

Mislav Žitko

**Upravljanje sobom
i drugima:
o 'slobodnom
govoru' u kasnim
predavanjima
Michela Foucaulta**

Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije, ur. B. Mikulić i M. Žitko,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, str. 211–244
EMAIL: mislav.zitko@gmail.com

SAŽETAK

Kasna predavanja Michela Foucaulta označavaju točku ulaska u novo istraživačko područje koje se može provizorno nazvati povijest upravljanja sobom i drugima. U ovom radu se osvrćemo na društveno–politički kontekst u kojima su ta predavanja održana uzimajući uspon diskursa o totalitarizmu i s njime povezanu kritiku marksizma za dvije dominantne odrednice francuskog intelektualnog polja. To je kontekst u kojem se Foucault posvećuje istraživanju liberalnog governmentalitya tokom kasnih sedamdesetih te pokušava pokazati da oblici governmentalitya, kakve nalazimo u 19. i 20. stoljeću, predstavljaju tek jedan odsječak opće povijesti upravljanja sobom i drugima. Drugi dio rada posvećen je razmatranju posebnog statusa filozofije i modalitetima istinitog govorenja te odnosu političkog polja i filozofske prakse u mjeri u kojoj je politika kušnja zbiljnosti filozofije, kako glasi Foucault argument. U drugom dijelu rada se također razmatra Foucaultovo čitanje Kantovog teksta o prosvjetiteljstvu koji se u kasnim predavanjima istovremeno pojavljuje kao ogledni primjer upravljanja sobom i drugima te kao pokušaj da se filozofija smjesti u sadašnjost, to jest da se postavi kao ontologija sadašnjosti. ➤➤

ABSTRACT

The Government of Self and Others: On 'Truthful Speech' in the Late Lectures of Michel Foucault

Michel Foucault's late lectures mark the point of entry into a new research area that can be tentatively called the history of the government of self and others. In this paper, we start with the social and political context in which these lectures were held, taking the rise of the discourse on totalitarianism and the related critique of Marxism as the two dominant determinants of the French intellectual field in the late 1970s. On this background, Foucault devoted himself to the study of liberal governmentality as he made every effort to show that the forms of governmentality, which are encountered in the course of 19th and 20th centuries, represent only a fragment of the general history of the government of self and others. The second part of the paper seeks to analyze the particular status of philosophy and modalities of truthful speech, as well as the related issue of the relationship of philosophical practice to politics to the extent that the latter acts as a test of the reality of philosophy, as Foucault argues. The second part of the paper also discusses Foucault's reading of Kant's text on the Enlightenment which appears in his late lectures both as a model of government of self and others and as an attempt to place philosophy in the present, i.e. to depict it as ontology of the present. ➡➡

“**N**išta. Mislim da je njihovo mišljenje bezvrijedno” — tako je glasio Deleuzeov odgovor na pitanje što misli o novim filozofima u intervjuu koji je dao za časopis *Minuit* u ljeto 1977. godine.⁰¹ *Les nouveaux philosophes* ili *novi filozofi* ime je neformalne skupine koja je zahvaljujući vodećima autorima — a to su ponajprije bili Bernard Henry-Lévy i André Glucksmann — postala glavna tema u francuskim intelektualnim krugovima te iste godine. Naravno, nisu toliko bitni deseci tisuća prodanih knjiga, iako je Deleuze imao nešto reći i o tome (na to ćemo se vratiti kasnije), već teorijsko-politički trenutak u kojem se novi filozofi pojavljuju, trenutak obilježen snažnim napadom na ljevicu, ne samo na političkoj, već konceptualnoj razini uz istovremenu i povezanu afirmaciju novog, specifično francuskog antitotalitarnog diskursa. Ovdje ne možemo ulaziti u detaljniju analizu tog diskursa, te teorijskih i političkih pozicija kojima se služio i na taj način povratno ovjeravao njihovu legitimnost, ali ćemo dati nekoliko ključnih odrednica.

Prvo, formiranje diskursa o totalitarizmu u francuskom intelektualnom polju dominantno se povezivao uz godinu 1974. i izlazak francuskog prijevoda Solženjicinove opsežne publicističko-istraživačke studije *Arhipelag Gulag*. Studija je poslužila kao okidač za raspravu o totalitarizmu, odnosno za kritiku totalitarizma potaknutu otkrivajućim učinkom Solženjicinovog istraživanja ili barem onime što se držalo za otkrivajući učinak. Potonja ograda je potrebna budući da novija istraživanja francuskog intelektualnog polja — koja nas vode do recepcije Foucaultovih kasnih predavanja⁰² — sugeriraju da je otkrivajući učinak *Arhipelaga Gulag* proizvod posebne upotrebe Solženjicina u kontekstu uspona i konsolidacije političke ljevice u Francuskoj kasnih sedamdesetih godina.

Studija Michaela S. Christoffersona, objavljena 2004. pod naslovom *French Intellectuals Against the Left*, iscrpna je u izvođenju temeljnog

01 Intervju je prvotno objavljen u prilogu časopisa *Minuit*, 5. lipnja 1977., a zatim je objavljen reprint u *Le Monde* 14. srpnja iste godine. Ovdje koristimo engleski prijevod objavljen u časopisu *Discourse* 1998. godine

02 U ovom tekstu koristimo izraz ‘kasna predavanja’ kao naziv za predavanja održana na Collège de France između 1976. i 1984., dok će naziv predavanja o biopolitici označavati predavanja *Sigurnost, teritorij, stanovništvo* (1977–78) i *Rođenje biopolitike* (1978–1979).

argumenta po kome je Gulag prije svega funkcionirao kao metafora, a tek marginalno kao otkriće mračne povijesti socijalizma. Bez obzira na moguću impresivnost Solženjicinovog djela, Christofferson pokazuje da se putanja kritike totalitarizma može mnogo bolje objasniti ondašnjim političkim i ideološkim sukobima nego navodnim otkrivajućim učinkom *Arhipelaga Gulag*. Gulag je, prema tome, prije metafora, nego veliko otkriće budući da se kritika staljinizma i udaljavanje od sovjetskog modela dogodila već ranije, kasnih pedesetih i onda osobito tokom turbulentnih šezdesetih godina. Ako ostavimo po strani Komunističku Partiju Francuske (KPF), malo je tko u intelektualnom i političkom polju imao iluzija o političkoj naravi Sovjetskog Saveza prije, ali i nakon Staljinove smrti.

Stoga, piše Christofferson, “kritika totalitarizma je bila, fundamentalno, odgovor intelektualaca nekomunističke ljevice, formiranih njihovom postšezdesetimaškom politikom, na opasnost koju su vidjeli u Komunističkoj Partiji Francuske, njezinom dohvaćanju pozicije političke moći zahvaljujući savezu sa Socijalističkom Partijom i njihovom Zajedničkom programu (*Programme Commun*)” (Christofferson, 2004: 90). *Programme Commun* potpisan je 1972., no kako se očekivala pobjeda ljevice na parlamentarnim izborima 1978., metafora Gulaga i problem totalitarizma postaju u drugoj polovini sedamdesetih sveprisutni u intelektualnom i političkom diskursu (ibid.). Dakako, ponašanje Komunističke Partije, njezin orkestrirani, ali ne i osmišljeni napad na Solženjicina tvrdnjama kako je zapravo riječ o anti-sovjetskoj propagandi, samo je dolilo ulje na vatru i ponudilo retoričko oružje različitim pozicijama okupljenim pod kabanicom antitotalitarizma. Metafora Gulaga omogućila je da se Solženjicin povratno predstavi kao figura neupitnog moralnog autoriteta, u rangu s Dreyfusom ili Dostojevskim, a antitotalitarni su intelektualci u identifikaciji s disidentskom figurom Solženjicina dobili prostor za kritiku socijalizma, marksizma i revolucije koja nadmašuje prvotni cilj, prokazivanje Komunističke Partije i, posredno, političke platforme *L’Union de la Gauche* s kojom će francuski socijalisti i komunisti 1981. osvojiti vlast u Francuskoj.

Ovdje dolazimo do druge točke. Daleko od toga da se uspon diskursa o totalitarizmu može jednostavno svesti na jedan skup političkih interesa, kada promatramo sedamdesete godine možemo lako utvrditi tematske pomake na nekoliko razina. Svakako je točno da su novi filozofi uz još neke autore, poput Claudea Leforta, bili najumješniji u — da se još jednom poslužimo upečatljivom Christoffersonovim

izrazom — stvaranju mita o sljepoći ljevice za stvarnost Gulaga. Oni su na toj osnovi, naizgled u ime Solženjicina, razvijali vlastitu političku teoriju, crpeći intelektualni autoritet iz njegovog moralnog autoriteta. Štoviše, kod novih filozofa se doprinos trendu kritike totalitarizma preklapa s još jednim značajnim pothvatom — prilagodbi imperativima medijski posredovane intelektualnosti, što se može tumačiti kao otvaranje nove stranice u povijesti filozofije koju ćemo skraćeno nazvati — filozofija na televiziji. To je ono što Deleuze u osvrtu na nove filozofe u spomenutom intervjuu drži da je njihova stvarna novost, dakle, ne kritika totalitarizma koju oni nisu započeli niti u njoj napravili odlučujuće poteze, nego uvođenje marketinga filozofije umjesto osnivanja škole (Deleuze, 1998: 38).

Taj marketing filozofije ima, kaže Deleuze, specifična pravila:

“Govor o knjizi i navođenje drugih da govore o knjizi mnogo je važniji od onoga što sama knjiga kaže ili ne kaže. Dovedeno do krajnosti, mnogobrojni novinski članci, kolokviji, radio ili televizijske emisije moraju zamijeniti knjigu koja, na koncu, ne mora uopće postojati. To je razlog zbog kojeg novi filozofi ulažu manje truda u knjige koje pišu, od članaka koje dobivaju, novina ili emisija koje popunjavaju, intervjuja koje ubacuju, dossiera koje sastavljaju u *Playboyu* (...) također, sa stajališta marketinga, ista knjiga ili isti proizvod mora imati nekoliko inačica kako bi svi bili zadovoljni: pobožnu verziju, ateističku verziju, hajdegerijansku verziju, ljevičarsku verziju (...) itd.” (Deleuze, 1998: 39).

Analiza načina na koji intelektualne prakse ili uže određen rad filozofa ulaze i smještaju se u takozvani “medijski prostor” svakako je relevantno pitanje koje se, zahvaljujući televiziji, internetu i digitalnim platformama te razvoju privatnog izdavaštva, pojavljuje u još zaoštrenijem obliku danas. Ostavljamo, međutim, tu problematiku zasad po strani, uz opasku da je Foucaultov benevolentni, mjestimice slavljenički odnos prema novim filozofima bio zasigurno uvjetovan njihovom snažnom medijskom prisutnošću, uspješnim prevođenjem intelektualnog kapitala u socijalni i politički kapital, čemu je i sam Foucault nesumnjivo težio. Ovo vrijedi napomenuti tim više što su teorijske teze novih filozofa veoma često bile sušta suprotnost onoga što je Foucault zastupao — dovoljno se, primjerice, prisjetiti Glucksmannovog⁰³ nedvosmislenog poistovjećivanja države i moći

03 André Glucksmann (1980), *The Master Thinkers*, The Harvester Press.

u *Les maîtres penseurs*, knjizi kojoj je prva namjena bila dokazivanje poveznice, štoviše korijena totalitarizma, u njemačkoj filozofiji 18. i 19. stoljeća, zaključno s Nietzscheom i, dakako, Marxom.

