklopu proizvodnje. Razlog je u tome što se sam život u smislu nastajanja novoga povezuje s inovacijama u organizaciji rada unutar strojeva treće generacije. Disciplinarno društvo nadzora s tim strojevima osvaja prostore ljudskoga tijela. Jezik kojem Foucault na rubovima strukturalne lingvistike daje prednost pred strukturama života i rada sada poprima svojevrstu ulogu stroja nesvjesnoga. Riječ je o sklopu koji se pojavljuje s povijesnom avangardom. S dadaizmom (Mallarmé, Artaud) on doseže vrhunac nadilaženja granica figure moderne reprezentacije stvarnosti. Drugim riječima, s Foucaultovom hipotezom o kraju čovjeka nije samo dovršena metafizika humanizma od renesanse do marksizma i Sartrea. Također, nije samo dovršena “velika priča” o vladavini refleksivnoga subjekta. Otvoren je, prije svega, put prema posthumanome stanju neposredne budućnosti. Genetski kôd plus informacija i tehnologija označavaju stvaranje “neograničene konačnosti”. Deleuze kaže da čovjek otuda oslobađa život, rad i jezik unutar samoga sebe. A ono što je najvažnije u svemu tome daleko je od lamentacije o smrti čovjeka. Otkriće već otkrivenoga govori da s “nad-čovjekom” svjedočimo nadolasku nove forme. Nepoznata forma nije ni Bog ni čovjek, ali s nadom da neće biti gora od onoga što su prethodne forme ostavile u arhivima povijesti (Deleuze, 2004: 138–141).

Tri faze Foucaultova mišljenja su, kako smo već rekli, arheologija znanja, genealogija moći i hermeneutika subjekta. Bez obzira na različite diskurse kojima se služi u povijesnim analizama, temeljna je oznaka Fou-

caultova mišljenja da se antropologijski obrat i kraj humanizma otvaraju s pitanjem o kraju čovjeka i zadaći filozofije. Polazeći od analitike konačnosti čovjeka, problem s kojim se suočava svako tumačenje Foucaulta jest u njegovoj odredbi vremena sadašnjosti kao aktualnosti. Svi pristupi pokazuju da je to ujedno apologija i radikalna kritika modernosti. To ne osporava ni Habermas u svojoj polemici s Foucaultom, Derridom, Lyotardom oko odnosa moderne i postmoderne. Za Habermasa (1988) je moderna nedovršeni projekt emancipacije uma, a za francuske postmoderne “neokonzervativce” moderna se označava dovršenom neuspjelom sintezom uma i realiteta. Umjesto uma, na djelu je igra razlika i nesvodljivih Drugih izvan sustavne logike *Istoga*. Političke su posljedice ovoga spora ostale do danas nerazriješene. Kao što su sve politike razlika i Drugoga nemoćne strategije mikropolitika otpora globalnome kapitalizmu i neoliberalnoj ideologiji, tako je i Habermasova vjera u moć komunikacijskoga djelovanja u liberalnoj demokraciji utopijom javnoga razuma (usp. Paić, 2005). Sukob moderne i postmoderne bio je zapravo ontologijski presudan za suvremenu filozofiju, a politički se sveo na ono što Richard Rorty (1991) naziva borbom između reformista i pragmatista s radikalima u demokratskoj igri oko praznoga sjedišta moći. Nadalje, način na koji se analiziraju temeljni pojmovi modernosti specifična je metoda povijesne diskurzivne analize moći. Naposljetku, jezik kojim se ovo mišljenje artikulira ima oznake transgresije. Prijelazi preko i između pukotina u metafizičkim tekstovima tradicije ne upućuju na njezino dokidanje i prevladavanje kao što je slučaj u Hegela i Marxa. Snaga je transgresije u prelasku granica. Bez granica u bilo kojoj formi “zakona” transgresija nema moć otpora unutar povijesno-epohalnoga kôda. Pojam transgresije pripada Bataillevim temeljnim pojmovima. Foucault ih je stvaralački preoblikovao (usp. Paić, 2011: 429–471). Preuzimanje Batailleva pojma i njegovo tumačenje Nietzschea, dakako, ulazi u tkivo Foucaultovih analiza. Transgresija se izričito pojavljuje u suodnosu s pojmom genealogije (moći) povijesti (Foucault, 1977: 29–52, 139–164).

Što je za Foucaulta – čovjek? Ponajprije, u knjizi *Riječi i stvari* pojam čovjeka ne odnosi se na subjekt u smislu osobe. Isto tako, nije riječ o nekom supstancijalnome jastvu, a niti o jedinstvu transcendentalne svijesti. Pojmom humanizma Foucault određuje mišljenje od Kanta, Hegela do Marxa. Svrhovitost povijesti kao početka i kraja, kao i transcendentalna razina pojmova čija se empirijska pojavnost pokazuje u kategorijama modalnosti (moguće-zbiljsko-nužno), označava čovjeka djelatnošću transcendentalnoga

subjekta. To je područje djelovanja zakona kauzalnosti koji se pripisuje prirodi. Potraga za “prirodom” od Rousseaua do Marxa odgovara ideji ponovnog dolaska u iskonski zavičaj. Svaka teleologija pretpostavlja ideju povratka onome što je bilo izvorno, ali sada u preokrenutom obliku “novoga”. Čini se da je problem modernosti mnogo složeniji. Razlog valja potražiti u tome što je u aktualnosti istodobno sabrana prošlost i budućnost onoga *Istoga*. Sve razlike i čitava područja nesvodljive drugotnosti ostaju izvan ove progresističke logike spasa. No, budući da je Foucault s obzirom na Marxa očigledno u prvoj fazi svojega mišljenja odbacio Althusserovu postavku o “epistemologijskome rezu” između mladoga Marxa (humanistički aspekt otuđenja rada i povijesti) te kasnoga Marxa nakon spisa 1845. godine (*Njemačke ideologije* i *Kapitala*), gdje nije riječ više o univerzalnoj, rodnoj “biti” čovjeka, nego o “sklopu društvenih odnosa”, tada je izvjesno da se može zastupati stav kako se čovjek pojavljuje kao novi povijesni *a priori*. Iako ova formulacija podsjeća na metafiziku svrhovitosti, treba je čitati u svjetlu kritike humanizma. Nasuprot humanizmu “renesanse” i klasičnoga “racionalizma” u poznatoj periodizaciji povijesti, koju Foucault predlaže kad je riječ o pojmu modernosti (renesansa i klasično doba te moderno doba od 1800. do 1950-ih), pravi humanistički pokret otpočinje s krajem 19. stoljeća (Han-Pile, 2010: 121–122).

Novo razumijevanje čovjeka kao empirijsko-transcendentalnoga “dvojnika” označava kopernikanski obrat. Žarište se premješta s pojma reprezentacije na sam subjekt predstavljanja. U sinoptičkoj formi znanja (Benthama slika *Panopticona*) čovjek se ujedno pojavljuje kao *episteme* i kao *empirija*, kao subjekt znanja i objekt znanosti o čovjeku. *Episteme* ne valja shvatiti tek zamjenom za suspenziju transcendentalne svijesti. U razlici spram Kantova pojma kategorije, s ovim se pojmom Foucault približava povijesnome individuiranju epohalne konstrukcije znanosti u novome vijeku (usp. Agamben, 2009: 81–112). Riječ je, dakle, o novome načinu same reprezentacije znanja kao diskursa i, dakako, o neutraliziranju apsolutne moći subjekta. Postoji podosta sličnosti s pojmom paradigme u teoriji znanosti Thomasa Kuhna. Sažeto iskazano, empirijsko iskustvo ne ovisi više o apriornom zasnivanju moći subjekta. Diskurs znanja u okviru arheologije epistemologijski je određen jezikom legitimne moći koji ne počiva u iluziji svijesti. Umjesto toga *episteme* se empirijski artikulira u društvenim odnosima institucija moći kao reprezentacija iskustva neke epohe i njezinih subjekata. Razmještanjem moći položaj subjekta povijesno se decentrira.

“Tamo gdje je nekad postojala korelacija između *metafizike* reprezentacije i beskonačnosti *analize* živih bića, ljudskih želja i riječi njegova jezika, vidimo formiranje *analitike* dovršenosti i ljudskog postojanja, a nasuprot nje (ali u korelativnoj suprotnosti) stalni pokušaj uspostave *metafizike* života, rada i jezika. [...] Ali kraj metafizike je samo negativ puno složenijeg događaja do kojega je u zapadnoj misli došlo. Taj je događaj obilježen pojavom čovjeka” (Foucault, 2002: 342).

Antropologijskim obratom sada se naziva prijelaz iz beskonačnosti u konačnost, iz božanskoga utemeljenja u ljudsko samo-utemeljenje. Vladačina života, rada i jezika nad konkretnom egzistencijom čovjeka pokazuje se upravo na razini empirijske faktičnosti. Kada se znanje ili diskurs u formi *episteme* povezuje s institucijama života uopće, u njegovoj empirijskoj faktičnosti, nastaje forma moći/znanja. Prijelaz iz humanističke slike svijeta u ono što će tek krajem 20. stoljeću biti označeno posthumanizmom kao novom paradigmatom singularnosti i emergencije (biogenetike, informatike i vizualizacije jezika), nije više igra analitike konačnosti. Sada se iznova u igru jezika vraća pojam beskonačnosti. Ali ne radi se o povratku Spinozi ili Leibnizu. Novo preusmjeravanje u teksturi mišljenja supstancije i univerzalne semiotike s obzirom na razvitak tehno-znanosti uvodi pojam singularnosti i posthumanizma. Vizije o besmrtnome tijelu robota-kiborga-androida svjedoče razmjere ove nove transformacije. Fiziku i kozmologiju klasične *episteme* Spinoze i Leibniza nadomješta ideja o singularnosti tehno-geneze čovjeka izbačenoga u svemir (Kurzweil, 2005). Paradoks je Foucaultove postavke o kraju čovjeka u tome što se kroz njegove diskurzivne igre moći/znanja događa posljednja mutacija u samome čovjeku. Ništa ne dolazi iz visina. Sve je u igri mutacija i transformacija formi kao odnosa snaga i sklopova. Moć, ta toliko jednostavna i složena riječ/pojam u čitavom Foucaultovome mišljenju, nije poput pojave čovjeka povijesni *a priori*. Bitak kao moć u svojoj otvorenosti dohvaća jezik kao diskurs i dispozitiv transformacije čovjeka u posthumano stanje. Na njegovo mjesto dolazi nešto “čudovišno”. To je “ono” što je Deleuze na tragu Nietzschea nazvao trećom formom između Boga i čovjeka – dobom nadčovjeka u formi estetiziranih sklopova tehno-znanosti (umjetna inteligencija i umjetni život). Zašto je uopće Foucaultova hipoteza o kraju čovjeka odlučnom za mišljenje političkoga danas?