Rasprava o totalitarizmu, da se vratimo na glavni tok analize, nije bila samo površinski politički ili tek medijski fenomen. Ona ima naravno dužu povijest, što je jasno već na temelju površnog bibliografskog pregleda: Hannah Arendt objavljuje svoju seminalnu studiju *Izvori totalitarizma* 1951., a sâm se izraz opet pojavljuje na mnogo mjesta u Memoarima revolucionara Victora Sergea, objavljenim iste godine. Mogli bismo nabrajati dalje, no za specifično francusku raspravu o totalitarizmu ključni su Raymond Aron i njegov krug s jedne, te interpretacija Francuske revolucije François Fureta, s druge strane. Potonja će interpretacija, preko Pierra Rosanvallon utjecati na Foucaulta koji sâm nije zasebno razvio teoriju totalitarizma, tek načelni anti-totalitarni stav, iznimno naglašen koncem sedamdesetih i bitno povezan s odbacivanjem marksizma, o čemu će biti više riječi kasnije. U svakom slučaju, Aron i njegov krug imaju manji značaj u kontekstu rekonstrukcije Foucaultove putanje zbog njihove nedvojbene smještenosti na desnom dijelu političkog spektra. U stvari, Serge Audier opisuje *Contrepoint*, prvi važniji časopis aronovskog kruga, kao ključni intelektualni laboratorij anti-šezdesetosmaške misli, što ne uključuje samo marksističke autore, nego manje-više svu radikalnu poststrukturalističku teoriju, pa i samog Foucaulta.⁰⁴ S te strane, bez obzira što se i on sam upušta u kritiku marksizma i osmišljavanje nove inačice liberalizma, Aronov teorijski rad nije adekvatno polazište ako su Foucaultova kasna predavanja konačni interpretacijski cilj.

Doduše, pozicija Raymonda Arona i njegovih sljedbenika za nas može biti korisna činjenica utoliko što upućuje na pravi dojam o opsegu zanimanja teorijsku razradu problema totalitarizma koja krajem sedamdesetih godina dostiže svoj zenit. Čak se može pokazati, kako to uostalom čini Châton (2016), da Aron nastavlja ili pokušava nastaviti tradiciju klasičnog političkog liberalizma.⁰⁵ Međutim, Rosanvallonov

04 Navedeno prema: Gwendal Châton (2016), "Taking Anti-totalitarianism Seriously: The Emergence of the Aronian Circle in the 1970s", u: I. Stewart and S. W. Sawyer (ur.), *In Search of the Liberal Moment: Democracy, Anti-totalitarianism, and Intellectual Politics in France since 1950*, Palgrave Macmillan.

05 Ne treba zaboraviti da je Aron bio aktivni sudionik tzv. *Walter Lippmann Kolokvija* održanog u Parizu 1938. godine na kojem su udareni temelji *Društva Mont Pelerin*. Vidjeti transkript kolokvija: J. Reinhoudt

opus mnogo bolje razotkriva dileme koje problem totalitarizma donosi kada mu se pristupa s lijeve pozicije. Tokom sedamdesetih godina, preciznije, u drugoj polovini sedamdesetih, Foucault i Rosanvallon bili su suočeni s jednim te istim izazovom koji se može sasvim jednostavno formulirati: kako ostati na ljevici nakon kritike totalitarizma, odnosno gdje pronaći sadržaj koji će ispuniti formu “druge ljevice”, ljevice ispražnjene ne samo od marksizma nego od radikalne politike uopće? Uza sva druga obilježja koja se mogu tumačiti kao prijeporna ili razdvajajuća, moment ostanka na ljevici svakako im je bio zajednički i u tom smislu distinktivan spram većine drugih aktera i pratitelja kritike totalitarizma koja se, kako je već rečeno, pojavljuje kao ključno obilježje cijelog intelektualno–političkog miljea. Naravno, prigovor koji se odmah očito pojavljuje u teorijskom registru glasi: što znači ostatak na ljevici koja je u potpunosti ispražnjena od marksizma, dapače lišena samih tragova Marxove analize?

Upravo je to čvorište kojem su Rosanvallon i Foucault pristupili i koje — recimo to unaprijed — nisu uspjeli razmrsiti, čak i ako pristanemo na njihove polazne točke i pretpostavke. No, sâmo pristupanje tom čvorištu čini razliku spram drugih aktera — novih filozofa — kojima je kritika totalitarizma poslužila kao politička batina za ljevicu iz Aronovog kruga koji se nikada ni nije oslanjao na imaginarij i vokabular radikalne politike, ali i spram autora poput Castoriadis koji se nisu htjeli olako riješiti marksizma.

Ukratko, Foucaultova predavanja o biopolitici (zapravo predavanja o liberalnom governmentality), za koja se, izvan konteksta, može činiti da predstavljaju potpuno nemotivirani povratak na temu liberalizma i političke ekonomije, dakle na poglavlja koja je Foucault naizgled zatvorio dovršavajući *Riječi i stvari*, treba čitati u kontekstu problema ostanka na ljevici — podjednako teorijskog i političkog. Rosanvallonova pozicija, budući da se ne možemo njome ovdje iscrpno baviti, poslužiti će nam tek da osvjetilimo taj kontekst te dalje promotrimo jednu od Foucaultovih linija istraživanja kojom se on, na ponešto neočekivan način, vraća filozofiji.⁰⁶

i S. Audier (ur.) (2017). *The Walter Lippmann Colloquium. The Birth of Neoliberalism*, Palgrave Macmillan.

06 Za širi prikaz intelektualnog polja s naglaskom na Rossanvallonov rad vidjeti: Jainchill, A., & Moyn, S. (2004). “French Democracy between Totalitarianism and Solidarity: Pierre Rosanvallon and Revisionist Historiography”. *The Journal of Modern History*, 76(1); također: Duong,

Rosanvallon i potraga za “drugom ljevicom”

Rosanvallonov istraživački program je, nevezano uz opseg, značajno “uredniji” od Foucaultovog te ga ovdje određujemo prateći analizu koju su ponudili Jainchill i Moyn (2004). Naime, Rosanvallon je Furetov učenik koji se ne može lako smjestiti u konvencionalne pripovijesti o post–šezdesetosmaškim intelektualnim putanjama jer se ne radi o autoru koji je postepeno prigrlilo tržišni liberalizam, poučen kritikom totalitarizma, niti je kod njega riječ o izdaji ranijih antikapitalističkih i antikolonijalnih uvjerenja u ime konformističkog liberalizma (Jainchill i Moyn, 2004: 108). Radije, Rosanvallonova putanja otkriva pokušaj da se Furetov okvir, njegova kritika totalitarizma, razvije dalje i, takoreći, proširi na liberalizam, odnosno politički racionalizam. Furet, poznato je, izlazi 1978. s knjigom *Misliti Francusku revoluciju* (*Penser la Révolution Française*), protumarksističkom interpretacijom Francuske revolucije kojom se uspostavlja hegemonija kritike totalitarizma u posebnom obliku, naime povlačenjem poveznice između Francuske revolucije i suvremenih oblika totalitarizma.⁰⁷ Prema Furetu, *Teror* sa svim svojim osuđennicima i žrtvama neposredni je izraz ideologije demokracije, odnosno same revolucije koja u svome stvarnom kretanju, nasuprot onome što su o sebi govorili Robespierre, Saint-Just i drugi revolucionari, te nasuprot onome što je o njima pokušala reći marksistička historiografija (Albert Soboul i drugi), nije ništa drugo nego borba različitih grupa oko prava da jedna od njih ekskluzivno utjelovi demokratski princip (Furet, 1981: 77).

Budući da se revolucionarna aktivnost bitno oslanja na maksimalistički jezik, na neprestano dizanje ideoloških uloga u političkoj borbi, unutrašnja dinamika revolucije neminovno vodi prema Teroru. Naime, društvo ostaje onakvo kakvo je bilo u predrevolucionarno doba, jednako stratificirano kao u vrijeme Starog režima, međutim revolucionarna logika potrage za utjelovljenjem volje naroda donosi neprestanu potragu i borbu s unutrašnjim neprijateljem, eskalaciju društvenih odnosa koja na koncu dobiva svoj čist izraz u Teroru. Ta,

K. (2017). “Does Democracy End in Terror? Transformations of Antitotalitarianism in Postwar France”. *Modern Intellectual History*, 14(2), 537–563.

07 U ovom radu smo koristili srpsko i englesko izdanje Furetove knjige: Fransa Fire (1990). *O Francuskoj revoluciji*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića (prev. Vera Ilijin); Furet, F. (1981). *Interpreting the French revolution*. Cambridge University Press.

ovdje sažeta, Furetova kritika koja pripada golemom diskursu o patologiji demokracije, ponavlja se kod Rosanvallona u gotovo nepromijenjenoj formulaciji. Za Rosanvallona je suverenitet naroda, koji se tokom Francuske revolucije pojavljuje kao životni princip demokracije, istovremeno asertivan i mutan te vodi postepeno ka dominaciji pobjedničke grupe, zakrivenoj apstraktnom formulacijom društvenog jedinstva (Rosanvallon, 2006).

Furet, da izbjegnemo svaki nesporazum, nigdje ne dokazuje, to jest nigdje ni ne pokušava dokazati glavnu tezu o povezanosti terora u Francuskoj i totalitarizma u Sovjetskom Savezu, nego samo na početku izlaganja nabacuje ideju “[d]a bi trebalo napisati historiju odnosa francuske ljevice prema sovjetskoj kako bi se pokazalo da se staljinistički fenomen nadovezao na jakobinsku tiraniju koja je jednostavno bila premještena s mjesta na mjesto (...)” (Furet, 1981: 14). Bez obzira na to, Rosanvallon slijedi njegovo (spekulativno) uvjerenje o sveprisutnosti totalitarne prijetnje (cf. Jainchill i Moyn, 2004: 118ff), ali uz dva teorijska dodatka. Prvo, pokušava razviti teoriju demokracije koja neće biti revolucionarna demokracija, to jest, neće biti prekomjerna demokracija i utoliko će se razvijati onkraj totalitarne prijetnje. Druga stvar koju čini, i time dolazimo do poveznice prema Foucaultu, tiče se, shematski rečeno, postavljanja liberalizma na mjesto marksizma. U pogledu potonjeg, stvar se čini proturječna. Jainchill i Moyn ukazuju da s knjigom iz 1979. *Le capitalisme utopique* Rosanvallon pokušava “orobiti legitimaciju liberalizma na istom temelju na kojem je kritika totalitarizma prethodno obesnažila voluntarističku demokraciju (...) Njegov gambit otkriva njegovo uvjerenje u primarnost kritike totalitarizma i njezinu primjenjivost na najrazličitije intelektualne ishode i političke cijeve” (ibid. 124). Istovremeno, ispreplitanjem kritike racionalističkog liberalizma i voluntarističke demokracije Rosanvallon širi, barem nominalno, doseg kritike totalitarizma, ali istovremeno dolazi do pozicije za koju liberalizam više nije lijek za ekcese demokracije, nego radije ambivalentni politički projekt.