## 2.

OD SUVERENOSTI MOĆI DO NADZORNOGA DRUŠTVA:  
POVIJEST KAO TRANSFORMACIJA

Zdravom se razumu ne čini suvislim govoriti o političkome projektu “novih formi subjektivnosti” na ishodu kraja čovjeka. U cjelini Foucaultova mišljenja neprestano se suočavamo s paradoksima i aporijama slobode i istine. Ako nema granica za ozbiljenje slobode, pojam slobode ostaje bez praktičke “svrhe” u promjeni života pojedinca i društva. Čini se kao da su granice u ljudskome svijetu društvenih odnosa uvjet mogućnosti slobode. Što znači postavka o političkome kasnoga Foucaulta? Je li riječ o primjerenome odgovoru na kraj humanizma u metafizičkome sklopu zapadnjačke povijesti? Ponajprije, radi se zacijelo o preispitivanju uvjeta mogućnosti slobode i istine u svijetu tehno-znanosti. Nadalje, pitanje o djelovanju jest pitanje smisla prakse same ljudske egzistencije u doba totalne vladavine biopolitike (usp. Lemke, 2011, Paić, 2011: 121–152). Kada se to ima u vidu, posve je razumljivo što Foucault u svojem antihumanizmu, ili bolje, obratu ideje kritike modernosti od uma k zahtjevima bio-moći samoga tijela, pokušava promisliti uvjete mogućnosti transgresije same slobode u svijetu određenom mrežama moći/znanja (znanosti, novih tehnologija i komunikacije). Ne čudi nipošto što se pitanje slobode na ishodu modernosti pojavljuje kao temeljno pitanje tehnologije sebstva. U posljednjoj fazi svojega života Foucault (2005) se okrenuo analizi rada i brige subjekta za vlastiti život tijekom povijesnih epoha Grčke, Rima, kršćanstva, novoga vijeka pa sve do suvremenoga doba (Moss, 1998). Formulacija o “estetici egzistencije” očigledno nema ni estetsko niti egzistencijalističko podrijetlo. U skladu s mišljenjem razmjesta povijesti kroz arheologiju znanja i genealogiju moći decentrirani subjekt u suvremeno doba zahtijeva politiku istine. Etički obrat kroz “estetiku egzistencije” politički je projekt singularnoga sebstva ovdje i sada. Govor o subjektu, međutim, valja shvatiti izvan shvaćanja moderne *episteme* s figurom transcendentno-empirijskoga dvojnika. Život ne može nikad biti vođen kao dvojstvo uma i tijela ili pak samo kao autonomija jedne sfere naspram druge bez paralelizma. Međuigra tjelesnosti slobode i otpora sklopovima moći, koje tijelo podređuju nekim izvanjskim ciljevima nadzora nad njegovom bio-moći, pokazuje se upravo na granicama između onoga što je društveno normirano i onoga što prekoračuje granice dispozitiva moći/znanja u određenom vremenu.

Ipak, kao što je Marxova kritika Hegelova državnoga prava nastojala otvoriti problem subjekta-supstancije modernoga društva kapitalističkoga načina proizvodnje kritikom drugoga ili srednjega člana dijalektike običajnosti, odnosno pogoditi u samu “bit” tvorbe ideologije građanskoga svijeta potreba i strukturalne nejednakosti, tako se analogno može pokazati da je Foucaultova kritika modernosti najubojitija u njezinoj drugoj fazi – *genealogije moći*. Što je to zapravo genealogija – metoda, epistemologija ili vodeća riječ “novoga historizma” u povijesnoj analizi nelinearne povijesti društvenih institucija? Ili je možda tom riječju Foucault najavio novo doba posthumane avanture povijesti sa stajališta transgresije svih dosadašnjih vrijednosti? Dostatno je uputiti na samo Foucaultovo tumačenje povijesti i genealogije u Nietzschea. Za razliku od Heideggera, koji moderno društvo sagledava u svjetlu vladavine postava (*Ge-stell*) u tehničkome svijetu subjektivnosti, što znači da je društvo uvijek samo rezultat moderne tehnike, a ne obratno, Foucault polazi od Nietzscheove hipoteze. Moć se za Nietzschea pojavljuje bitkom u dijagramu odnosa. Oni tvore mrežu kontingencije i heterogenosti ciljeva. Drugim riječima, Foucault vidi nastanak moći kao sveze snaga i znanja o svijetu. A to proizlazi iz povijesnoga događaja uspostave političke suverenosti i diskursa modernih znanosti. Prema tome, koliko god da su opravdane zamjerke mnogih teoretičara, primjerice Charlesa Taylora i Richarda Rortyja, kako se s pojmom moći zapada u apstraktnost analize jer se, unatoč novome nominalističkome pristupu, čini da Foucault ipak moći pripisuje negativnost povijesne artikulacije u modernim društvima liberalne demokracije, toliko je opravdano da se upravo moć postavi kao fundamentalna struktura modernosti na svojem ishodu. Nije nipošto slučajno da će Foucault u kasnome razdoblju *Predavanja na College de France* o biopolitici, tehnologiji sebstva i načinima vladanja (*gouvernementalité*) na najprodorniji način pokazati kako se sama moć vladavine neoliberalnoga kapitalizma pojavljuje ujedno diskursom nove ideologije, znanosti i prakse u svijetu totalne discipline. Na njegovim tragovima Deleuze će otići još korak dalje. Obrat spram posthumanoga stanja bez subjekta u njegovoj će verziji biti da živimo u doba prijelaza iz disciplinarnih društava u društva kontrole (usp. Paić, 2001: 153–189).

Ako je arheologija humanističkih znanosti, izvedena u spisu *Riječi i stvari*, trebala biti novom metodom svojevrstne protu-povijesti, ali onom metodom koja ujedno ima epistemologijske zasade “novoga historizma”, tada je izvjesno da je posrijedi specifična kritika društvenih uvjeta moći/znanja pod kojima se moderni svijet konstituirao u znaku dvojnosti rada i



slobode, transcendencije i imanencije, prirode i kulture. U analogiji s Kantovom “arheologijom uma” ova bi kritika pripadala epistemologiji. Spoznaja i teorija znanja tvore njezin okvir. U klasičnoj *episteme* reprezentacije 17. stoljeća temeljni su pojmovi (a) mathesis, (b) taksonomija i (c) genetska analiza. Čovjek se u klasično doba ne razumije ni kao Bog ni kao stvaratelj. Svijet postoji sam od sebe. Priroda ima stvaralačku moć. Znanosti su, naposljetku, usmjerene opisu onoga što postoji bez udjela subjekta. Descartes je bio prvi filozof klasičnoga doba novoga vijeka jer je zahtijevao jasnu i razgovijetnu spoznaju bitka. Što jest bitak i kako se ima razumjeti pojam Boga, mišljenje izvodi kroz tri spomenute metodičko-epistemologijske procedure. Reprezentacija bitka otuda je epohalni događaj diskursa prirodnih znanosti. Na njihovim zasadama izgrađene su filozofije prirode i teorije društva kao temelji humanistike. Matematika, zakonomjernost i genetska metoda koja istražuje početak i nastanak svemira, života, prirode čine trojstvo univerzalnoga diskursa reprezentacije svijeta. Čovjek u tom sklopu ne može biti drukčije shvaćen negoli iz perspektive artificijelnosti. Znak se još ne oslobađa univerzalnoga jezika Boga i prirode. On je tek na putu da postane proizvoljnom igrom označavanja kada se pojavljuje čovjek u Kantovoj antropologiji 18. stoljeća (usp. Dreyfus, Rabinow, 1982: 18–22).

No, posve je jasno da se njezin program ne može izvršiti bez praktičke moći “druge kritike”. Foucault je preuzeo, baš kao i Althusser, pojam “epistemologijskoga reza” od filozofa znanosti Gastona Bachelarda. Umjesto naglasaka na pitanju koje proizlazi iz srednjovjekovne teologije realističkoga smjera (univerzalnosti kategorija) “Što te boli?”, sve se mijenja kada u igru ulazi pitanje nominalističke nakane “Gdje te stvarno boli?”. Taj preokret perspektive očigledno je ključ razumijevanja ne samo Foucaultove kritike metafizike znanosti i univerzalne filozofije povijesti. Nesumnjivo, ista je stvar sa svim predstavnicima francuskoga poststrukturalizma i dekonstrukcije (usp. Mills, 2003). Za razliku od arheologije, genealogija treba pokazati izričito da je povratak “iskonu”, u smislu Platonove metafizike ideja, ništa drugo nego li povijesno iskrsavanje događaja koji uspostavlja zapadnjačku povijest kao genealogiju ideja. A budući da je taj događaj početak strukturalne moći odnosa između subjekata/aktera u povijesnom procesu razvitka ideja, tada je nužno učiniti radikalni zaokret u samome načinu mišljenja. U tumačenju prekretnoga Foucaultova eseja o Nietzscheu, genealogiji i povijesti François Ewald (1975: 1229) tvrdi da upravo genealogija “postavlja problem moći i tijela, dok, dakako, njezini problemi otpočinju s uspostavom moći nad tijelom”.

U spisima *Nadzor i kazna* te *Povijest seksualnosti* sada se ova strategija “dvostrukoga reza” arheologije znanja i genealogije moći provodi dosljedno kroz protu-povijest jedne društvene matrice subjekta kao sklopa discipline i nadzora. Štoviše, genealogija moći nije rezultat puke primjene novih znanstvenih tehnika/tehnologija vladanja nad ljudskim tijelom u moderno doba. Sama se moć kao način prisutnosti bitka u različitim epohama povijesti pojavljuje u formi znanstvenoga diskursa discipliniranja i nadziranja tijela kao objekta vlastite žudnje za slobodom. Foucault je pomoću Nietzscheove kritike platonizma i zapadnjačke metafizike otvorio temeljni problem suvremenoga doba: kako razumjeti da je sloboda uvjet mogućnosti discipline i nadzora nad ljudskim tijelom i da se upravo u ime njezine “uzvišenosti” suvremeni čovjek nesvjesno pokorava institucijama kontrole samoga uma? Drugim riječima, Foucault je otkrićem pojma diskursa i formacije znanja kao moći postavio u pitanje modernu “arheologiju uma” uopće. Pritom je u spisu *Arheologija znanja* iz 1969. godine uveo dva temeljna pojma: *transformaciju* i *razmještanje* (Foucault, 1982, Flynn, 2005: 37). U suprotnosti s tradicionalnom poviješću, odbacuje se jednolikost prostora i jednoznačnost vremena. Posljedice ovoga obrata su da se umjesto “povijesne promjene”, koja se uvijek zbiva u linearnome vremenu kontinuiteta, uvodi transformacija ekonomije i politike moći koja djeluje kao privid kontinuiteta. Pojam razmještanja, s druge strane, ima svoje značenje u tome što je svaka transformacija povijesnih diskursa istodobno razmještanje struktura i subjekata/aktera moći. U procesu razmještanja povijesnih kategorija mišljenje se oslobađa pritiska jednoznačnosti, primjerice, realističke srednjovjekovne ontologije. Na mjesto ideje u svojem apriornom djelovanju na pojavu ne dolazi pojava bez ideje, nego je ponajprije riječ o novome rangu u kojem pojava postaje “novom idejom”. To ne znači, dakako, da je Foucault preuzeo način mišljenja Hegelove i Marxove dijalektike. U načelu, njegov je način mišljenja moguće razumjeti svezom preokretanja metafizike i transgresije njezinih temeljnih pojmova. Unutarnja granica dosega njegova mišljenja upravo leži u pojmu neprestanoga razmještanja granica. Zato nije začudno što izričito odbija ponuditi alternativu sadašnjosti i što je paradoksalni mislilac modernosti u “postmodernome” diskursu njezinih granica.

U Foucaultovu nominalizmu povijesti genealogija moći označava problematiziranje same *episteme* modernoga doba i njezina glavnoga načela – subjektivnosti subjekta. Tehnologija moći kojom subjekt sebe uspostavlja objektom istraživanja u mreži događaja ujedno je diskurs i dispozitiv, jezik i stroj u svijetu praktičkoga djelovanja kao dominacije, manipulacije, ure-

divanja, kontrole svih aspekata života. U predavanju *Seksualnost i moć*, održanom 1978. godine na sveučilištu u Tokiju, Foucault kaže da je znakovito kako se povijest seksualnosti od grčko-rimske antike, srednjovjekovnoga kršćanstva do modernoga doba u znanstvenom diskursu zapadnjačke povijesti znanosti o tijelu i njegovim tehnologijama reducirano tumači na sljedeći način. Seksualnost i užitak bili su slobodno prakticirani u Grčkoj i Rimu; s kršćanstvom nastaje zabrana užitka u tijelu i pojam grijeha, a moderno doba nasljeđuje kršćansku etiku krivnje internaliziranjem askeze. Nasuprot Freudovoj psihoanalizi kao paradigmatškome pristupu seksualnosti kroz tri faze njezina povijesnoga razvitka, Foucault uvodi u igru transformaciju i razmještanje same povijesne logike ovoga reza. Nije samo kršćanstvo taj manihejski rez spram iskonske antičke slobode u seksualnosti. U Grčkoj i Rimu bila je na djelu askeza i discipliniranje tijela. Većinski način života u zajednici prožimala je askeza. Ekscesi orgija pripadaju razdoblju kasnoga Rimskoga carstva. Ali oni nisu raspoređeni ravnomjerno u društvenome tijelu Rimskoga carstva. Samo manjina politički i društveno najmoćnijih prakticira poligamiju i transgresiju seksualnih odnosa. Gotovo da se Foucaultova analiza poklapa s dramom Alberta Camusa *Kaligula* i glavnim problemom etike *brige za sebe*. Utoliko je, paradoksalno, s kršćanstvom na djelu transformacija pojma želje i užitka u drugu tehnologiju moći nad tijelom, kao što je doba modernoga sklopa moći/znanja o seksualnosti put spram rascijepa u samoj jezgri želje u njezinom društvenom institucionaliziranju. Kršćanstvo nije otuda tek stroga zabrana i odbacivanje seksualnosti. U transformaciji i razmještanju diskursa kršćanstva tijekom povijesti seksualnosti u središte dolazi ono što se kroz tehniku askeze i kontrole čitavoga sklopa tjelesnosti pokazuje nastajanjem modernoga subjekta kao suzdržanoga i racionalnoga subjekta onog nesvjesnoga (Foucault, 1994: 550–570).

Moć otuda ne proizlazi iz vladavine poopćenoga subjekta transcendentalne svijesti poput predmodernoga društva kasnoga srednjega vijeka. Tada je u Europi rođena ideja autonomije sebstva i političke suverenosti (od monarhije do republike, od tiranije do demokracije, od Bodina do Rousseaua). Genealogija moći koju Foucault 1970-ih godina izvodi u spisima o seksualnosti, zatvorima, klinikama, disciplini i nadzoru nad ljudskim tijelom istodobno je uvod u povijesni nastanak subjekta kao diskursa i kao tehnologije slobode. Odnos diskursa i tehnologije jest način stvaranja diskurzivne formacije. S njom se utjelovljuje moć u životu, radu i jeziku čovjeka. Ali čovjek ne živi izdvojen na pustom otoku, osim u klasičnoj liberalističkoj fikciji slobodnoga i egoističnoga pojedinca. Njegov je položaj određen

društvenim konstelacijama snaga u epohama. Umjesto svođenja na materijalistički svijet ekonomije ili, pak, na idealistički svijet kulture, rješenje se pronalazi u nečemu što nadilazi sve važne teorijske orijentacije koje su oblikovale Foucaultovo mišljenje – fenomenologiju, strukturalizam i hermeneutiku. Transformacija pripada arheologiji znanja. Razmještanje se odnosi na genealogiju moći. Zato je transformacija pitanje diskurzivnih poredaka i njihovih pravila igre, a razmještanje problem genealogije moći u društvenim formacijama u kojima se razvija subjekt kao sveza života, rada i jezika. Tehnologija sebstva povezuje oboje – znanje i moć (Rouse, 2005). Nije, dakle, Foucault naivno i apstraktno moć apsolutizirao da bi joj suprotstavio strategiju otpora kao protu-moći djelovanja drugim sredstvima u ime Drugoga i razlike. Moć i sloboda otvaraju pitanje odnosa bitka i mišljenja kao praktičkoga odnosa snaga. Moć je političko pitanje slobode egzistencije u suvremenome svijetu totalne kontrole. Promjena je u tome što kontrola poprima svojstva neljudskoga. Sve je to plastično opisao Deleuze na kraju svoje knjige o Foucaultu.

Kako tijelo postaje mjestom uspostave disciplinarnoga društva? Foucaultov je odgovor u istraživanju prakse discipliniranja slobode. U analizi prostora zatvaranja u institucije fragmentiranja društva moderno se doba racionalizira kroz diskurs moći/znanja. Prakse discipliniranja su istodobne tehnologije. Ali pojam tehnologije koji se ovdje rabi ne odnosi se na instrumentalnu tehniku stvaranja nečega što čovjeku služi u druge svrhe. Sada sam čovjek služi nečemu drugome. To nisu više ontologijske svrhe, već etologijski ciljevi. Život sam se biopolitički pojavljuje tehnologijom obuzdavanja i preusmjeravanja čovjeka kao populacije na određenom teritoriju suverene moderne države (Foucault, 2009, Agamben, 2009). Tijelo slijedi transformacije društva u samome načinu proizvodnje (rad) do uspostave novih diskurzivnih poredaka (biologija, politička ekonomija, lingvistika) i načina interakcije između društvenih subjekata/aktera. Moć nije, dakle, univerzalna struktura, nego se upisuje u prazan dijagram društvenih odnosa tek onda kad je bitak postao diskurs i dispozitiv preobrazbe tijela u biopolitički materijal, objekt, robu na tržištu. U spisima poput *Nadzora i kazne*, *Povijesti seksualnosti* i *Rođenja klinike* na površinu izranja nešto čudovišno. Subjekt se više ne konstituira predstavljanjem svijesti iz autonomije racionalnoga tvorca vlastite sudbine. Ime je subjekta mračno i nadasve jezovito. *Unheimlich* o kojem govori Freud, podsjećajući na strah od kastracije, u nadomjestku neživoga objekta istinska je odredba novoga subjekta. Život se od nastanka pojma “čovjek” u Kantovoj antropologiji do kraja modernoga

doba 1950-ih svodi na diskurzivni poredak objekta tjelesnosti. U disciplinarnim društvima napredak u tehnologiji obuzdavanja želje za slobodom i na paradoksalan način stvara sve veće prostore otpora neograničenom širenju tehnologija znanstvenoga napretka. Što je više racionalnosti u institucijama modernoga društva, to je više nasilja, ludila i pervertiranih oblika seksualnosti u prostorima privatnosti i intime. Civilizacija ukorijenjena u pojmu jednosmjernoga uma nužno proizvodi svoje tamno Drugo na rubu sustava. Sociolog Norbert Elias svoju je teoriju civiliziranja izgradio na ambivalenciji odnosa između racionalnosti i nesvjesnoga. Spor između uma i želje u novom se diskursu sociologije obrazlaže sa stajališta procesa napretka društva u modernizaciji tehnologija. Jedno je tehnologija održanja društva u učinkovitosti rada, a drugo tehnologija uspostave kulturnoga kôda (Elias, 1996). Stoga se jezik civiliziranja nalazi u jazu svjetova: površine su mu u znaku funkcija discipliniranja slobode, a dubine prožete mnoštvom i razlikom stilova života nepokornih Drugih. Na kraju života Foucault je estetiku egzistencije postavio kao etički problem askeze duhovne slobode. Ona se nalazi u suprotnosti s neupitnom vjerom tehno-znanosti u racionalni izbor pojedinca. Jednokratnost života događaj je žrtve same slobode. Sve drugo predstavlja kolosalni promašaj života (Foucault, 1988).