U intervjuu iz 2007. godine sâm Rosanvallon pojašnjava da je u vrijeme pisanje treće knjige, *Le capitalisme utopique*, krenuo u potragu za izvorima liberalizma “ne bi li pokazao da je liberalizam nastao kao forma poricanja politike, i kako se Adam Smith u tom pogledu javlja kao glavni suparnik Rousseaua. Fundamentalno, Adam Smith se pojavljuje kao netko tko želi pokazati kako se može bez politike.” (Rosanvallon, 2007: 705). Prema tome, za Rosanvallona, Adam Smith želi pokazati kako se može zaobići politika, kako se društvena organi-

zacija i sklad može postići onkraj društvenog ugovora (ibid.). Njegova se kritika liberalizma ipak treba uzeti s dozom opreza jer liberalizam, odnosno liberalna demokracija, usprkos kritici, ostaje za njega telos suvremene politike (Jainchill i Moyn, 2004: 125). Razlog tomu leži u mnogo puta ponovljenoj tezi prema kojoj Marx nije imao filozofiju politike. Nju Rosanvallon eksplicitno navodi u nešto ranijem intervjuu iz 2001. godine:

“Marksizam je bio stvarnost u šezdesetim godinama. U sedamdesetima je bilo potrebno otići onkraj programa ponovnog utemeljenja ili obrazlaganja marksizma. Zašto? Zato što crna rupa marksizma nije njegova ekonomska analiza, nego vizija politike: ne postoji teorija demokracije kod Marxa.” (Citirano prema: Martin, 2013: 121.)

Eliminacija marksizma i ambivalentni odnos spram liberalizma upravo su ključne točke Foucaultovih predavanja o liberalnom governmentalityu održanih na Collège de France. Foucault je, naravno, upoznat s Rosanvallonovim radom te u sažetku predavanja iz 1978–79. spominje knjigu *Le capitalisme utopique*, ocjenjujući je kao veoma važnu za razumijevanje liberalizma, knjigu koja je značajno oblikovala i njegovo izlaganje povijesti liberalnog governmentalitya. Međutim, mnogo je značajnije da su, barem na razini motivacije i razini dominantnih intelektualno–političkih kretanja, predavanja o biopolitici u potpunosti uklopljena u francuski “liberalni trenutak” izvojevan putem kritike totalitarizma. Eliminacija marksizma u samim se predavanjima ogleda u mnogim elementima, počevši od načelnog odbijanju ulaska u raspravu o teoriji države.⁰⁸ Teoriju države treba zaobići kao neprobavljivi obrok, veli Foucault, a na njezino mjesto postavlja analizu governmentalitya (Foucault, 2008: 77). Iako analiza governmentalitya pripada većoj istraživačkoj cjelini koju ćemo za ovu priliku nazvati povijest upravljanja sobom i drugima, kada je riječ o 20. stoljeću governmentality se emfatično pojavljuje kao liberalni, odnosno neoliberalni governmentality. Nasuprot tome, o mogućnostima tako nečeg kao što je socijalistički governmentalitya Foucault navodi sljedeće:

08 Za raspravu o Foucaultovom složenom odnosu prema tradiciji teorije države vidjeti: Lemke, T. (2007). An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 8(2); Sawyer, S. (2015). Foucault and the state. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 36(1).

“Mislim da ne postoji autonomni socijalistički governmentality. Ne postoji governmentalna racionalnost socijalizma. Zapravo, i povijest je to pokazala, socijalizam može biti implementiran tek s obzirom na različite tipove governmentality. On se tako povezao s liberalnim governmentalityom i tada socijalizam funkcionira kao protuteža, kao korektiv i palijativna mjera za njegove opasnosti” (ibid. 92).

Isključivo liberalizam, prema Foucaultovoj interpretaciji, ima ne samo governmentalnu racionalnost, odnosno tehnologiju upravljanja, nego i adekvatnu refleksiju o upravljanju, dok teorijsko-politički par marksizam/socijalizam ostaje zarobljen u beskonačnom meandriranju teorije države vezane uz tekstove klasika marksizma, te stoga ostaje osuđen na historijsku ulogu interveniranja u poredak koji je već zacrtan jednom za njega sasvim stranom vrstom governmentality. Foucaultov gambit korespondira s onim koji nalazimo kod Rosanvallon: marksistička je teorija postupno eliminirana, na njezino mjesto stupa liberalizam, suviše ambivalentna formacija da bi je Foucault bez zadržke podržao, ali dovoljno izazovna za zainteresiranu recepciju.

To obilježje — bivanje između zagovora liberalizma i genealoškog izvještavanja o njemu — potaklo je kritičku recepciju predavanja o biopolitici usredotočenu na dokazivanje kako je Foucaultova blagonaklonost prema liberalizmu toliko bliska zagovoru da na određenoj točki više nije moguće razaznati jedno od drugog. Ključna imena kritičke recepcije — Geoffroy de Lagasnerie (2012), Daniel Zamora (2016; 2019), Mitchell Dean (2015; 2016; 2018) te Michael Behrent (2009; 2019) — drže da su Foucaultove epizode i intervencije, poput promocije novih filozofa, bile dosad u pogledu teorijskog značenja potcijenjene jer se, gotovo po inerciji, smatralo da Foucault pripada tradiciji radikalne teorije nespojive s ideologijom koju će kasnije politički predstavljati Margaret Thatcher i Ronald Reagan (Behrent, 2016). Međutim, tvrde kritičari, trezveni pogled na predavanja i javne intervencije, koji ih smješta u tadašnji politički kontekst, otkriva da Foucault nipošto nije bio imun na diskretni šarm ekonomskog liberalizma. Prvi razlog leži u njegovoj beskompromisnosti u pogledu kritike etatizma u bilo kojem obliku. Foucault je još u lipnju 1976. iskoristio čuvenu formulaciju o potrebi da se u političkoj teoriji kralju odrubi glava.⁰⁹ To će ostati lajtmotiv i u predavanjima koja će započeti godinu dana

09 Vidjeti intervju “Mikrofizika moći” u: Foucault, M. (1994). *Znanje i moć* (uredili H. Burger i R. Kalanj). Nakladni zavod Globus, str. 143–162.

kasnije, a liberalno sumnjičenje države i njezinih aparata je u suglasju s njegovom kritikom države i juridičko–disciplinarnog modela koji je predstavlja. To suglasje se prema Behrentovoj analizi još snažnije pokazuje nakon preobrazbe klasičnog liberalizma u neoliberalizam. Foucault u predavanjima 1978–79. razmatra dugu povijest neoliberalizma, koja počinje s njemačkim ordoliberalizmom Freiburske škole tridesetih godina i zaustavlja se kod Čikaške škole u obliku kakav je ona dosegla krajem sedamdesetih godina.¹⁰ Upadljivo je, međutim, da u opreci spram marksističke teorije neoliberalizam u Foucaultovim predavanjima nije povezan s obračunom sa sindikatima i organiziranim radom, niti je vezan za napore oko oporavka profitabilnosti kompanija nakon strukturne krize početkom sedamdesetih.¹¹ Naprotiv, fokus je na neoliberalizmu kao tehnologiji upravljanja, odnosno na liberalnom governmentalitetu koji ograničava kapacitet države da djeluje, pokrećući tako eroziju disciplinarnih mehanizama i oktroiranih društvenih normi (Behrent, 2019: 6). Neoliberalizam ne donosi, dakle, samo elaboraciju anti–etatističke pozicije nego i governmentalnu racionalnost za koju Foucault drži da djeluje onkraj juridičko–disciplinarnih mehanizama i procedura te na taj način omogućuje drugačiji tip subjektivnosti. Točka koju Foucault doista više puta naglašava je sposobnost neoliberalizma da otvori prostor ne samo za drugačije normiranje politike (dakle, vrednovanje politike kroz instituciju tržišta, koja tako postaje mjesto veridikcije), nego za drugačije poimanje subjektivnosti, što se može vidjeti na temelju količine vremena koju teorije ljudskog kapitala dobivaju u njegovim predavanjima Rođenje biopolitike. Odbijajući da liberalizam, pa zatim i neoliberalizam, sagleda kroz prizmu ideologije, Foucault dolazi do nove formulacije koju prikladno sažima Thomas Lemke:

“Foucault vidi razlikovno obilježje liberalnih formi upravljanja u činjenici da one zamjenjuju izvanjsku regulaciju unutrašnjom

10 Za potpuniji prikaz razvoja Čikaške škole, uključujući razdoblje od 1980. do danas, vidjeti Van Horn, R., i Mirowski, P. (2009). “The Rise of the Chicago School of Economics and the Birth of Neoliberalism” u: *The Road from Mont Pelerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press, str. 149–163.

11 Takvu analizu neoliberalizma nude francuski ekonomisti Gerard Duménil i Dominique Lévy u izvrsnoj studiji iz 2004. godine. Vidjeti Duménil, G. i Lévy, D. (2004). *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*, Harvard University Press.

proizvodnjom. Liberalizam se ne svodi na jednostavno jamstvo sloboda (slobodu tržišta, privatnog vlasništva, govora itd.) koje postoje neovisno o governmentalnoj praksi. Upravo suprotno, liberalizam organizira uvjete unutar kojih pojedinci mogu i trebaju uživati te slobode. U tom smislu, sloboda nije pandan liberalnog upravljanja, nego njegov temelj (...) Ukratko, liberalna sloboda nije pravo pojedinaca na temelju kojeg se suprotstavljaju moći, nego pozitivni učinak governmentalne prakse” (Lemke, 2012: 45).

Liberalizam, odnosno neoliberalizam, kada ga posmatramo kao praksu upravljanja, pokazuje se kao nešto novo ili, u svakom slučaju, drugačije od juridičko–disciplinarnog modela na koji se, u mjeri u kojoj računa na preuzimanje državnog aparata, nadovezuje i marksizam. Ili barem tako glasi Foucaultov argument. U svjetlu svega navedenog, ne ispuštajući iz vida da Foucault i dalje radi na mnogo ranije započetoj analizi moći, ne čudi što se jedan od teorijskih ishoda predavanja o biopolitici pokazuje u vidu potrage za lijevim governmentalityem. To je ujedno i poveznica prema onome što smo ranije naveli kao problem ostanka na ljevici nakon marksizma.

De-etatizacija društva je ono za što je došlo vrijeme, ustvrdio je Rosanvallon na stranicama *Le Nouvel Observateur* u ljeto 1977., a to je ujedno značilo i napuštanje starog centralističkog socijalizma koji je, prema uvjerenju podjednako Rosanvallona i Foucaulta, u Francuskoj još uvijek bio živ — dapače, u to se vrijeme, utjelovljen u platformi *L'Union de la gauche*, s Mitterrandom na čelu, samouvjereno kretao prema poziciji vlasti. Nasuprot centralističkom socijalizmu, koji se iz njihove perspektive pokazuje istovremeno kao totalitarna prijetnja i politički anakronizam, obojica su polagala političke nade u takozvanu “drugju ljevicu”, politički blisku manjinskoj Ujedinjenoj socijalističkoj partiji (Parti socialiste unifié), koju je u to vrijeme vodio Michel Rocard. Zamora, donekle odmjereno, navodi da su intelektualci “druge ljevice”, koja nije samo uključivala Ujedinjenu socijalističku partiju nego i sindikate, primarno CFDT (Confédération française démocratique du travail), te *grassroot* aktiviste, tragali upravo za onime što je Rocard definirao u poznatom govoru iz 1977.,¹² navodeći da u Francuskoj postoje dvije ljevice: jedna dominantna, centralizirana, etatistička,

12 Pisac navedenog govora bio je Patrick Viveret, filozof i član Ujedinjene partije, koji u koautorstvu s Rosanvallonom izdaje 1978. knjigu *Pour une nouvelle culture politique*, za koju će Foucault ustvrditi da predstavlja izvanredno razumijevanje sadašnjosti.

jakobinska i nacionalistička, te druga koja je decentralizirana i odbija samovoljnu dominaciju, bez obzira da li se radi o poslodavcima ili o državi (Zamora, 2016: 66). U tom pogledu Rosanvallon eksplicitno, a Foucault *sotto voce*, uzimaju liberalizam kao alternativni okvir koji pruža mogućnost izlaska iz anakronizma stare ljevice kroz svojevrsno političko eksperimentiranje kako bi se pronašao lijevi governmentality.