Vratimo se pitanju o granicama između diskursa (znanja) i dispozitiva (moći). Ta granica povlači se uzduž i poprijeko tijela. Ako se genealogijom, pojmom preuzetim od Nietzschea iz *Genealogije morala*, povijest shvaća interpelacijom moći i znanja, tada je očigledno kako se u povijesnome razvitku više ne radi o “nužnosti” niti o “zakonima”, već o “slučaju” i “emergenciji”. U čemu je obrat ove metafizičke sheme? Preokretanje ontologije je uvijek već metafizička *igra istine*, kako bi rekao kasni Foucault. No, u činu preokreta na djelu je ono što nas smješta u novu povijesnu situaciju. Odlučno je da ta situacija u svojoj kontingenciji pokazuje što se događa u aktualnosti i sadašnjosti. Promjena i stabilnost određuju dvoznačnost sadašnjosti. Što je više promjena, poredak se održava u stanju stabilnosti. Budući da je za Nietzschea čitav preokret metafizike smislen samo pod uvjetom da povijest služi životu, samorazumljivo je da od sada pojam života u sebi obuhvaća kontingenciju bitka i slobodu mišljenja kao praktičkoga djelovanja. Igra moći i slobode jest “igra istine” kao *episteme*. No, pojam kojim je Foucault htio stvoriti ono što je suprotno Kantovoj “arheologiji uma” nije više u njegovu kasnome mišljenju nipošto stopljen s pojmom epohe. Život kao moć u formi bio-moći određuje modernost u svim modifikacijama bitka i transformacijama djelovanja. Život postaje sinonim za

praksu. To je transformacija svijeta i ujedno moć koja ograničava neograničenost slobode. Praktičko se djelovanje zbiva unutar sklopa moć/znanje. Ono se preoblikuje promjenama u društvenoj organizaciji samoga sklopa – od discipline do kontrole. Utoliko se odredba modernosti za kasnoga Foucaulta na razini *Predavanja na College de France* 1980-ih godina pomiče sa stajališta izjednačenja *episteme* s epohom (renesansa, klasično doba, modernost). U ogledu *Što je prosvjetiteljstvo?* Foucault, naime, izvodi svoje novo razumijevanje “stare” postavke o kraju čovjeka i nastanku temeljnih kategorija modernoga doba – života, rada i jezika. Govoreći o filozofijskom *ethosu* prosvjetiteljstva, kao programu modernoga doba, koji Habermas naziva projektom moderne, Foucault dolazi do ključne postavke obrata u samome preokretu onoga što je postavio u arheologiji znanja. Kritika, kao temeljna riječ prosvjetiteljstva, nije univerzalna vrijednost, nego povijesno istraživanje uvjeta mogućnosti “igara istine”. One nadilaze čvorišta ontologije povijesti. Ono što sada bezuvjetno određuje kraj čovjeka u formi moderne kritike ograničenja slobode kao bio-moći jest događaj estetike egzistencije samoga života. U svemu što čovjek čini, misli i govori bez straha od posljedica, otvoreno i bezuvjetno, u događaju obrane slobode same kao smisla demokratskoga poretka, ozbiljuje se njegova egzistencija. Estetika nije više nauk o lijepome u djelu umjetnosti. Događaj jednokratnoga ljudskoga života postaje estetskom izvedbom slobode. Etički obrat u estetskome vođenju života mijenja, prema tome, norme morala i pravila ljudskoga ponašanja. Međutim, za razliku od mistike esteticizma umjetničke moderne s figurama poput Baudelairea i Wildea, ovdje se susrećemo s radikalnim pozivom egzistencije. Istina i praksa slobode odjekuju u srcu čovjeka (Foucault, 2003: 317–318).

Što je, dakle, modernost u svjetlu novoga razumijevanja “kraja čovjeka”? Ako se više ne može nastaviti s pojmom *episteme* kao sveze diskursa i povijesti mišljenja u smislu epohalnosti znanja, odnosno onoga što Thomas Kuhn naziva paradigmom, što preostaje? Odgovor na to pitanje čini se odlučnim za svako daljnje preispitivanje pojma intelektualca, politike i istine u suvremeno doba tehno-znanosti. Razlog je taj što Foucault, za razliku od Heideggera, mišljenju ne ostavlja mogućnost čekanja i skrbne pripreme izvan praktične promjene svijeta. Mišljenje je kazivanje u jeziku otvorenosti. Ali ono što je uistinu paradoksalno u Foucaulta jest da se mišljenje usmjerava na ovo što jest “sada” u “prisutnosti”, a da se ne radi o pukoj svodivosti mišljenja ni na diskurs tehno-znanosti (novi pozitivizam), a nije ni riječ o povratku nekom obliku nostalgije za klasičnim dobom antike u smislu

obnove filozofije politike. Modernost je otvoreni prostor kontingencije slobode. U njoj se praksa istine pojavljuje događajem otpora spram moći/znanja kao ideologije kapitalističkoga poretka. Transformacija *l'homme moderne* polazi od onoga što čini dispozitiv modernosti uopće – život, rad i jezik. Pojam dispozitiva pripada zacijelo najznačajnijim Foucaultovim pojmovima. Riječ je o mišljenju u kojem se formalno 1970-ih i 1980-ih godina sklop moć/znanje transformira u tehnologiju subjekta unutar društvenih uvjeta neoliberalnoga kapitalizma. Svijet se, dakle, nalazi u stanju totalne mobilizacije kapitala kao tehno-znanstvenoga pogona u kojem objekti nisu tek roba. Ideologija suvremenoga kapitalizma postaje sama estetizacija želje za uvećanjem moći/znanja samoga života u formi biopolitičke robe. Strukturalna perverzija života – od događaja do objekta za drugu svrhu – odvija se u složenome svijetu ekonomije, politike i kulture disciplinarnih društava. Suverenost transnacionalnih korporacija nadilazi modernu suverenost nacije-države. Ako je otuda jasno da je pojam “aparata” onaj koji od Althussera do Rancičrea pripada tradicionalnoj razdvojenosti političke države i građanskoga društva jer povezuje sve ono što jest državno polje djelovanja, od ideologije do politike nasilja u svakodnevi, promjena koju uvodi Foucault u *Predavanjima na College de France* o biopolitici i umijeću vladanja 1980-ih ima dalekosežno značenje za smisao političkoga djelovanja intelektualaca danas. Štoviše, ova je promjena razlogom nestanka javnih intelektualaca iz prostora-vremena globalnoga kapitalizma i njihove službe korporacijski organiziranom pogonu moći/znanja. Radi se o tome da dispozitiv koji nadomješta pojam diskursa kao moći/znanja nadilazi klasično određenje ideologije i još više tradicionalnu diobu države i društva (usp. Bührmann, Schneider, 2008).

Pod tim se pojmom ne misli tek na institucije, klase, povijest ideja, ideologije, kulture, vjerovanja i predrasude. U Foucaultovu mišljenju, a isto vrijedi za strukturalizam u cjelini, naglasak se stavlja na konfiguraciju odnosa snaga. Kao što je za Marxa nakon 1845. godine i *Njemačke ideologije* čovjek sveukupnost društvenih odnosa, a ne više vječna, univerzalna, ontologijska kategorija rodnoga bića, tako je i za Foucaulta određenje društvenih odnosa povijesna artikulacija moći. U tom sklopu dispozitiv ima materijalnu ukorijenjenost u specifičnim okolnostima epohalne društvene strukture. U institucijama modernoga društva od škola, sveučilišta, tvornica, zatvora, klinika pokazuje se djelovanje dispozitiva moći/znanja kao specifični diskurs. Takav diskurs u sebi sjedinjuje život, rad i jezik. Život se biopolitički proizvodi kao politička ekonomija fizičkoga i umnoga rada, a jezik komunikacije od

neposrednoga postaje medijska tvorba znakova bez poruka. Foucault je prvi put upotrijebio taj pojam 1975. godine u jednom razgovoru nakon objavljivanja *Nadzora i kazne*. Zanimljivo je da u tom razgovoru odmah upada u oči kritika pojma reprezentacije i simboličkoga načina razumijevanja stvarnosti. Za razliku od semiologije Barthesa i, posebno, Lacanove psihoanalize, gdje je značenje jezika presudno za objašnjenje znakova i nesvjesnoga, Foucault odriče bilo kakvu upućenost stvarnosti na transcendentalni označitelj s onu stranu jezika ili na “Velikog Drugog”. U tom razgovoru izričito se kaže da je buržoazija bila svjesna da je čitav golemi arhiv metoda, tehnika i tehnologija moći/znanja za discipliniranje želja u projektima 19. stoljeća bez ikakvoga izvanjskoga razloga. Drugim riječima, sve je u samome diskursu, a ništa izvan njega. Ne treba tražiti značenje s onu stranu same stvari. Nikakve tajne ni simboličke tvorbe stvarnosti nema izvan “dubinske površine”. Umjesto bilo kakve tehnike “simptomatskoga čitanja” (Althusser i Lacan) onoga što stoji iza logike discipliniranja modernoga čovjeka u nastajućem društvu industrijskoga kapitalizma, sada se radi o djelovanju samoga dispozitiva kao mreže (Deleuze, 2003). Dispozitiv odlikuje heterogenost elemenata s posebnom povijesnom artikulacijom. U dispozitivu se artikulira ideologija (znanje) kao tehnologija (moći). Kontrola nastaje onda kada se podudaraju raspodjela i regulacija moći unutar društvenih mreža modernoga načina proizvodnje života (Rabinow, Rose, 2003: x). Bez kontrole ni dispozitiv ne djeluje u suvremeno doba mreža i fleksibilnih tokova kapitala. Odnos između ta dva ključna pojma teorije subjekta u doba tehnouznanosti nije odnos uzroka i posljedice, nego povratne sprege. Poblježe određenje pojma Foucault je dao 1977. u jednom razgovoru:

“Što pokušavam istaknuti tim pojmom jest, ponajprije, posve heterogeni skup koji se sastoji od diskursa, institucija, arhitektonskih formi, pravnih odluka, zakona, administrativnih mjera, znanstvenih iskaza, filozofijskih, moralnih i filantropskih pretpostavki – ukratko, rečeno je više negoli nerečeno. Takvi su elementi dispozitiva. Sam dispozitiv je sustav odnosa koji se može uspostaviti između ovih elemenata” (Foucault, 1980: 2).

Pogledajmo kako se u daljnjim analizama razvija ovaj očito prekretni pojam koji nadomješta pojam diskursa. Po svemu sudeći, Foucault je uvidio unutarnji obrat same logike djelovanja globalnoga kapitalizma. U *Predavanjima na Collège de France* o vladanju i pojmu suverenosti pokazao je da se neoliberalna politika privatizacije javnoga sektora u svim područjima života – od školstva, zdravstva, komunikacije, medija do političkoga



marketinga – poziva na ideju slobodnoga pojedinca unutar korporacijski uokvirenih društvenih odnosa. Sve što je imalo značajke stabilnosti i fiksnosti postalo je fleksibilno i fluidno. U povijesnoj analogiji između dvije škole liberalne ekonomije 20. stoljeća, frajburške s naglaskom na poretku države i javnome interesu te čikaške s radikalnim idejama o slobodnome poduzetništvu kao uvjetu mogućnosti bogatstva svjetske ekonomije, Foucault otvara pitanje o javnome dobru i zajednici te privatnome interesu i slobodi pojedinca. Kada se zna da je već u aktualnosti 1980-ih godina neoliberalna konzervativna politika u SAD-u i Velikoj Britaniji pretvarala javni sektor društva u privatizirani prostor transnacionalnih korporacija, tada je razumljivo zašto se pitanje ideologije i moći više ne može zamrznuti kao pitanje tzv. klasične marksističke *Ideologiekritik/Kulturkritik*. Sama se ideologija preobrazila u postmodernu kulturu ili politiku identiteta. Taj je prijelaz istovjetan Foucaultovoj postavci kako je 1970-ih paradigma slika zamijenila paradigmu teksta. Umjesto univerzalnosti rada na scenu je stupila partikularnost kulture. I sam pojam intelektualca kao posjednika specifičnoga, a ne više univerzalnoga znanja, upućuje na promjene u značenju pojma istine. Umjesto binarnih opreka javno – privatno unutar neoliberalne ekonomije, cjelokupni se život disciplinarnoga društva preobrazio u sustav korporacijskoga natjecanja na tržištu. Kada više nema binarnih opreka država – društvo u klasičnome modelu sukoba između nasilja državne politike spram protu-moći civilnoga društva, nastaje problem samoodređenja djelovanja političkoga subjekta u globalnome kapitalizmu. Znamo da je Foucault u svojim analizama dispozitiva najavio ono što će preuzeti Deleuze i Guattari (1987) u svom djelu *Tisuću razina: Kapitalizam i shizofrenija II*, a posebno će Deleuze u svojem glasovitome eseju *Postscriptum uz društva kontrole* (1992:3–7) godine najaviti promjenu paradigme. Moderno društvo discipline nestaje. Zamjenjuje ga suvremeno društvo kontrole u digitalno doba zasnovano na kibernetici i informatici (usp. Bogard, 2009, Newman, 2009, Savat, 2009). Što u tom nezadrživome procesu nestanka diskursa javnoga znanja i njegova subjekta/aktera u prostoru demokratske tvorbe istine još uopće može značiti govor politike? Ima li takav govor mogućnost preokreta dispozitiva moći neoliberalne ideologije post-politike u kojoj se svaki vjerodostojni problem života u zajednici preobražava u tehnički problem vladavine objektima?

3.

SPOR IZMEĐU VRLINA? O SLOBODI BEZ MOĆI

Ideja subjekta nakon Kantove “arheologije uma” mora biti aporetička ili paradoksalna. Takav je i Foucaultov projekt kritike modernosti. S osloncem na dvije Kantove kritike, čistoga i praktičkoga uma, vidjeli smo da se arheologija znanja sabire u genealogiji moći. Znanje je uvjet mogućnosti modernoga subjekta. Djelovanje čini bit prakse na čijem vrhuncu etika određuje čovjeku granice njegove umno spoznate slobode. Bez moći znanje se svodi na teorijsku refleksiju o predmetu. Sklop znanja i moći, logike i etike, dovodi do sinteze uma u njegovome praktičkome samoodređenju pomoću rada i jezika. Stoga se rješenje problema konstitucije modernoga subjekta za Foucaulta, aporetički i paradoksalno, ne nalazi ni u logičkome podrijetlu racionalne rešetke smisla modernosti ni, pak, u praktičkome polju ne rješavanja pitanja zbiljskoga djelovanja. Kantova je bila ideja da tek s trećom kritikom ili estetikom um može postati djelotvoran subjekt vlastite odgovornosti. Uzdignućem do samosvrhovitosti bez svrhe, do ljepote svijeta koja prirodu preoblikuje u djelo umjetnosti, subjekt tek postaje duševnim čovjekom. Foucaultov je zahtjev modernome subjektu na stanovit način sličan Kantovu shvaćanju. Umjesto povjerenja u svrsishodnu povijest subjekta kao sinteze uma u djelatnosti proizvodne mašte, Foucault uviđa da “kraj čovjeka” označava posljednju mogućnost njegove preobrazbe u treću formu. Sjetimo se da ona, prema mišljenju Deleuzea, nadilazi formu Boga i čovjeka. Nad-čovjek je sinteza nove tjelesnosti slobode. Pretpostavka za to je ozbiljenje tehnologije sebstva kao estetike egzistencije. Ali umjesto esteticizma, ovdje se etičkim obratom samoga života upućuje na razliku i drugotnost slobode u odnosu na vječne zahtjeve i nužnost povijesti spasa. Tehnologija slobode postaje pitanje tvorbe modernoga subjekta. No, što ako je taj subjekt bez utemeljenja kao i sama sloboda i politički poredak demokracije od grčkoga iskustva do suvremenoga doba, kako je to precizno pokazao Jean-Luc Nancy (2011)?

Nije time samo subjekt modernoga doba bez temelja. Štoviše, čitava politika liberalne demokracije u svojem zahtjevu za ozbiljenjem ideje slobodnoga pojedinca kao univerzalnoga subjekta čista je konstrukcija apstraktne općenitosti. Foucault je od svih poststrukturalističkih mislilaca najvjerodostojnije analizirao realne snage i moći u nastanku moderne suverene države. Kada se to ima u vidu, tada je bjelodano da nije prihvatljiva postavka o početku gubitka temelja subjekta u neoliberalnome kapitalizmu

i čitave politike uopće. Rastemeljenje subjekta, transformacija povijesti i razmještanje politike izvan prostora moći/znanja klasične teorije vladanja u suverenoj naciji-državi rezultat je raspada krhkoga identiteta modernosti kao sveze prosvjetiteljstva i humanizma (Simons, 1995: 30–41). Granice su subjekta zadane odnosom istine, moći i etike. To su tri osi na kojima se događa povijest svojevrzne *druge* povijesti zapadnjačke filozofije od nastanka modernosti. Razračunavanje s Kantom uvjet je mogućnosti uspostave povijesti subjekta kao razlike iz razmještanja njegove moći/znanja u prostore isključenosti i podčinjenosti zahtjevima discipline. Što je, zapravo, subjekt za Foucaulta ne može se izvesti bez istovremene dijagnostičke kritike ili problematiziranja moderne *episteme* u cjelini. Kao što je Nietzsche u kritici Kantove estetike pojam ljepote proglasio ravnodušnom djelatnošću umrtnjenoga promatrača i razmjestio ga u samo središte umjetnika kao novoga subjekta istine umjetnosti same, tako se i kod Foucaulta pitanje slobode ne pojavljuje u kasnome mišljenju izvan etičko-političkoga obrata same egzistencije. Ona, dakako, nije svedena na razliku pojedinca i kolektiva. Posrijedi je povijesno ozbiljenje slobode u dispozitivu moći suverene nacije-države s različitim modelima vladanja. Kada vladavina postaje upravljanje stanovništvom na zajedničkom teritoriju s jurisdikcijom, policijom, čitavim aparatom nadzora nad tijelom čovjeka u modernome društvu, nastaje novi sklop odnosa moći/znanja. Nadzor nad slobodom čovjeka prerasta u biopolitičku moć regulacije društvenih odnosa. Foucault je pojmom *gouvernementalité* (diskurs i tehnologija vladanja, umijeće i sustav vladavine, doktrina i praksa upravljanja) pokušao uspostaviti most između politike i tehnologije moći od Grka i Rima preko modernosti do našega vremena totalne preobrazbe svijeta u globalni poredak fleksibilnih mreža ekonomije samoga života.

Život ljudske vrste postaje političkim pitanjem. To se događa kada moć poprima formu biopolitike, a bio-moć od kontrole rađanja do društvene higijene i plodnosti u potpunosti potpada pod jurisdikciju suverene moderne države. Seksualni odnosi nisu time samo strogo nadzirani unutar mikrofizike moći države. Moć državnoga aparata kao diskurzivno polje djelovanja seksualne znanosti (*scientia sexualis*) razvija se u njima sve do stvaranja mreže novih pravila, normi i komunikacije u povijesti tijela. Što čini korpus etičkoga subjekta zacijelo se može pokazati usporednom analizom preobrazbe teologije u politiku, kao i preobrazbom kršćanske askeze u racionalno upravljanje seksualnim mehanizmima reprodukcije modernoga čovjeka u industrijskim društvima Zapada. Tehnologija sebstva odvija se u racionalnome diskursu “normaliziranja” etike kao izvedbe tijela u disciplinarnome

društvu. Kada se želja iz područja tajne i privatnosti premješta u javni prostor ispovijedanja, nastaje problem određenja svrhe seksualnosti kao diskursa modernosti izvan granica reprodukcije i životnoga samopotvrđivanja vrste. Problem koji se ovdje pojavljuje jest da se s krajem mita o suverenosti nacije-države na ograničenom teritoriju moć upisana u tijelo kao bio-moć nalazi u stanju-između (*in-between*) pokornosti državnoj disciplini i nepokornosti društvenome nadzoru. Nepokornost proizlazi iz samoga subjekta s onu stranu ograničene moći aparata države. To je doba koje određuje nastanak moderne svijesti o slobodi tijela kao slobodi života i rada u jeziku vladavine sobom. Suvereni se subjekt državne moći raspada u krhotine na kraju modernosti. Politika postaje tehnikom upravljanja okolinom društva, menadžment slobode pojedinca na tržištu, čisti račun *cost-benefit* analize političke ekonomije neoliberalizma (Lemke, Krasmann, Bröckling, 2000).

Smrću suverenoga subjekta racionalnosti dolazi do kraja humanizma u tehnološkim znanostima. Umjesto tradicionalnoga pojma klasične sociologije, kao što je to društvo, društvene sveze, društveni poredak itd., u igru ulaze nadomjesci poput kulture, medija i komunikacije. Kraj društva, poput kraja države, nije pitanje umnoženih socijalnih apokaliptičara. To je stanje stvari dugotrajnoga procesa dekonstrukcije čitave povijesti moderne, od nastanka “čovjeka” do njegovog “kraja” u dispozitivu tehnološke znanosti i njihova tehničkoga jezika informacije (usp. Paić, 2008, 2009: 211–381). Na jednome mjestu u knjizi *Sveučilište bez uvjeta* Derrida iskazuje istu misao kako smo svjedoci raspada moderne slike svijeta s temeljnim pojmom suverenosti države, društva, kulture, čovjeka kao takvoga. Posvuda kruže ostaci ove krhotine jednog megalita modernoga doba. Ali, kao što to obično biva, ostaci su raspadnutoga stroja uvijek dodaci novome u rekonfiguraciji staroga. Suverenost tijela u doba posthumanizma nestaje u korist stvaranja nove mreže moći/znanja. Sve je to Foucault najjavio u svojim spisima o seksualnosti, nadzoru i kazni, te nastanku klinike 1970-ih. U *Povijesti seksualnosti* čitamo onu toliko čudovišno preciznu i ujedno programatsku rečenicu uvoda u suvremeno doba: “političko mišljenje i analiza sve do danas nisu odsjekli glavu kralju!” (Foucault, 1980: 88).