U teorijskom registru najvažnija inovacija koju donosi “druga ljevica” odnosi se na pokušaj razrade francuske inačice samoupravljanja. *Autogestion* ili samoupravljanje pojavljuje se kao protuotrov za suvremene forme jakobinstva (Martin, 2013: 114), proizašao iz djelovanja CFDT–a pod predsjedništvom Edmonda Mairea. Autogestion je tokom sedamdesetih godina postao sveprisutan pojam u raspravama na francuskoj ljevici, publicistički promoviran od poznatih lijevih intelektualaca poput Jacquesa Julliarda, dobiva teorijsku obradu kod Rosanvallon, počevši od njegove knjige iz 1976. *L'age de l'autogestion*. *Autogestion* kao koncept, usprkos tome što dijelom vuče porijeklo iz jugoslovenskog samoppravljanja, trebao je predstavljati nešto više od radničkog samoupravljanja, te osobito kod Rosanvallon postaje poistovjećen s demokratizacijom društva izvan usko definirane ekonomske domene.

Političku dimenziju kakvu implicira autogestion pocrtava Thomas R. Christofferson navodeći da Rosanvallon kroz samoupravljanje želi prevladati “Marxove redukcionističke koncepte klasne borbe i ekonomskog determinizma, vraćajući političku teoriju na mjesto koje joj pripada. Budući da Marx i marksisti nikada nisu samostalno razvili političku teoriju, napadali su Lassallov koncept apsolutne države, s jedne, te Proudhonov anarhizam s druge strane, te su po inerciji ustanovljavali lassalovske režime kada bi god došli do kontrole državnog aparata. Kako bi se to ispravilo, trebala je biti razvijena izvediva teorija politike u kontekstu samoupravljanja.” (Christofferson, 1991: 34). Naravno, put samoupravljanja vodio je kroz preispitivanje liberalne teorije u mjeri u kojoj je kritika države, odnosno de–etatizacija, bila preduvjet za razradu samoupravljanja na ekonomskoj i društvenoj razini. Foucaultova pozicija, izložena u predavanjima o biopolitici, razdvaja se od Rosanvallonove na točki samoupravljanja budući da Foucault ne spominje samoupravljanje niti u kasnim predavanjima nudi neki drugi ekonomsko–politički koncept kojim bi se mogao uvesti ili utemeljiti socijalistički governmentality za koji je sam ustvrdio da mora biti izmišljen. Ovdje je riječ o problemu koji Wendy Brown identificira u terminima onoga što *homo economicus* predstavlja u ekonomskom diskursu kakav zrcali Foucaultova analiza nasuprot

nevidljivosti političkog čovjeka. *Homo politicus*, veli Brown, jednostavno “nije dio Foucaultove priče o liberalnom governmentalitetu”, štoviše, Foucault pokazuje “začudjujući nedostatak imaginacije kada je riječ o implikacijama neoliberalnog pretvaranja subjekta u ljudski kapital. Kako ljudi postaju kapital za sebe, ali i druge, za državu i poduzeća, njihova investicijska vrijednost postaje ključna namjesto njihove proizvodnosti; moralna autonomija i, stoga, temelj suverene individualnosti nestaje, a prostor i značenje političkog građanstva se smanjuju” (Brown, 2015: 78).

Dijagnoza koju postavlja Brown stavlja naglasak na činjenicu da kada gledamo predavanja o biopolitici, odnosno liberalnom governmentalitetu u cjelini — od analize epistemičko-političkih mutacija liberalizma od početka 18. stoljeća do danas — te nakon pažljivog razmatranja mehanizama i procedura podvedenih pod liberalnu tehnologiju upravljanja, dolazimo do dalekosežnog nalaza o nestajanju prostora za tradicionalno shvaćenu praksu politike. *Homo politicus* nema mjesto unutar neoliberalnog poretka, iako se otvaraju mogućnosti za druge vrste subjektivnosti i druge društvene prakse, primjerice poduzetništvo sebstva razumljeno kroz prizmu teorije ljudskog kapitala. Ali, to, Brown je tu u pravu, nije prava politička subjektivnost, niti je demos riječ koja se pojavljuje u neoliberalnom vokabularu. O implikacijama neoliberalne tehnologije upravljanja i proizvodnje sebstva u predavanjima o biopolitici Foucault ostaje znakovito neodređen, deskriptivno ponavljajući formulacije ključnih tekstova neoliberalne teorije, počevši od njemačkog ordoliberalizma krajem tridesetih godina 20. stoljeća.

Ukratko, Foucaultov odnos prema povijesti liberalnog governmentaliteta, čije se analize poduhvatio, ambivalentan je. Nema sumnje da se njegova kasna predavanja ne mogu do kraja razumjeti bez uzimanja u obzir intelektualno-političkog trenutka u kojem se ljevica u Francuskoj našla potkraj sedamdesetih godina. Nadalje, treba uzeti u obzir još dva momenta.

Prvo, neoliberalizam potkraj sedamdesetih godina nije još bio vidljiv u cijelosti, odnosno nije još bilo moguće vidjeti njegovu institucionalnu dimenziju, osim u kontekstu njemačkog poslijeratnog ekonomskog čuda o kojem je Foucault pokušao nešto reći u predavanjima *Rođenje biopolitike*.¹³ Dakle, analitički gledano, neoliberalni je governmentalitet

13 Budući da su interpretacijom povijesti neoliberalizma dugo vremena dominirali radovi američkih i britanskih autora, poput Davida Harveyja

pokretna meta. Riječ je u foucaultovskim terminima o praksi upravljanja, tehnologiji moći i moralnoj ekonomiji čiji trenutak još nije bio u potpunosti spreman koncem sedamdesetih — neoliberalizam se tada, to se može jasno vidjeti na francuskom primjeru, tek historijski pomaljao na pozadini krize klasičnog keynesijanizma.

Drugo, Foucaultovo pozicioniranje s obzirom na intelektualnu hegemoniju kritike totalitarizma, koja se ostvaruje u trenutku kada stara ljevica doseže svoj intelektualni i politički zenit, može se benevolentno tumačiti prije kao teorijski provizorij nego kao neoprezno usvajanje neoliberalnog diskursa, kako to tvrdi novija recepcija predavanja o biopolitici. Naravno, novija recepcija pritom kvalificira svoje tvrdnje, pa tako Behrent navodi da ako je Foucault bio liberal, bio je to usprkos samome sebi. “Njegov liberalizam”, nastavlja Behrent dalje, “nije bio stvar samoidentifikacije ili političke pripadnosti; riječ je prije o elanu implicitnom u njegovim konceptima i argumentima — u pretpostavkama koje je uvodio, primjerice, o socijalnim problemima, o tome što je država i prema čemu je država usmjerena” (Behrent, 2019: 27).¹⁴ Ambivalentnosti Foucaultove interpretacije ostaju upravo to — ambivalentnosti. Međutim, rekonstrukcijom njegove intelektualne putanje pokazuju se neka važna čvorišta vezana uz — ponovimo još jednom — pokušaje teorijsko-političkog prevladavanja stare ljevice. Takvo nastojanje nije naprosto Foucaultova politička idiosinkrazija nego, upravo suprotno, posve osviješteno nastojanje značajne frakcije francuske ljevice, o čemu nedvosmisleno govori iščitavanje Rosanvallona.

No, povrh društvenog konteksta koji se mora uzeti u obzir, povrh političkih previranja i odgovarajućih modulacija lijevog diskursa, pokazuje se, kada gledamo kasna predavanja u cjelosti, a ne samo preda-

i njegove široko čitane studije *Kratka povijest neoliberalizma*, rane formulacije novog liberalizma u Francuskoj, Njemačkoj i Austriji dugo su vremena nezasluženo ostale po strani. Foucault se u nekoliko predavanja dotiče povijesti i razvoja ordoliberalizma, na što se nadovezuje suvremena recepcija, osobito izvanredna studija Ole Innset objavljena 2020. *Reinventing Liberalism. The Politics, Philosophy and Economics of Early Neoliberalism (1920–1947)*. Vidjeti također i zbornik radova Biebricher, T., & Vogelmann, F. (Eds.). (2017). *The birth of austerity: German ordoliberalism and contemporary neoliberalism*. Rowman & Littlefield.

- 14** Behrent tu misli na Foucaultovu liberalno intoniranu kritiku socijalne skrbi, javnog zdravstva i općenito sustava javnih usluga koje je u intervjuu iz 1983. karakterizirao kao sustave ovisnosti. Intervju je dostupan na poveznici https://monoskop.org/images/1/14/History_of_the_Present_2_1986.pdf

vanja o biopolitici, da Foucault “otkriva” i pokušava formulirati jedno novo istraživačko područje — povijest upravljanja sobom i drugima. To istraživačko područje moguće je opisati, to jest, možemo ukazati na njegova temeljna obilježja, glavne teme i postupke, iako ono ostaje načelno nedovršeno uslijed Foucaultove smrti 1984. godine. Na kraju ćemo opet vidjeti da iza teorijske izvedbe stoji ista politički ispunjena motivacija, no to ne iscrpljuje značaj Foucaultovog istraživačkog pothvata budući da time nije sve rečeno o upravljanju sobom i drugima. Naravno, ovdje nemamo mogućnost potpune rekonstrukcije predavanja od 1979. do 1984., još manje možemo povući sve konzekvence koje iz njih proizlaze, nego ćemo se usredotočiti na jedan tematski važan dio, a tiče se svojevrstnih metafizofijskih razmatranja koja se prominentno pojavuju tokom istraživanja povijesti upravljanja sobom i drugima. Spomenuta se metafizofijska razmatranja pojavljuju u prvom redu kroz filozofsku i političku praksu parezije te kroz ponovni pokušaj da se razmotri status kritike.

Povratak filozofije: istinosni diskurs i upravljanje sobom

Povratak filozofije, naznačen u podnaslovu, u stvari je skraćenica za ono o čemu je zapravo riječ: pokušaj ponovnog rođenja filozofije iz duha parezije. Taj pokušaj ostaje, kako smo rekli, nedovršen i možda upravo zbog toga zadržava dojam učene shematičnosti. U predavanjima *Vladanje sobom i drugima* (1982–83) i *Hrabrost istine* (1983–84) Foucault nudi genealogiju parezije (parrhēsia), njezinu klasifikaciju i objašnjenje različitih načina funkcioniranja, no tema povratka filozofije pojavljuje se i u predavanjima koja je održao otprilike u istom razdoblju izvan satnice na Collège de France — tu ponajprije mislimo na predavanje pod naslovom “Što je kritika?” održano 1978. pred Francuskim filozofskim društvom, te na predavanje nedavno objavljeno pod naslovom “Analitička filozofija politike”, održano iste godine u Tokiju, u sklopu Foucaultovog posjeta Japanu. To je, naravno, samo dio dodatne građe koja vremenski i tematski pripada kasnim predavanjima, te omogućava stvaranje jasnije slike o Foucaultovim intelektualnim kretanjima i implikacijama koje iz toga proizlaze. Foucault otvara predavanja *Vladanje sobom i drugima* razmatranjem Kantovog teksta *Odgovor na pitanje: što je prosvjetiteljstvo?*, vraćajući se temi koju je otvorio u spomenutom predavanju “Što je kritika?”; navodi kako je riječ o tekstu u kojem se jasno očituje problematika upravljanja sobom i drugima pa stoga može poslužiti kao orijentir za raspravu (Foucault, 2010: 14). Problematika kritike i prosvjetiteljstva, ili prosvjetiteljske kritike, ostat

će njegova preokupacija do kraja života, o čemu govori tekst iz 1984. pod naslovom “Što je prosvjetiteljstvo?”, objavljen u zborniku što ga je uredio Paul Rabinow.¹⁵ No, ostavljajući po strani dugotrajnost interesa, za nas je ovdje bitno kako se točno kritika smješta u povijest upravljanja sobom i drugima, odnosno kakva su obrazloženja ponuđena u pogledu važnosti Kantove intervencije. Nekoliko stvari je potrebno razjasniti pa ćemo krenuti od odnosa kritike i parezije.