Foucaultovo shvaćanje moći/znanja uklapa se u zahtjev nove “političke teologije” koja od Schmitta do Derride zahtijeva preoblikovanje svih metafizičkih kategorija suverenosti u pojmove političkoga djelovanja autonomne slobode čovjeka. Ali u doba kraja humanizma, s krajem metafizički shvaćenoga čovjeka, nastaje problem novoga određenja subjekta političkoga kao takvog. Promjena značenja i funkcije javnoga intelektualca vidljivi je poka-

zatelj ove promjene. Univerzalni intelektualac, kakvog je utjelovljavao Sartre u svojem egzistencijalističkome marksizmu s angažiranim odnosom spram svijeta, označavao je prijenos znanja u stvarnost kao način aktivne prakse promjene svijeta. Pritom je filozofija postala političkom akcijom kritike praktičkoga uma, a književnost je platila cijenu gubitka vlastite “autonomije”. Angažirana književnost u ruhu angažiranoga intelektualca bila je tijekom druge polovine 20. stoljeća, od Sartrea do svih drugih subjekata/aktera ove “velike priče”, osuđena na politizaciju vlastitih estetskih pravila. U konačnici je to značilo promašaj filozofije politike kao i angažirane književnosti uopće. Problem je bio u tome što se pojam prakse u okviru egzistencijalizma i neomarksizma svodio na obrat društvenih uvjeta individualne egzistencije. A ona se ne određuje više unaprijed iz biti bitka, već iz situacije u kojoj se čovjek uvijek već nalazi (Paić, 2008). Raskol univerzalnosti uma istodobno se pojavljuje kao raskol same prakse znanja. Na mjesto univerzalnoga intelektualca dolazi “specifični intelektualac”. On sjedinjuje zahtjeve uma, znanosti i istine u specifičnome kontekstu liberalno-demokratske politike. Njegova misija više nije stvaranje utopija i alternativa postojećem svijetu kapitalizma i demokracije, nego radikalna politika istine kao dijagnostička kritika stanja u modernome društvu. Intelektualac Foucaultova tipa više, dakle, ne govori iz položaja posjednika univerzalnoga znanja i apsolutne istine. Umjesto vječnosti i apriorne spoznaje istine, njegova je zadaća skromnija, ali nipošto ispod razine vremena u kojem tehno-znanosti koloniziraju sve druge diskurse, a politika postaje tehnologijom upravljanja ljudskim resursima. Specifični intelektualac nije više prorok i žrtva povijesti. Naprotiv, njegove su vrline u neprestanome radu oko uspostave novoga subjekta otpora, a skeptičnost i dekonstrukcija ideologije moći/znanja postaje unutarnji poriv njegova djelovanja u javnome prostoru. Ova promjena ima dalekosežne posljedice čak i za samu djelatnost Foucaulta kao intelektualca. Može se čak kazati da je prijelaz iz univerzalnoga spram partikularnoga shvaćanja znanja ulazak u novo doba korporativnoga znanja i nestanka javnoga intelektualca s čitavom pozornicom modernoga teatra ideja. Na ispražnjeno mjesto nove suverenosti svijeta dolazi spektakl masovne kulture, vladavina tehno-znanosti i ekspertnoga znanja. Štoviše, specifični intelektualac više ne mijenja situacije kao Sartreov prorok univerzalnoga. On se zadovoljava promjenom fleksibilnoga konteksta kulture kao konfiguracije života u svim njegovim očitovanjima. Nova sveza teorije i prakse pokazuje da je znanje postalo pragmatički *know-how*. U institucijama disciplinarnoga društva moderne posvuda se nalaze timovi stručnjaka za diskurzivne prakse,

od znanstvenih laboratorija do instituta. Specifični intelektualac u svojem suprotstavljanju univerzalnome bavi se poljem praktičnoga u sve većem specijaliziranju koje zahtijeva logika fragmentacije globalnoga kapitalizma. Nova konfiguracija intelektualca odgovara novoj političkoj ulozi. Budući da je u prethodnome modelu modernoga društva bio u suprotnosti s profesionalnim institucijama discipline, kao što su državni aparati, sada je politizacija njegove volje za znanjem postala sama politika istine.

Foucault pokazuje razmjere ove promjene u slučaju atomskog fizičara Oppenheimera kao primjera za specifičnoga intelektualca. Vidljivo je već na prvi pogled da je riječ o gubitku aure slobode mišljenja i govora jer institucije znanja u službi države i kapitala priječe apsolutnu slobodu govora. Istina je fikcija, gotovo da bi se moglo ustvrditi na tragu Nietzschea, čija se vrijednost sastoji u pragmatičkoj uporabi. Ideologija koja se upisuje u strukture moći/znanja, kao utjelovljenje samoga aparata države više se ne nalazi u radikalnoj suprotnosti između humanističkih intelektualaca i tehničke inteligencije. Ono što je Foucault implicitno najavio jest zapravo čudovišni događaj kraja čovjeka i kraja humanizma u tehnologiji upravljanja sustavom i okolinom. Paradoksalno je da se njegov zagovor gotovo hiper-pesimističkoga djelovanja protu-moći same politike istine u promjeni konteksta politike – od borbe za prava imigranata, potlačenih identitetskih skupina homoseksualaca i žena, rasnih manjina do svega drugoga u mikro-politici otpora – usmjerava na nemogućnost alternative. Čitava je operacija promjene paradigme intelektualaca u doba biopolitike ništa drugo negoli apologija slobode bez (političke) moći. Drugim riječima, specifični je intelektualac hibridna figura subjekta u neprestanom radu i brizi oko vladavine nad samim sobom i Drugim. Intelektualac u doba tehno-znanosti postaje tehnolog vlastite etičke egzistencije otpora svijetu do posljednjega daha. Na kraju, Foucault zaključuje sljedeće:

– “istina” pretpostavlja sustav uređenih procedura za proizvodnju, regulaciju, distribuciju i cirkulaciju stavova;

– “istina” je povezana kružnim odnosom spram sustava moći koji je proizvode i održavaju te učinaka moći koji je uvode i preusmjeravaju kao “poretci” istine;

– taj se “poredak” više ne može shvatiti ni ideologijski ni kao super-struktura; riječ je o uvjetu formacije i razvitka kapitalizma jer to je isti poredak koji djeluje i u socijalističkim državama;

– temeljni politički problem za intelektualca nije više kritika ideologijskoga sadržaja s kojim je povezana i znanost ili, pak, opravdanje znanstvene prakse ispravnom ideologijom, nego u konstituiranju nove politike istine; stoga se ne radi više o promjeni “svijesti” ljudi, već o političkim, ekonomskim, institucionalnim poretcima proizvodnje istine;

– nije to, dakle, više pitanje oslobođenja istine od svakog sustava moći, što bi bila himera, već je istina gotovo sama moć – oslobođenje moći istine iz forme hegemonije (društvene, ekonomske i kulturalne) unutar koje djeluje danas (Foucault, 1994: 192).<sup>2</sup>

U *Predavanjima na College de France* o pojmu/riječi *parrésia* u Grka Foucault se hermeneutički posvetio ideji sebstva iz položaja nove tehnologije oblikovanja egzistencije. Etički i politički obrat odnosi se na spoznaju o nužnom nedostatku temelja ideje demokracije. Što pripada “dogmi” modernoga doba, nesumnjivo proizlazi iz ideje slobode i istine kao temelja demokracije. Čini se kao da je politički poredak vladavine mnogih (*polloi*) danas u najvećoj mogućoj kušnji još od antičkih vremena. Ima nešto posebno zanimljivo za zadaću i smisao filozofije danas. Vidjeli smo da je Foucault na tragu Nietzschea modernost shvatio kao najveći mogući zadatak povijesne egzistencije čovjeka u trenutku njegova epohalnoga kraja u životu, radu i jeziku tehno-znanosti. Biti i misliti “ovdje” i “sada” očigledno znači misaono biti sa specifičnim odnosom spram ideje povijesti. Kritika metafizičkoga historizma za Foucaulta je ujedno bila kritika diskursa humanističkih znanosti kao i kritika genealogije moći institucija u kojima se povijest događa kao “svrha” i “cilj”, “nužnost” i “neizbježnost” napretka čovjeka. Uvodeći u *igru istine* pojam kontingencije i događaja, Foucault se morao razračunati ne samo s različitim znanstvenim pozitivističkim pristupima povijesti, nego i s hermeneutičkim od Diltheya do Gadamera. Ono što je posebno važno jest to da se desetljeće prije no što će se Foucault intenzivno baviti hermeneutikom sebstva kroz analizu klasične antike u politici, etici, retorici i estetici, u Njemačkoj pokušao izvesti veliki projekt obnove klasične antičke filozofije politike u vidu rehabilitacije praktičke filozofije (usp. Riedel, 1972).

---

<sup>2</sup> O kritici Foucaultova pojma “specifičnoga intelektualca” zbog moralnoga relativizma, spoznajnoga skepticizma, političke ravnodušnosti i duhovnoga iskustva praznine u postmoderni usp. Furedi, 2006.

Praksi pripadan pojam *phronesis* (razboritosti) iz Aristotelove *Nikomahove etike* odnosi se na dijanoetičku vrlinu nužnu za dobru vladavinu u zajednici (*politeia*). Povratak nizu vrlina, nužnih za demokratsko iskustvo građanske poslušnosti zakonima i građanske neposlušnosti nepravednim zakonima, ima strategijsku funkciju unutarnje kritike liberalne demokracije u krizi. Na toj razini shvaćanja političkoga glavno pitanje nije više o uvjetima mogućnosti dobre vladavine u parlamentarnoj demokraciji, nego o raspodjeli/regulaciji ideje pravednosti u kulturno pluralnim društvima Zapada (Rawls, 1971). Vrline za praktično djelovanje u tehno-znanstvenome svijetu moraju povezati um i srčanost, razbor i nepokornost, racionalni izbor između alternativa u demokratskoj politici i onog što je istina događaja same slobode. Kada se ideja pravednosti i slobode više ne određuju transcendentarno unutar metafizičke diobe na etiku i politiku kao praktičku filozofiju unutar zajednice, tada u igru ulaze ili hermeneutika, ili pragmatika. One posežu za deontološkim objašnjenjem nastanka politike u suvremeno doba razdvojenosti institucija i zbiljske prakse. *Phronesis* se nalazi u središtu ideje rehabilitacije praktičke filozofije. Ukratko, njime se nastoji potaknuti javna rasprava unutar deliberativnoga shvaćanja demokracije. Takvu ideju zastupaju pristalice povjerenja u bezgraničnu “milost” javnoga razuma u suvremenoj demokraciji. S tom se vrlinom demokracija brani od vlastite degeneracije u oligarhijski način upravljanja političkom zajednicom. Umjesto strasti i želja, umjesto politike tijela kao politike identiteta, poziv na univerzalni javni razum služi kao neka vrsta nostalgije za Kantovim etičkim postulatima moderne politike. Posve je jasno da Foucault tome suprotstavlja nešto u čitavoj povijesti filozofije politike u doba Grka zapostavljeno, potisnuto, netematizirano ili, pak, naizgled zapalo u puku retoriku, koja je više bila primjerena stoičkoj filozofiji Rima. U pitanju je, dakako, vrlina demokratske legitimnosti samoga poretka – *parrésia* (Foucault, 2010). Pojednostavljeno rečeno, to je vrlina kojom se u praksi otvara prostor slobodnoga govora, često u situacijama koje su iznimno opasne zbog prijetnje da govornik riskira vlastiti život. Sjetimo li se niza ubojstva novinara koja su se zbila tijekom posljednjega desetljeća u Brazilu, Čileu, Rusiji uslijed novinarske borbe protiv oligarhijske vladavine umrežene mafije, reakcionarnih političkih elita, crkve i transnacionalnih korporacija, jasno je što znači rizik javnoga govora bez kompromisa. Sloboda govora ujedno je mogućnost i nužnost slobode kao prakse koja mora postojati za sve.

Jednakost i pravednost u političkome poretku demokracije ne mogu se ozbiljiti bez prakse slobodnoga govora. *Isogeria* i *isonomia* (jednaka



mogućnost govora i načelo jednakosti u političkoj zajednici) određuju demokraciju ponajprije iz prava na jednaku zastupljenost građana u odlučivanju. Utoliko se načelo jednakosti i pravednosti ne odnosi tek na formalna prava sudjelovanja u zajedničkome odlučivanju, nego na slobodu koja u svojoj neizvjesnosti nema nikakav temelj izvan sebe same. Autonomija pritom dovodi um i tijelo u sintezu djelovanja. Kada je poredak ugrožen zapalošću u tiranijski oblik vladavine, kakav je bio primjerice u Sirakuzi na Siciliji gdje dolazi Platon da bi preobratio svojim filozofijskim idejama o državi i vladanju tiranina Dionizija I, tada se rješenje ne pronalazi u suspenziji demokratskih pravila igre, stavljanju zakona izvan snage. Naprotiv, demokracija se brani slobodom govora onoga što pripada istini iz načela jednakosti i pravednosti. Opasnost nastaje otuda što je sam demokratski poredak na rubu tiranije ili diktature. Dužnost govorenja istine u lice vladaru u atenskoj demokraciji, čemu Foucault posvećuje svoja predavanja iz hermeneutike sebstva, postaje politika istine kao događaj slobode bez temelja. To je govor koji u svojoj izvedbi zahtijeva radikalnu promjenu zbiljskoga života u okvirima demokratskoga poretka. *Parrésia* sjedinjuje moralnu dimenziju istine i brigu za vlastitu egzistenciju u smislu njezina njegovanja, odgoja i usavršavanja (Simons, 1995: 93–94).

Što je za Foucaulta – *parrésia*? U nizu predavanja taj se pojam iščitava iz Euripidovih drama *Ion* i *Kralj Edip* te iz Platonova znamenita *Sedmog pisma*. Mogućnost govora kao čin govora istine nije pitanje osobne časti. Radi se o onome što u latinskome izriječu glasi ovako: *dixi et salvavi animam meam* (to rekoh i spasih dušu svoju). Govornik koji je spreman, poput Sokrata, zbog istine otići u smrt, očigledno ima odliku hrabrosti i srčanosti. No, za razliku od ratnika u boju, govornik istine u javnome prostoru ne služi se govorom da bi zamijenio ratnika, iako govor može imati ratničke boje i huškačku retoriku, u negativnome smislu govora protiv vanjskih ili unutarnjih neprijatelja političkoga poretka. *Parrésia* pretpostavlja da se unutar demokratskoga poretka, ali u rubnome slučaju i u nedemokratskome poretku diktature, primjerice, može dogoditi da javno djelovanje u sferi govora istine preokrene kontinuitet povijesti (Foucault, 1997: 292). U pitanju je, dakle, govor odlučnosti. Znamo da je Heidegger pojmom odlučnosti (*Entschlossenheit*) odredio temeljni egzistencijal brige tubitka u bitku-k-smrti na razini spisa *Bitak i vrijeme*. Događaj političke promjene situacije u demokratskome poretku ima karakter odlučnosti onda kada se radi o prijatnji da se smisao demokracije izokrene u svoju negativnu sliku. Međutim, jedna od bitnih oznaka pojma *parrésie* nije samo odlučnost govornika

kao subjekta demokratske igre istine, nego ponajprije otvorenost istine kao događaja. Zato je upadljiva blizina tog pojma u Foucaultovome tumačenju, iako se na to nigdje izričito ne referira, Heideggerovu tumačenju grčke riječi *aletheia* (istina). Otvorenost istine dovodi slobodu kao uvjet mogućnosti političke zajednice pred svojevrsni ispit kolektivne savjesti. Odbacujući teoriju sukladnosti istine i zbilje, Foucault se i u kasnome razdoblju svojega mišljenja priklanja Nietzscheu. Uostalom, u *Riječima i stvarima* istina se ne razumije iz ontologije povijesti od Sokrata do Hegela, već iz dekonstrukcije ontologije počevši od Nietzschea do Heideggera, kao postajanje drugim i razlikom i kao otvorenost samoga događaja u obzorju nadolazećega. Istina se ne događa samo u sadašnjosti. Ona ima karakter prelaska u budućnost. Zato govor koji određuje značenje perezijastičkoga govora može imati i često ima svoje posljedice tek u budućem vremenu. *Parrésia*, za razliku od *phronesis*, označava radikalni događaj prekida sa sadašnjošću. To je ujedno događaj konstitucije slobode govora kao kulture demokratskoga diskursa. Ali ono što je presudno u tomu činu jest da je *parrésia* subverzivni događaj diskontinuiteta povijesti. S njom u stvari otpočinje drugi i drukčiji model egzistencije. Foucault ga naziva estetikom, a ona ima etičko značenje dostojanstva istine u političkome prostoru demokracije. To je posebno istaknuto u njegovu tumačenju Platonova *Sedmoga pisma*. No, u cjelini predavanja o istini i slobodi kao govoru *parrésie* Foucault pokazuje kako se može razumjeti ono najčudovišnije, ono što određuje legitimnost poretka, ono što je tradicionalna metafizika nazivala činom utemeljenja. Nastanak kao utemeljenje demokracije Platon je opisao u osmoj knjizi *Države*. Za Foucaultovo tumačenje politike istine na kraju humanizma i modernoga doba, ovaj je prikaz više od analogije. Slike koje ovdje zauzimaju mjesto ideja iz povijesti grčke demokracije su očigledno prikaz i analiza našega vremena, onoga što Foucault pripisuje zadaći mišljenja i političkoj ulozi specifičnoga intelektualca u sadašnjosti.

“Radi se, dakle, o genezi demokracije. Ta geneza demokracije odvija se, kaže Platon u *Državi*, polazeći od oligarhije, to jest iz situacije u kojoj samo nekolicina drži vlast i ima bogatstvo, oni čuveni ljudi koji imaju *dunasteia* (to jest politički utjecaj na državu) svojim položajem, svojim bogatstvom i samim obnašanjem političke vlasti koju zadržavaju za sebe. Kako oligarhija postaje demokracija? E pa sjećate se geneze: ona je bitno ekonomska budući da u oligarhiji oni koji drže vlast i bogatstvo nemaju nikakve koristi, nemaju želje da druge oko sebe spriječe da ne osiromaše, naprotiv. Što oko njih bude manje bogatih ljudi, bit će manje onih koji će biti u položaju, koji bi mogli htjeti s njima dijeliti vlast. Dakle, osiromašenje ostalih nužan je zakon, u svakom slučaju prirodni cilj svake oligarhije. I

kako bi u neku ruku drugima omogućili da sve više i više osiromaše, oligarsi dobro paze da ne donose zakone protiv raskoši: što ljudi više budu trošili i budu se gubili u ludim i ispraznim troškovima za svoj luksuz i svoj užitak, tim bolje. Oligarsi ne donose ni zakone koji bi dužnike štitili od vjerovnika. Naprotiv, oni dopuštaju da vjerovnici progone dužnike na način da ih sve više osiromašuju, tako da imamo onu čuvenu usporedbu, kao što znate, opisanu u poznatom tekstu, između vrlo bogatih i vrlo siromašnih. Kada se u vjerskim obredima, kada se na vojnim skupovima, kada se u građanskim skupštinama, susretnu građani jedne oligarhijske države, e pa ima ih vrlo bogatih i vrlo siromašnih. Tinjaju zavisti i tako počinju unutrašnji ratovi, unutrašnji ratovi u kojima najsiromašniji i najbrojniji, boreći se protiv ostalih, pozivaju izvanjske saveznike, na koncu se dočepaju vlasti i obaraju oligarhiju. Demokracija se, kaže Platon, ‘ustanovljuje kada siromašni, pobjednici nad svojim neprijateljima, pokolju jedne, prognaju druge, te s onima koji ostaju jednako podijele vladavinu i upravu’” (Foucault, 2010: 179).

Foucaultova politika istine, kojoj *parrésia* služi time što otvara mogućnost egzistencijalne odlučnosti samoga čovjeka kao pojedinca, ne stavlja u pitanje samo moć/znanje ili dispozitiv neoliberalnoga kapitalizma i njemu primjerene oligarhijske političke vladavine unutar demokratskoga poretka. Ono što se iz navedenoga pojavljuje nelagodnom života u doba tehnološke znanosti i kraja modernosti uopće jest nešto mnogo čudovišnije od podsjećanja na genezu demokracije. Prosvjetiteljstvo i humanizam čine bit modernoga razumijevanja slobode i istine u povijesti zapadnjačke civilizacije. No, već u tekstu *Što je prosvjetiteljstvo?* Foucault u razračunavanju s Kantom ne poseže za najradikalnijim dosegom vlastite djelatnosti transformacije i razmještanja kategorija modernoga pojma čovjeka. Antropologija, međutim, nije tek novonastala humanistička znanost koja analitikom konačnosti definira što je to čovjek, kako treba djelovati da bi ispunio svoju zadanu svrhu ili bit u svijetu, te, naposljetku, čemu se ima nadati. Zadaća je antropologije posve izričito u destrukciji čitave metafizike povijesti s njezinim mitom o napretku kao “nužnosti” samorazvitka uma kao pretpostavke slobode. Umjesto toga, kontingencija slobode zahtijeva događaj politike istine. Događaj je to koji nadilazi bilo kakvu utopiju onog što se nužno ima dogoditi. Foucault je u svojim predavanjima o biti vladavine nastojao stvoriti pretpostavke za ideju “novoga subjekta” bez utemeljenja u visinama uma i moralnome imperativu djelovanja izvana. Sam se život u svojoj nepokorivoj kontingenciji odupire svođenju na moć/znanje nekog dispozitiva koji djeluje kao globalna mreža učinaka ekonomije i politike tiranije nad slobodom. Ono treće u nastanku antropologije moderne nije ništa drugo nego povijest ekonomskih i političkih

revolucija od 1789. godine do danas. *Parrésia* se bitno ne razlikuje od *phronesis* kada je život sam postao biopolitičko sredstvo za neku drugu svrhu. Govor istine tada postaje pukom kulturom diskursa otpora. Takav je govor bezazlen za funkcioniranje poretka moći/znanja globalnoga kapitalizma. Da ironija bude potpuna, u svojim suvremenim verzijama pripada širokoj komunikacijskoj ponudi medijskoga spektakla. Cinizam se spektakla sastoji u tome, kako je to sjajno definirao Guy Debord u *Društvu spektakla*, što i govor buntovnika i revolucionara integrira u svoj sustav ispraznosti govora bez moći radikalne promjene svijeta.