Najprije, određenje *parezije*: ono, zbog gusto tkane mreže pozicija koje se mogu uvrstiti pod taj pojam, ne može biti jednoznačno i sama Foucaultova predavanja tu stoje kao dokaz. U predavanjima *Vladanje sobom i drugima* Foucault kreće od jednostavne činjenice da se parezija najčešće pojavljuje u kontekstu rasprava o slobodi govora, što je karakteristika koja se zadržala do danas (cf. Franks, 2018; Bejan, 2019). Međutim, Foucaulta u kasnim predavanjima zanima drugi aspekt parezije, ne puko slobodno govorenje, čak niti otvoreno ili iskreno govorenje, dakle ono koje “kaže sve”, nego parezija kao istinito govorenje. Parezija kao modalitet istinitog diskursa, to je ishodišni predmet razmatranja. Materijal kroz koji Foucault prolazi u potrazi za određenjem parezije, poistovjećene s modalitetom istinitog govorenja, iznimno je bogat i obuhvatan, no nekoliko će odrednica biti dovoljno za specifičnije određenje pomoću kojeg ćemo se vratiti na Kantov tekst. Parezija je, dakle, kazivanje istine, ali u posebnom modalitetu koji, tvrdi Foucault, nije dokazivanje ili strategija demonstracije niti se može svesti na retoriku ili pedagogiju. Razlog leži u obilježju koje je, prema Foucaultovoj intepretaciji, konstitutivno za pareziju, a nedvosmisleno se tiče preuzimanja rizika i samoizlaganja govornika, što je vidljivo u središnjem tekstualnom primjeru, naime u Platonovom *Sedmom pismu*:

“Platon i Dion obdareni su parezijom, oni koriste pareziju, služe se parezijom, u veoma različitim oblicima — bilo poukom, aforizmima, replikama, savjetima, sudovima. No kakvi god bili oblici u kojima je rečena ta istina, kakvi god bili oblici koje ta parezija upotrebljava kad joj se pribjegava, parezija postoji uvijek kada se istinito govorenje izriče u takvim uvjetima u kojima će činjenica da se govori istina imati, ili može ili mora izazvati, ozbiljne posljedice onima koji su rekli istinu.” (Foucault, 2010: 59)

15 Foucault, M. (1984). “What is Enlightenment?” u: Paul Rabinow (ur.). *The Foucault Reader*. Pantheon Books, str. 32–50.

Prema tome, parezija nije modalitet izlaganja istine koje naprosto postoji na razini iskaza ili diskursa, nego je riječ o *relacijskom modalitetu*, doslovce o povratnom učinku što ga istinito govorenje proizvodi za samog govornika preko sugovornika ili adresata. U mjeri u kojoj se onaj tko govori istinu izlaže opasnosti, u mjeri u kojoj je parezijast svjestan da će morati platiti određenu cijenu za istinu, utoliko se može govoriti o hrabrosti istine, to jest hrabrosti za istinu.

Neustrašivost istine svakako je u skladu s daljnjim određenjima parezije koje će Foucault dati u predavanjima te iste i sljedeće akademske godine u kojoj se, primjerice, pojavljuje sintagma junaštvo filozofije, vezana uz ključnu parezijastičku praksu antike — kinizam.¹⁶ Neustrašivost istine, junaštvo filozofije — te i druge sintagme i određenja već same sugeriraju ono što će biti eksplicirano na nekoliko mjesta: naime, filozofija o kojoj je ovdje riječ, filozofija koja se može pojaviti unutar povijesti upravljanja sobom i drugima, jest filozofija kao forma života. Postoji, drugim riječima, tenzija između filozofije kao forme života i moderne filozofije–discipline. S njom se javlja dodatni problem smještanja filozofije koji se pokazuje ispod plašta prosvjetiteljske kritike.

Parezija nije vezana isključivo za filozofiju u smislu da bi se potonja javljala isključivo u obliku parezijastičke prakse, što je jasno ako pogledamo druge inačice i momente pojavljivanja parezije: ulazak Solonov pod oklopom i naoružanjem u skupštinu kako bi spriječio uspostavu tiranije govoreći istinu onima koji je ne znaju i onima koji je znaju¹⁷; Periklova dramatična obraćanja Atenjanima dok im prijete neposredne opasnosti rata i bolesti, itd. Parezija se ne iscrpljuje u filozofiji, niti je filozofija jedini način ozbiljenja parezije, no postoji značajan parezijastički stav u filozofiji koji Foucault karakterizira kao

16 Vidjeti predavanje od 7. ožujka 1984. u Foucault, M. (2015). *Hrabrost istine*, Sandrof & Mizantrop, str. 182–184.

17 Diogen Laertije navodi sljedeće: “Požurio je, naime, u Skupštinu naoružan kopljem i štitom i građanima izneo Pisistratove namere. Ali nije ostao samo pri jome, nego je bio spreman i da pomogne ovim rečima: “Atinjani, ja sam mudriji od nekih, a od nekih sam hrabriji; mudriji sam od onih što ne shvataju Pisistratovu zaveru, a hrabriji od onih što, doduše shvataju, ali zbog straha čute.” A članovi skupštine koji su bili na Pisistratovoj strani govorili su da je lud. To mu je dalo povoda da kaže: Ubrzo će vreme građanima pokazati moje ludilo, onda kad se pojavi istina među nama.” Vidjeti Diogen Laertije (1979) *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* (prev. Albin Vilhar), Beogradski izdavačko–grafički zavod, str. 14–21.

onaj “[k]oji se nastoji pravedno, uporno, i uvijek iznova, u vezi pitanja istine, vraćati na pitanje o njezinim političkim uvjetima i na pitanje etičkog razlikovanja koje otvara pristup do nje (...)” (Foucault, 2015: 67). Iako je potrebno razlikovati filozofsku i političku pareziju, to razlikovanje — prema Foucaultovoj analizi — nije apsolutno; štoviše, od Platona se filozofska parezija eminentno pojavljuje u političkom polju, njezin se govor istine pojavljuje u odnosu na politiku. Središnji argument koji Foucault obrazlaže u pogledu filozofske parezije odnosi se na njezinu konstitutivnu povezanost s politikom, ali ne u smislu primjene filozofije koja se mjeri učinkovitošću politike. Umjesto toga, argument je dan u terminima ulaska filozofije u političko polje gdje ona “igra vlastitu igru u odnosu na politiku”, što znači da se filozofija pokazuje kao “djelatnost koja se sastoji u govorenju istinitog, u prakticiranju istinitosti u odnosu na vlast”, u čemu se ogleda jedno od “stalnih načela njezine stvarnosti” (Foucault, 2010: 207). Ovaj argument Foucault izvodi oslanjajući se historijski prije svega na tekstualnu analizu Platonovog *Sedmog pisma, Zakona i Države*, što mu omogućuje da, slijedeći platonistički model, zaključi kako je filozofija praksa, odnosno da je zbilja filozofije praksa, ali shvaćena kao skup praksâ (u množini) kojima “subjekt održava odnos sa samim sobom, izgrađuje samoga sebe, radi na sebi” (ibid. 219). Teorijsko–historijsko razmatranje filozofije — uvjetno ga možemo nazvati metafilozofijom — pokazuje da se filozofija, barem do novovjekovne transformacije filozofije u disciplinu, pokazuje kao forma života, s jedne strane, te kao osobita vrsta prakse, s druge strane. Analizi filozofije kao forme života Foucault posvećuje najveći dio predavanja *Hrabrost istine*, dok se u predavanjima *Vladanje sobom i drugima* vrte različite inačice argumenta o filozofiji kao praksi istinitog govorenja. Pri tome je za Foucaulta ključno da se naglasi kako ta praksa, odnosno prakse, ne uključuju niti računaju na bilo kakav imperativni diskurs. Radi se, kako smo naveli, o argumentu koji se odmotava kroz cijelu seriju predavanja, no vrijedi pogledati dva mjesta na kojima je Foucault gotovo definicijski eksplicitan. U predavanju od 16. veljače navodi sljedeće:

“I, prema tome, odnos filozofije s politikom, kušnja stvarnosti filozofije u odnosu na politiku, ta se kušnja neće ostvariti u obliku imperativnog diskursa u kojem će državi i ljudima biti dane prinudne forme kojima se oni trebaju pokoravati kako bi opstala država.” (Foucault, 2010: 231)

To neprestano potcrtavanje jedne te iste točke nastavlja se dalje, pa se

tako u predavanju od 23. veljače kaže da filozofija ne treba reći vlasti što joj je činiti, ali “mora postojati kao istinito govorenje u određenom odnosu s političkim djelovanjem” (ibid. 258).

Diogenova parezija, ako analiziramo njezin oblik i način djelovanja, svakako se razlikuje od Platonove parezije, međutim onkraj tih razlikâ Foucault drži da filozofija, filozofski diskurs “unutar igre koju nužno igra u politici da bi u njoj našao svoju istinu, ne mora projicirati neko političko djelovanje. On ne kaže ono istinito političkog djelovanja, ne kaže istinito za političko djelovanje, on kaže istinito u odnosu na političko djelovanje, u odnosu na vršenje politike, u odnosu na političku osobu” (ibid. 259). Konačna implikacija takvog sagledavanja filozofije kao skupa praksi koje dotiču politiku putem vladanja sobom ogleđa se u razlici filozofskog govorenja istine i političke racionalnosti. Filozofija ne nudi politički program, niti predstavlja političku racionalnost; filozofija i politika — Foucault drži da je to opća tema Platonovih tekstova — moraju biti u vezi i uzajamnosti, no nikada u poklapanju (ibid. 261).

Uz to, iz njegove se rasprave očitava nekoliko važnih tema za koje se čini da su samo privremeno sabrane putem analize filozofske parezije. Već smo ih spomenuli: filozofija kao forma života i samoustanovljenje subjekta, filozofija kao mjesto istinitog govorenja u odnosu na politiku, te politika kao kušnja stvarnosti filozofije. Dodatna pitanja se odmah postavljaju, primjerice: o kojem se to mjestu radi na kojem filozofija govori istinito, je li riječ o duši vladara prema platonovskom modelu ili se radi o javnim trgovima i ulicama grada, kao u diogenovski otjelovljenoj filozofiji?

Nadalje, problem politike, koja se pokazuje kao kušnja za stvarnost filozofije, ostaje kod Foucaulta pododređen, osobito u svjetlu središnjeg stava da filozofija ne treba, štoviše da griješi kada govori politici što da radi. Pitanje je, naime, kako filozofija može primjereno pristupiti i odgovoriti na tu kušnju s obzirom da se u slučaju filozofske parezije ne radi o uvjeravanju (retorici) niti prisiljavanju na bilo koji način. Obrisi mogućeg odgovora, a odmah ćemo vidjeti da taj odgovor nosi dodatne poteškoće, nalaze se na samom kraju predavanja od 9. ožujka u kojem Foucault pokušava, u nekoliko kraćih pasusa, odgovoriti na pitanje što se događa, odnosno što možemo vidjeti kada modernu filozofiju “pristanemo čitati kao povijest istinitosti u njezinoj parezijastičkoj formi?” (ibid. 317). Odgovor glasi: filozofija, bolje rečeno filozofska parezija, tada se pokazuje kao prosvjetiteljstvo. Foucault doduše ne koristi termin prosvjetiteljstvo, već radije govori

o praksi koja u odnosu s politikom iskušava svoju stvarnost, a to je na sadržajnoj razini praksa koja “u kritici privida, varke, obmane, lažanja nalazi svoju funkciju istine” (ibid.). Upravo u tim terminima Peter Sloterdijk, u historijskom izvođenju poveznice između antičkog kinizima i prosvjetiteljstva, određuje bitan sadržaj djelatnosti prosvjetiteljstva, što je zamalo mimoišlo Foucaultova predavanja.¹⁸ Za Sloterdijka je, podsjetimo se, prosvjetiteljstvo juriš protiv različitih formi krive svijesti, redom: zabluda, laži i ideologije. No, kako se krećemo od zabluda prema ideologiji, nestaju elementi slobodnog dijaloga i slobodnog pristajanja na bolje argumenta. U trenutku preobrazbe u kritiku ideologije, prosvjetiteljstvo postaje naoružano prosvjetiteljstvo koje “polemički nastavlja neuspjeli dijalog drugim sredstvima” (Sloterdijk, 1992: 29). Sloterdijk, u trenutku objavljivanja *Kritike ciničkoga uma*, još uvijek djeluje pod pretpostavkom nastavljanja rada kritičke teorije, pa se kritika ideologije u tom kontekstu pojavljuje kao nastavak prosvjetiteljstva. Nasuprost tome, Foucault ne samo da ne povezuje prosvjetiteljstvo i kritiku ideologije, nego su za njega ta dva pothvata u stvari razdvojena.

Ovo je iz marksističke perspektive, uključujući kritičku teoriju, zaključak koji ide protiv temeljnih teorijskih pretpostavki, no iz Foucaultove perspektive upravo je o tome riječ — implikacije kritike ideologije “neovlašteno” prelaze granice filozofije. Naime, puni zaključak predavanja od 9. ožujka glasi da je filozofija uvijek u krivu kada želi reći politici što da radi, ali također je u krivu kada nastoji reći što je “istinito ili lažno u redu znanosti”; na koncu, “jednako bi tako bila vrlo u krivu da sebi naloži oslobađanje ili dezalijenaciju samog subjekta” (Foucault, 2010: 318). Filozofija, dakle, ne može govoriti, i u krivu je kada daje naputke kako treba vladati, u krivu je kada govori znanstvenicima kako trebaju postupati, a posebno je u krivu kada formulira pravila i procedure dezalijenacije, budući da treba činiti nešto sasvim drugo: “definirati oblike u kojima se odnos sa sobom može bitno promijeniti” (ibid. 318). Filozofija, u mjeri u kojoj se oslanja na pareziju, funkcionira kao “oprezna izvanjskost politici”, a to onda karakterizira i prosvjetiteljsku kritiku u mjeri u kojoj ona participira i

18 To navodimo jer Foucault u predavanju od 29. veljače 1984. kaže sljedeće: “Naposljetku, četvrta knjiga, na koju su mi ukazali tek nedavno, ali mi nije poznata, pojavila se prošle godine u Njemačkoj, objavio ju je Suhrkamp, od nekoga tko se zove Sloterdijk, a nosi pompozan naslov *Kritik der zynischen Vernunft (...)* Dobio sam neka oprečna mišljenja o zanimljivosti te knjige” (Foucault, 2015: 157).

čini dio povijesti prijenosa filozofske parezije na politiku. Proturječe koje se pojavljuje u Foucaultovom izvođenju pojavljuje se već na razini izraza: kako parezijastička forma filozofije može istovremeno biti “neustrašivost istine” i “oprezna izvanjskost”? Poteškoća za Foucaulta leži u prijelazu iz klasičnog u moderno razdoblje intelektualne povijesti, i to u dvostrukom smislu: na tom prijelazu dolazi do aktivacije političkih briga o kojima je bilo riječi u prvom dijelu rasprave, što će se još jasnije pokazati kada uzmemo u obzir njegovu analizu Kantovog poimanja prosvjetiteljstva zajedno sa zaključcima tog čitanja uklopljenim u povijest upravljanja sobom i drugima.

Stvar koju ovdje propuštamo učiniti jest slijediti Sloterdijkovu analizu do kraja koja bi zasigurno ovdje bila korisna zbog najmanje dvije stvari. Prvo, Sloterdijkovo tumačenje povijesti prosvjetiteljstva, u opreci spram Foucaulta, otvara pitanje statusa prosvjetiteljstva u suvremenosti na način koji izmiče, kako ćemo uskoro pokazati, ontologiji sadašnjosti inspiriranoj Kantom. U *Kritici ciničkog uma* otpori prema prosvjetiteljstvu javljaju se na dvije razine. Prosvjetiteljstvo nikada nije uspjelo, navodi Sloterdijk, sklopiti djelotvoran savez s masovnim medijima ni sa službenom akademijom. To nas upućuje na problem, u nedostatku boljeg izraza, medija filozofije, koji je već jasno prisutan u Kantovoj raspravi, a u 20. stoljeću postaje opće mjesto o koje se očesao Deleuze u naprijed navedenom komentaru na nove filozofe. Drugo, i još važnije, Sloterdijk, u skladu s tradicijom kritičke teorije, ne propušta uvesti u raspravu problem kooptacije prosvjetiteljstva, dakle problem suspenzije prosvjetiteljstva i uspona protuprosvjetiteljstva. *Kritika ciničkog uma* obrađuje fenomen cinizma kao rafinirani oblik protuprosvjetiteljstva, nudeći pritom mnogobrojne primjere iz intelektualne i političke povijesti, no jedna od ključnih analitičkih osi je povijest marksizma koja istovremeno označava, to jest skriva, emancipacijske impulse koji se nastavljaju na klasično prosvjetiteljstvo i systemske cinizme koji se dodiruju s građanskim funkcionalizmom (Sloterdijk, 1992: 48f). U kontekstu Foucaultovih kasnih predavanja, obje spomenute točke ostaju ili zaobiđene ili jednostavno prešućene s implikacijama o kojima će biti riječi do kraja ove rasprave.¹⁹

19 Prema Sloterdijku, da budemo do kraja jasni, ne samo da je potrebno uočiti ambivalentnosti marksizma na načelnoj razini nego je to važno i historijski budući da će razočaranje marksizmom biti jedan od ključnih čimbenika središnje teme *Kritike ciničkoga uma*, naime samoopovrgavanja prosvjetiteljstva. Što se tiče ambivalentnosti marksizma, Sloterdijk ne okoliša u prosudbi: “Davno prije no što je

Prosvjetiteljstvo kao otpor governmentalitetu?

Povezanost prosvjetiteljske kritike i prakse parezije naigled se očituje već na razini poznatog pokliča koji Kant pripisuje prosvjetiteljstvu: *Sapere aude!* ili — imaj hrabrosti služiti se vlastitim razumom! Neustrašivost istine, s jedne strane, i hrabrost javne upotrebe uma, s druge, u oba slučaja je spoznaja (ili barem bolji uvid) uvjetovana vrlinama koje se ne nalaze u uobičajeno definiranom epistemološkom registru. U oba slučaja stvari su relacijski postavljene: odnos filozofa spram sugovornika koji obnaša vlast ili, pak, odnos istraživača—znanstvenika prema (čitalačkoj) javnosti. Mogli bismo, ali to bi nas odvelo predaleko, reći i ovo: nijedan od dva ponuđena modela, pripremljena za javno iskušavanje filozofije, ne računa ozbiljno na demokraciju. Ne zato što nema mjesta za pareziju u demokraciji, upravo obrnuto, Foucault posvećuje značajan dio kasnih predavanja temi demokratske parezije, odnosno bitnoj ulozi koju izgorija (*isēgoría*) zajedno s parezijom igra u utemeljenju i održavanju demokratskog poretka. Nadalje, u posljednjoj se godini predavanja pojavljuje tema kritike demokratske parezije, gdje Foucault prolazi kroz niz tekstova — Platonovih, Isokratovih i Demostenovih — koji ukazuju na nespojivost parezije i demokracije, dapače na “nemogućnost ostvarivanja parezije u punom i pozitivnom smislu u demokratskim institucijama” (Foucault, 2015: 45). Međutim, ta cjelokupna rasprava nije ostavila traga na analizi filozofske parezije koja se usprkos naglašenoj vezi s politikom formirala mimo bilo kakvog spominjanja demokracije. To je zacijelo bila olakšavajuća okolnost prilikom pristupanja Kantovom tekstu, prvenstveno u pogledu uklapanja prosvjetiteljske kritike u opću povijest upravljanja sobom i drugima.

Budući da Foucault koristi, kako smo naveli, Kanta za vlastite svrhe, potrebno je nekoliko kratkih napomena uz Kantov dobro poznati tekst. Većina interpretacija ispravno ističe ambivalentnost kakvu donosi javna upotreba uma pod pretpostavkom prethodno određene privatne upotrebe uma. Sporni dio tiče se točke u kojoj Kant ukazuje na ograničenja slobode kakva ne samo da ne smetaju prosvjetiteljstvu, nego su mu potrebna. Navodeći da “javna upotreba uma mora u svako doba biti

marksizam, teorijski ili praktički, negdje bio moć na vlasti, on je već taktizirao, u savršeno ‘realpolitičkom’ stilu, kao moć na vlasti prije zauzimanja vlasti. On je vazda bio odviše točan diktat prave linije. Srdžbom je uništavao svaku alternativu. Oduvijek je govorio svijesti masa: ja sam tvoj gospodar, nemaj drugih oslobodilaca osim mene” (Sloterdijk, 1992: 99).