Subverzija stoga nije revolucija kao događaj prekida s poviješću u znaku promjene i stabilnosti poretka. Ona je to što je oduvijek i bila – govor slobode bez moći. U svojim spektakularnim oblicima travestije taj govor postaje karikaturom zbiljskoga protesta. Foucault je bio svjestan da je ono što preostaje od humanizma u tehno-znanstveno doba fleksibilnih mreža “istine” jedino neka vrsta stoičko-skeptičkoga obrata individualne egzistencije. Zadaća filozofije na kraju modernosti postaje jedinstveni paradoks onoga što izriče ta mračna i zagonetna starogrčka riječ – *parrésia*. Sloboda govora pretpostavlja govor slobode. Prostor je slobode njegova jedina moguća zajednica u povijesti, jedina forma u kojoj se nalaze čovjek, Bog i nad-čovjek. Ta je forma ono što Deleuze i Guattari u spisu *Što je filozofija?* određuju pojmom grčkoga grada-države u kojoj je rođena filozofija i gdje je nastala demokracija. Filozofija i demokracija se ujedno pretpostavljaju i pobijaju. Pretpostavljaju se jer filozofija cvate samo u prostoru jednakosti, pravednosti i ljepote kao moć dijaloga između bitka i mišljenja u jeziku. Pobijaju se kada demokracija u svojem paradoksu većinskoga načela istiskuje moć razboritosti (*phronesis*) u korist zavođenja strastima, taštinom i bogatstvom. U Foucaultovu mišljenju od samoga početka do kraja ovaj je paradoks doveo do toga da je praksa filozofije istina njezine univerzalne nepraktičnosti. Na kraju, obrat od znanja, moći do subjekta pokazao je samo ono što Foucaulta čini našim nesuvremenim suvremenikom. Jezik politike kao događaja uvijek završava onako kako je to Platon opisao u genezi demokracije. Da bi sloboda mogla imati svoj bestemeljni temelj, kao početak druge povijesti, nužno je “odsjeći glavu kralju”. Božansko nasilje u doba bez Boga posljednja je riječ politike nadomjestka – od revolucije, subverzije do mistike permanentnoga otpora. A nadomjestak je poput suvremenoga intelektualca samo subjekt bez svoje supstancije u potrazi za uvijek novim pseudo-događajem.

## LITERATURA

- Agamben, Giorgio: *The Signature of All Things: On Method*, Zone Books, New York 2009.
- Agamben, Giorgio: *What is an Apparatus? And Other Essays*, Stanford University Press, Stanford – California 2009a.
- Babich, Babbete E.: *A philosophical shock: Foucault reading Nietzsche, reading Heidegger*. U: Prado, C. G. (ur.): *Foucault's Legacy*, Continuum, London – New York 2009, str. 19–41.
- Bernauer, James, Carrette, Jeremy (ur.): *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, Ashgate, Hampshire – Burlington 2004.
- Best, Steven: *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, The Guilford Press, New York – London 1995.
- Bogard, William: *Deleuze and the Machines: Politics of Technology*. U: Poster, Mark, Savat, David (ur.): *Deleuze and New Technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, str. 15–31.
- Bühmann, Andrea D., Schneider, Werner: *Vom Diskurs zum Dispositiv: Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Transcript, Bielefeld 2008.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, Continuum, London 1987.
- Deleuze, Gilles: *Foucault*, Minuit, Pariz 2004.
- Deleuze, Gilles: *Postscript on the Societies of Control*, October, sv. 59, zima 1992, str. 3–7.
- Deleuze, Gilles: *Qu'est-ce que' un dispositif?* U: *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975–1995*, Minuit, Pariz 2003, str. 316–325.
- Dreyfus, Hubert L., Rabinow, Paul: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Elias, Norbert: *O procesu civilizacije*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 1996.
- Ewald, François: *Anatomie et corps politique*, Critique, br. 343, 1975, str. 1229.
- Flynn, Thomas: *Foucault's Mapping History*. U: Gutting, Garry (ur.): *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York 2005, str. 29–48.
- Foucault, Michel: *A Preface to Transgression*. U: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1977, str. 29–52.
- Foucault, Michel: *An Aesthetics of Existence*. U: Kritzman, Lawrence D. (ur.): *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings of Michel Foucault 1977–1984*, Routledge, London – New York 1988, str. 47–56.
- Foucault, Michel: *Discipline & Punish. The Birth of Prison*, Vintage, London – New York 1995.
- Foucault, Michel: *Dits et Ecrits 1954–1988*, sv. III, Gallimard, Pariz 1994.
- Foucault, Michel: *Ethics: Subjectivity and Truth*. U: *Essential Works of Foucault, 1954–1984*, sv. I, The New Press, New York 1997.
- Foucault, Michel: *Fearless Speech*, Semiotext(e), New York 2001.
- Foucault, Michel: *History of Sexuality: An Introduction*, sv. I, Vintage, London – New York 1980.

- Foucault, Michel: *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Vintage, London – New York 1998.
- Foucault, Michel: *Nietzsche, Genealogy, History*. U: *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca 1977, str. 139–164.
- Foucault, Michel: *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias, Architecture/Movement/Continuité*, listopad 1984.
- Foucault, Michel: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Pantheon Books, New York 1980.
- Foucault, Michel: *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb 2002.
- Foucault, Michel: *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978*, Picador, New York 2009.
- Foucault, Michel: *Sexualité et pouvoir*. U: *Dits et Ecrits 1954–1988*, Gallimard, Pariz 1994, sv. 3, str. 552–570.
- Foucault, Michel: *The Archeology of Knowledge*, Vintage, London – New York 1982.
- Foucault, Michel: *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College the France 1981–1982*, Palgrave MacMillan, New York 2005.
- Foucault, Michel: *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na College de France (1982–1983)*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2010.
- Foucault, Michel: *What is Enlightenment? U: The Essential Works of Michel Foucault: Ethics*, sv. I, New Press, New York 2003, str. 317–318.
- Furedi, Frank: *Where Have All The Intellectuals Gone?*, Continuum, London 2006.
- Habermas, Jürgen: *Kritičko-umsko raskrinkavanje humanističkih znanosti: Foucault*. U: *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988, str. 226–252. Paić, Žarko: *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2005.
- Han-Pile, Béatrice: *The 'Death of Man': Foucault and Anti-Humanism*. U: O'Leary, Timothy, Falzon, Christopher (ur.): *Foucault and Philosophy*, Blackwell, London 2010, str. 118–140.
- Heidegger, Martin: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. U: *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen 1978, str. 19–42.
- Heidegger, Martin: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. U: *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen 1976, str. 61–80.
- Kelly, Mark G. E.: *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge, London – New York 2008.
- Kurzweil, Ray: *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking, Penguin, New York 2005.
- Lemke, Thomas, Krasmann, Susanne, Bröckling, Ulrich: *Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung*. U: Bröckling, Ulrich, Krasmann, Susanne, Lemke, Thomas (ur.): *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt 2000, str. 7–40.
- Lemke, Thomas: *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Argument, Berlin 2011.
- Milchman, Alan, Rosenberg, Alan (ur.): *Foucault und Heidegger: Critical Encounters*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2003.

- Mills, Sara: *Michel Foucault*, Routledge, London – New York 2003.
- Moss, Jeremy: *The Later Foucault*, SAGE, London 1998.
- Nancy, Jean-Luc: *Finite and Infinite Democracy*. U: Agamben, Giorgio i dr.: *Democracy in What State? New Directions in Critical Theory*, University of Columbia Press, New York 2011, str. 58–75.
- Newman, Saul: *Politics in the Age of Control*. U: Poster, Mark, Savat, David (ur.): *Deleuze and New Technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, str. 104–122.
- Paić, Žarko, *Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman*, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2008.
- Paić, Žarko: *Bijele rupe: Tijelo kao vizualna fascinacija*. U: *Zaokret*, Litteris, Zagreb 2009, str. 211–381.
- Paić, Žarko: *Moć nepokornosti: Intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 2006.
- Paić, Žarko: *Preobrazbe biopolitike*. U: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb 2011, str. 121–152.
- Paić, Žarko: *Sloboda pod nadzorom: O nestanku društva u globalitarno doba*. U: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb 2011, str. 153–189.
- Paić, Žarko: *Spirale transgresije: Georges Bataille i sveta profanost tijela*. U: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb 2011, str. 429–471.
- Paić, Žarko: *Vizualne komunikacije: uvod*, Centar za vizualne studije, Zagreb 2008.
- Rabinow, Paul, Rose, Nicholas: *Foucault Today*. U: Rabinow, Paul, Rose, Nicholas (ur.): *The Essential Foucault: Selections from the Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984*, New Press, New York 2003, str. vii–xxxv.
- Rawls, John: *A Theory Of Justice*, Harvard University Press, Harvard 1971.
- Riedel, Manfred: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Geschichte, Problemen, Aufgaben*, sv. I, Rombach, Freiburg 1972.
- Rorty, Richard: *Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault*. U: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, New York 1991, str. 193–198.
- Rouse, Joseph: *Power/Knowledge*. U: Gutting, Garry (ur.): *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York 2005, str. 95–122.
- Savat, David: *Deleuze's Objectile: From Discipline to Modulation*. U: Poster, Mark, Savat, David (ur.): *Deleuze and New Technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, str. 45–62.
- Simons, Jon: *Foucault & the Political*, Routledge, London – New York 1995.
- Simpson, Zachary: *The Truths We Tell Ourselves: Foucault on Parrhesia*, *Foucault Studies*, br. 13, 2012, str. 99–115.
- Sluga, Hans: *Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche*. U: Gutting, Gary (ur.): *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York 2005, str. 210–238.
- Tuinen, Sjoerd van, McDonnell, Niamh (ur.): *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*, Palgrave MacMillan, Hampshire – New York 2010.