slobodna”, no da jednako tako “privatna upotreba smije češće biti jako usko ograničena, a da se ipak ne odmgne napretku prosvjetiteljstva” (Kant, 2000: 36–37), Kant otvara mogućnost tumačenja privatne sfere kao domene ugovora i ugovornih odnosa. U toj se domeni pojedinci podvrgavaju autoritetu na temelju ugovornih odnosa, to jest, oni otuđuju i predaju vlastite talente, uključujući intelektualnu snagu drugima za ostvarenje neke zajedničke svrhe (Schmidt, 1989: 288). Ako postoji komplementarnost javne i privatne upotrebe uma, postavlja se pitanje granice pasivnog prihvaćanja autoriteta, granice nakon koje više neće biti opasno umovanje pojedinih članova o naredbama koje su im izdane, nego će opasnost dolaziti iz nedostatka refleksije i djelovanja. Dakle, prva sporna točka tiče se učinaka pretpostavljene komplementarnosti privatne i javne upotrebe uma. S obzirom da je pažnja usmjerena većinom na javnu upotrebu uma, zaboravlja se na cijelu domenu društvenih odnosa koji potpadaju pod takoreći legitimnu privatnu upotrebu uma. Riječ je, ukratko, o problemu regulacije onog dijela privatne upotrebe uma koja proizlazi iz ugovornih odnosa, a ne iz samoskrivljene maloljetnosti. Druga točka tiče se onoga što Onora O’Neill postavlja kao problem materijalnih uvjeta “slobode pera”. U razmatranju javne upotrebe uma O’Neill pokazuje da intelektualna sloboda u Kantovom okviru ne može biti sloboda osamljenog i izoliranog mišljenja. Kantov model javne upotrebe uma od početka je relacijski i pretpostavlja, kako smo rekli, odnos istraživača–znanstvenika i svekolike čitalačke publike. Nema spora da se javna upotreba uma ostvaruje putem komunikacije, međutim, naglašava O’Neill, faktički je publicitet sekundaran, dok je primarni naglasak na inteligibilnosti komunikacije i odsutnosti bilo kojeg autoriteta osim autoriteta uma (O’Neill, 1986: 530). “Kantovo slavljenje slobode pera”, piše ona, “predstavlja nedostantno određenje društvenog aranžmana i tehničkih resursa potrebnih za uspješnu komunikaciju sa cijelim svijetom ili čak sa samo skromnom publikom” (ibid. 529). Ako je javna upotreba uma nemoguća pod pretpostavkom izostanka komunikacije, onda pitanje specifičnosti medija javne upotrebe uma dobiva prvorazredni značaj. Materijalni uvjeti javne upotrebe uma predstavljaju drugu točku nedorečenosti Kantovog modela na koju valja obratiti pozornost. Treća točka koju ćemo ovdje spomenuti tiče se utemeljenja autoriteta uma u javnoj upotrebi. Ukratko, ako prihvatimo interpretaciju koju nudi O’Neill kada sugerira da Kant nastoji opravdati autoritet uma bez oslanjanja na transcendentna načela, tada se pitanje zajedničkih standarda interpretacije pojavljuje u punoj složenosti. Ovdje to pitanje dakako

ne rješavamo, već samo potcrtavamo da slobodno mišljenje, koje ima djelovati na “stanje duha naroda” i posredno na vladu, nedvojbeno uključuje toleranciju i intelektualnu odvažnost u Kantovom smislu, ali kao nužne, iako ne i dovoljne, uvjete opravdanja javne upotrebe uma.

Na pozadini ovih poteškoća proizišlih iz Kantove rasprave, možemo se okrenuti Foucaultovom čitanju u kojem se prosvjetiteljska kritika pojavljuje u kontekstu povijesti guvernamentaliteta. Izlaganje “Što je kritika?” Foucault drži ispred Francuskog filozofskog društva 1978., netom nakon završetka akademske godine na Collège de France u kojoj je održao seriju predavanja, kasnije objavljenu pod naslovom “Sigurnost, teritorij, stanovništvo”. U skladu s tim, kritika dobiva odgovarajuće mjesto u povijesti guvernamentaliteta zapadnih društava. Naime, guvernamentalizacija je za Foucaulta neodvojiva od pitanja kako ne biti upravljan, kako izbjeći upravljanje u relativnom smislu (Foucault, 2007: 44). U “relativnom smislu” ovdje znači, kako izbjeći određene procedure i modalitete upravljanja, pa će tako kritika biti najprije označena kao umijeće izbjegavanja prekomjernog upravljanja (ibid. 45), a zatim će biti određena pravom koje sami sebi dajemo kad si dopustimo postavljanje pitanja o istini s obzirom na učinke moći i pitanja o moći s obzirom na istinosni diskurs (ibid. 47). Kritika ili umijeće namjerne nepokornosti u kontekstu politike istine jest ono za što Foucault drži da, usprkos provizornosti određenja, nije daleko od Kantove definicije prosvjetiteljstva:

“Ono što je Kant opisao kao *Aufklärung* u velikoj je mjeri ono što sam pokušao opisati kao kritiku, kao kritički stav koji se javlja u zapadnom svijetu početkom onoga što se historijski pojavljuje u obliku velike guvernamentalizacije društva” (ibid. 48).

Foucault u početku bavljenja problemom prosvjetiteljstva nije bio zainteresiran za pažljivo čitanje Kantovog teksta te veoma brzo prelazi preko dilema koje taj tekst nedvojbeno donosi da bi stigao do formulacije unutar koje prosvjetiteljstvo 18. stoljeća dobiva pratnju usponom pozitivizma u znanosti, formiranjem državnog aparata sa svim procedurama refleksije i racionalizacije, uključujući proizvodnju novih znanstvenih disciplina posvećenih razvoju države (ibid. 50). Iz toga je vidljivo da nas prvo čitanje Kantovog teksta ne vodi dalje od poznate problematike međudnosa znanja i moći, preispitivanja unutrašnje povezanosti dominantne forme racionalnosti, mehanizama moći i instrumenata represije. Jer, reći će Foucault, “uza sva naša opravdanja kojima suprotstavljamo ideologije nasilja i istinske znanstvene teorije

društva, one koje govore o proletarijatu i povijesti, nalazimo se suočeni s dvije forme moći koje nalikuju jedna drugoj poput braće: fašizmom i staljinizmom. Otuda, pitanje se vraća: što je *Aufklärung*?” (ibid. 54).

Upotreba pitanja o prosvjetiteljstvu pojavljuje se, dakle, u kontekstu kritike totalitarizma, forme moći čiju povezanost sa diskursima znanja i racionalnosti Foucault nastoji pokazati, iako ne ide mnogo dalje od prostog izricanja tvrdnje, dodajući kako je upravo tada, potkraj sedamdesetih godina, došao trenutak da se problem prosvjetiteljstva postavi u Francuskoj, nakon što je bio detaljno razmatran u Njemačkoj, počevši od lijevih hegelijanaca preko Maxa Webera do Frankfurtske škole (ibid. 55). Pomak u tumačenju dogodit će se nekoliko godina kasnije, sa serijom predavanja *Upravljanje sobom i drugima*. Osobito u predavanju od 5. siječnja Foucault ulazi obuhvatnije u tekst krećući od teze da s Kantovim tekstom filozofija prvi puta postavlja pitanje o sadašnjosti, vezuje se na sadašnjost tako da se smješta u njoj, priznaje da joj pripada i da je o toj sadašnjosti potrebno nešto reći. Poanta je naizgled sasvim jednostavna:

“Ako filozofiju želimo promatrati kao oblik diskurzivne prakse koja ima vlastitu povijest, s tom igrom pitanja ‘Što je *Aufklärung*?’ i Kantovim odgovorom na njega, čini se da filozofiju prvi puta vidimo tako da postaje površina vlastite diskurzivne aktualnosti, aktualnosti što je ona ispituje kao događaj, kao događaj čiji filozofski smisao mora reći, vrijednost, posebnost, i u kojemu mora ujedno pronaći razlog vlastitog postojanja i temelj onoga što kaže.” (Foucault, 2010: 20)

U Foucaultovu drugom čitanju Kantovog teksta događa se pomak u tumačenju jer prosvjetiteljstvo više neće biti plošno smješteno u povijest governmentaliteta kako bi se još jednom ukazalo i potvrdilo da doista postoji značajna međuigra znanja i moći. Umjesto toga, Kantovo predstavljanje prosvjetiteljstva sada označava nešto drugo: nov način na koji filozofija postavlja pitanja, nov filozofski ethos, reći će kasnije Foucault u vlastitom tekstu “Što je prosvjetiteljstvo?” iz 1984. godine. Naravno, Foucault ne odustaje od istraživanja povijesti upravljanja sobom i drugima, te kroz tu prizmu pokušava čitati Kantov tekst, ali sad ne više kao refleks i površno tumačenu epizodu governmentaliteta, nego kao mjesto gdje filozofija, predstavljena u terminima ontologije sadašnjosti, govori o upravljanju sobom i drugima. Jer, što je zapravo samoskrivljena maloljetnost? To nije niti prirodna nemoć niti rezultat opresije, nego nesposobnost čovjeka da upravlja sam sobom. I nije li,

nadalje, javna upotreba uma autonomno upravljanje sobom te, posredstvom učinaka te javne upotrebe, upravljanje drugima? To je ono što Foucault tvrdi kada navodi da maloljetnost označava neku vrstu nedostatka samostalnog odnosa spram sebe, što povratno znači da *Aufklärung* donosi preraspodjelu upravljanja sobom i drugima (ibid. 36). Javna upotreba uma jest, možemo se složiti s Foucaultovom formulacijom, upotreba razuma i spoznajnih moći “u mjeri u kojoj se postavljamo u neki univerzalni element”, odnosno događaj u kojem se “kao razumski subjekt obraćamo skupu razumskih bića”, što se ogleda u Kantovom primjeru u odnosu istraživača ili pisca koji se obraća publici. No, aspekt na koji se Foucault ne osvrće, tiče se onoga što smo ranije naveli, naime činjenice da je javna upotreba uma stvar komunikacije, to jest, komunikacija nije tek pomoćno sredstvo nego nužni format javne upotrebe uma, što je jasno već na uvodnoj točki koju spominje O’Neill — javna upotreba ili publicitet je bespredmetan ako komunikacija nije inteligibilna (O’Neill 1986: 530).

No, vratimo se još na trenutak na Foucaultovu argumentaciju. *Aufklärung*, dakle, donosi preraspodjelu u upravljanju sobom i drugima. Kako Kant nedvosmisleno navodi da mi još nismo prosvijećeni, nego se krećemo putem prosvjetiteljstva, postavlja se pitanje o mehanizmima i modalitetima tog kretanja. To je pitanje donekle dramatično jer, prema čitanju koje ne nalazimo samo kod Foucaulta, na toj točki Kant obrće smjer i dovodi u pitanje načela na kojima je temeljio svoju analizu (Foucault, 2010: 40).²⁰ Radi se, dakako, o mjestu u tekstu na kojemu se Friedrich Pruski pojavljuje kao figura ili čimbenik *Aufklärunga* nasuprot onome što je ranije rečeno, da ne može biti pojedinačnih čimbenika oslobađanja i izlaska iz stanja maloljetnosti. Štoviše, Friedrich Pruski nije samo čimbenik prosvjetiteljstva, nego neposredni korisnik prenošenja učinaka javne upotrebe uma na postupke upravljanja: “[o]mogućujući da, što više raste ta javna sloboda mišljenja te otvarajući prema tome slobodnu i samostalnu dimenziju univerzalnog za upotrebu uma, taj će um pokazati, sve jasnije i očitije, kako u poretku civilnog društva nameće nužnost pokoravaja” (ibid. 42). Ovdje se opet vraćamo na prethodno naznačeni problem komplementarnosti privatne i javne upotrebe uma. Tu, ujedno, vidimo ozbiljne poteškoće uklapanja kantovski određenog prosvjetiteljstva u shemu filozofske parezije i filozofske prakse koja se postavlja kao istinosni

20 Vidjeti također, primjerice, Cronin, C. (2003). “Kant’s politics of Enlightenment”. *Journal of the History of Philosophy*, 41(1), 51–80.

diskurs unutar političkog polja a da mu pritom ne pripada funkcionalno. Ono što se za Foucaulta pokazuje spornim nakon pažljivijeg čitanja jest nalaz da ne samo da je sloboda za javnu upotrebu uma omogućena benevolentnošću vladara, nego ta ista sloboda daje razloge za nužnost pokoravanja, barem u mjeri u kojoj je prosvijećenost vladara uvjetovana postojanjem represivnog aparata koji jamči javni mir.

Foucault nije dalje razmatrao implikacije ove strukture u kojoj se parezija pojavljuje sa suprotnim učinkom: umjesto da je izloži bijesu vlasti, opasnostima progonstva i smrti, govorenje istine ili barem rad na približavanju istini čini filozofiju funkcionalnim dijelom političkog poretka, a filozofa pretvara u neočekivanog svečara vlasti, zahvalnog sretnom slučaju da je prosvijećeni knez “[o]slobodio ljudski rod nezrelosti i svakome dopustio da se u svemu što je stvar savjesti služi svojim umom” (Kant, 2000: 40). Ako postoji veza između prosvjetiteljstva i kritike, ako se može reći da je prosvjetiteljstvo iznjedrilo kritiku, ta kritika, pronađena u Kantovom tekstu, teško može biti umijeće namjerne nepokornosti, što je bila Foucaultova prva odredba. Njegova kasna predavanja općenito karakterizira nemogućnost pronalaska načina da se gusta i bogata građa, kakvu nalazimo u antici, prenese u suvremenost, da se pronađu nositelji filozofske parezije u Kantovom razdoblju i nakon njega. Dio poteškoće leži — vratimo li se na kritiku totalitarizma i francuski politički kontekst koncem sedamdesetih — u svjesnom pokušaju zaobilaznja složenog korpusa koji se naziva marksizmom bez kojega je veoma teško reći nešto o povijesti umijeća namjerne nepokornosti. Dodatna se poteškoća javlja u pogledu disciplinarizacije filozofije, to jest onoga što smo ranije označili tenzijom između filozofije kao forme života i filozofije kao discipline. Iako je očito da cjelokupna klasična filozofska parezija funkcionira kao forma života, Foucault ne razmatra učinke vezane uz pretvaranje filozofije u disciplinu ili institucionaliziranu formu znanja iako je to očito ključno u kontekstu povijesti upravljanja sobom i drugima.

Kumulativne posljedice navedenog ogledaju se u činjenici da filozofija u Foucaultovim kasnim predavanjima nije do kraja smještena u okvir povijesti upravljanja sobom i drugima, mimo doista detaljne elaboracije grčko-rimskog razdoblja. Doduše, Foucault na kraju prvog dijela predavanja od 5. siječnja 1983. nudi jedan filozofski izbor kao provokaciju: trebamo se, kaže Foucault, opredijeliti ili za “kritičku filozofiju koja će se pokazati kao analitička filozofija istine općenito ili za kritičku misao koja će imati oblik ontologije nas samih, ontologije aktualnosti” (Foucault, 2010: 28). Međutim, tradiciji predstavljenoj sin-

tagmom “ontologija aktualnosti” nedostaje sadržaj. Njezin se sadržaj za Foucaulta nipošto ne nalazi u Marxu i marksizmu, štoviše, on se tamo ne smije nalaziti. No, s druge strane, Foucaultovo čitanje Kanta u drugom navratu pokazalo je svu ambivalentnost pozicije filozofije u kretanju prosvjetiteljstva. Uostalom, kako bi to uopće mogao biti Kant? Nije li prema analizi izvedenoj u knjizi *Riječi i stvari* — kako je svojedobno upozorio Habermas — upravo Kant pretvorio “aporiju u strukturni princip epistemologije reinterpetirajući ograničenost našeg spoznavanja kao transcendentalni uvjet znanja koje napreduje u beskonačnost”? I nisu li zatim taj prostor, koji je otvorio Kantov obrat, naselile znanosti o čovjeku koje jedva da su nešto više od fasade podmuklih disciplinarnih mehanizama? (Habermas, 1994: 153). Habermasova pitanja korespondiraju s našom pretpostavkom da kroz povijest upravljanja sobom i drugima Foucault ulazi u posve novo područje istraživanja, ostavljajući po strani (primjereno eksperimentalnom habitusu kakav je njegovao) mnoge tvrdnje i stavove po kojima je stekao prepoznatljivost, bez polaganja računa o njima. Ali možda smo suviše strogi prema istraživačkom projektu za koji smo unaprijed ustvrdili da je nedovršen. Sasvim je moguće da se ontologija sadašnjosti, sukladno premisama prosvjetiteljstva, ne može naći u knjigama koje nam dočaravaju filozofiju u vremenu u kojem se ona još pojavljivala kao forma života. Možda ontologiju sadašnjosti ne treba tražiti — kao uostalom ni lijevi guvernamentalitet — u klasičnim djelima, možda je tek treba izmisliti. ■

LITERATURA

- Allen, A. (2011). *Foucault and the Politics of Our Selves*. *History of the Human Sciences*, 24(4), str. 43–59.
- Arendt, H. (2015). *Izvori totalitarizma* (prev. Mirjana Paić Jurinić). Disput.
- Behrent, M. C. (2009). *Liberalism Without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976–1979*. *Modern Intellectual History*, 6(3), 539–567
- Behrent, M. C. (2019). A Liberal Despite Himself: Reflections on a Debate. U *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*. Sawyer, S. W. i Steinmetz–Jenkins, D. (ur.). Rowman & Littlefield, str. 1–33.
- Behrent, M. C. i Zamora, D. (ur.) (2016). *Foucault and Neoliberalism*. Polity Press.
- Bejan, T.M. (2019). “Two Concepts of Freedom of Speech”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 163(2), str. 95–107.
- Biebricher, T. i Vogelmann, F. (ur.) (2017). *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. Rowman & Littlefield.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*. Zero Books, MIT Press.
- Christofferson, T.R. (1991). *The French Socialists in Power, 1981–1986: From Autogestion to Cohabitation*. University of Delaware Press.
- Christofferson, M.S. (2004). *French Intellectuals Against the Left: The antitotalitarian moment of the 1970s*. Berghahn Books.
- Cronin, C. (2003). “Kant’s Politics of Enlightenment”. *Journal of the History of Philosophy*, 41(1), str. 51–80.
- Dean, M. (2015). “Foucault must not be defended”. *History and Theory*, 54(3), str. 389–403.
- Dean, M. (2016). “Foucault, Ewald, neoliberalism and the left”. U *Foucault and Neoliberalism*, Behrent, M. C. i Zamora, D. (ur.) Polity Press, str. 85–113.
- Dean, M. (2018). “Foucault and the Neoliberalism Controversy”. U *The SAGE Handbook of Neoliberalism*. Cahill D., Cooper M., Konings M. i Primrose D. (ur.), str. 40–53.
- Deleuze, G. (1998). “On the new philosophers and a more general problem”. *Discourse*, 20(3), str. 37–43.
- d’Entrèves, M. P. (1999). “Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault’s Reading of ‘What is Enlightenment?’.” *History of political thought*, 20(2), str. 337–356.
- Diogen Laertije (1979). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* (prev. Albin Vilhar). Beogradski izdavačko–grafički zavod.
- Duménil, G. i Lévy, D. (2004). *Capital resurgent: Roots of the neoliberal revolution*. Harvard University Press.
- Duong, K. (2017). “Does democracy end in terror? Transformations of

- Antitotalitarianism in Postwar France”. *Modern Intellectual History*, 14(2), str. 537–563.
- Foucault, M. (1994). *Znanje i moć* (priređili Hotimir Burger i Rade Kalanj). Nakladni zavod Globus.
- Foucault, M. (1997). “Što je prosvjetiteljstvo?” (prev. Tomislav Medak). *Čemu. Časopis studenata filozofije*, 4(10), str. 87–100.
- Foucault, M. (2001). *Riječi i stvari* (prev. Srđan Rahelić). Golden Marketing.
- Foucault, M. (2007) *The Politics of Truth*. Semiotext(e)
- Foucault, M. (2010). *Vladanje sobom i drugima* (prev. Zlatko Wurzberg). Antibarbarus.
- Foucault, M. (2015). *Hrabrost istine* (prev. Zlatko Wurzberg). Sandorf i Mizantrop.
- Foucault, M. (2016). *Rođenje biopolitike* (prev. Maja Vukušić Zorica). Sandorf i Mizantrop.
- Foucault, M. (2018). “The Analytic Philosophy of Politics”, *Foucault Studies* 24, str. 188–200.
- Franks, M.A. (2018). “Fearless Speech”. *First Amendment Law Review*, 17, str. 294–343.
- Furet, F. (1981). *Interpreting the French Revolution*. Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1994). “Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault’s Lecture on Kant’s What is Enlightenment?” U *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Michael Kelly (ur.). MIT Press, str. 149–156.
- Hansen, M. P. (2015). “Foucault’s Flirt? Neoliberalism, the Left and the Welfare State; a Commentary on La dernière leçon de Michel Foucault and Critiquer Foucault”. *Foucault Studies* 20(4), str. 291–306.
- Harvey, D. (2015). *Kratka povijest neoliberalizma* (prev. Stipe Ćurković). V.B.Z.
- Glucksmann, A. (1980). *The Master Thinkers*. The Harvester Press.
- Innset, O. (2020). *Reinventing Liberalism. The Politics, Philosophy and Economics of Early Neoliberalism (1920–1947)*. Springer.
- Jainchill, A. i Moyn, S. (2004). “French Democracy between Totalitarianism and Solidarity: Pierre Rosanvallon and Revisionist Historiography”. *The Journal of Modern History*, 76(1), str. 107–154.
- Kant, I. (2000). *Pravno-politički spisi* (prev. Zvonko Posavec). Politička kultura.
- Lagasnerie, G. de (2020). *Foucault Against Neoliberalism?* Rowman & Littlefield Publishers.
- Lemke, T. (2007). “An Indigestible Meal? Foucault, Governmentality and State Theory”. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 8(2), str. 43–64.
- Lemke, T. (2012). *Foucault, Governmentality and Critique*. Paradigm Publishers.

- Martin, J. R. (2013). "Pierre Rosanvallon's Democratic Legitimacy and the Legacy of Antitotalitarianism in Recent French Thought". *Thesis eleven*, 114(1), str. 120–133.
- Mirowski, P. i Plehwe, D. (ur.). (2015). *The Road from Mont Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*. Harvard University Press.
- O'Neill, O. (1986). "The Public Use of Reason". *Political Theory*, 14(4), str. 523–551.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press.
- Reinhoudt, J. i S. Audier (ur.). (2017). *The Walter Lippmann Colloquium. The Birth of Neoliberalism*, Palgrave Macmillan.
- Rosanvallon, P. (2000). *The New Social Question: Rethinking the Welfare State*. Princeton University Press.
- Rosanvallon, P. (2006). *Democracy Past and Future*. Columbia University Press.
- Rosanvallon, P. (2009). "Democratic Universalism as a Historical Problem." *Constellations*, 16(4), str. 539–549.
- Sawyer, S. W. (2015). "Foucault and the State". *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 36(1), str. 135–164.
- Sawyer, S.W. i Steinmetz–Jenkins, D. (ur.). (2019). *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*. Rowman & Littlefield.
- Sebastán, J. F., & Rosanvallon, P. (2007). "Intellectual history and democracy: An interview with Pierre Rosanvallon". *Journal of the History of Ideas*, 68(4), str. 703–715.
- Schmidt, J. (1989). "The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft". *Journal of the History of Ideas*, str. 269–291.
- Sloterdijk, P. (1992). *Kritika ciničkoga uma* (prev. Boris Hudoletnjak). Globus.
- Stewart, I. i Sawyer, S.W. (ur.). *In Search of the Liberal Moment: Democracy, Anti-totalitarianism, and Intellectual Politics in France since 1950*. Palgrave Macmillan.
- Zamora, D. (2016). "Foucault, the Excluded, and the Neoliberal Erosion of the State. Foucault and neoliberalism". U *Foucault and Neoliberalism*. Behrent, M. C. i Zamora, D. (ur.). Polity Press, str. 63–85.
- Zamora, D. (2019) "Finding a Left Governmentality. Foucault's Last Decade". U *Foucault, Neoliberalism, and Beyond*. Sawyer, S. W. i Steinmetz–Jenkins, D. (ur.). Rowman & Littlefield, str. 33–52.