
Hrabrost za istinu Michela Foucaulta

KREŠIMIR PETKOVIĆ

Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima. Predavanja na Collège de France (1982-1983)*, Antibarbarus, Zagreb, 2010, 358 str.

Knjiga *Vladanje sobom i drugima* hrvatski je prijevod predavanja koja je Michel Foucault, mislilac kojeg je nezahvalno žanrovski i disciplinarno smještati, pod izvornim naslovom *Le gouvernement de soi et des autres*, akademske godine 1982-1983 održao na Collège de Franceu, republikanskoj sljednici starijeg Collège Impériala, vjerojatno najprestižnijoj francuskoj akademskoj instituciji, na kojoj eminentni znanstvenici o svojem aktualnom istraživačkom radu drže predavanja otvorena javnosti.

Foucault je u deset blok-sati predavanja, održanih u tjednim intervalima od siječnja do ožujka 1983, predstavio analizu antičkih filozofijskih i dramskih tekstova, ponajviše Platonovih dijaloga, ako izuzmemo uvodnu kontekstualnu analizu Kantova teksta o prosvjetiteljstvu koja služi da bi se istraživanje odredilo prema misaonim projektima šire shvaćene Modernosti, uključujući i samoodređenje Foucaultova vlastita projekta. Tekstove ponajviše povezuje složeni antički pojam parezije, slobodnog i iskrenog govora koji, kako će Foucault pokazati, uvijek funkcionira u određenom političkom kontekstu, primjerice demokratskom ili monarhijskom. Iduće godine Foucault je uz iste metodologijske postavke i malo pomaknuti predmetni fokus nastavio istraživati temu parezije, specificiravši je kao "hrabrost za istinu". Posljednje riječi njegova završnog predavanja 1984. bile su ominozne: "No naposljetku, prekasno je. Pa, hvala vam".¹ Nekoliko mjeseci kasnije Foucault je umro, pa se na predavanja te i prethodne godine o vladanju sobom i drugima može gledati kao na njegovu intelektualnu ostavštinu, nesumnjivo izazovnu, pa i obvezujuću za interpretatore njegova djela. U njima se pomna čitanja i minuciozne analize tekstova povezuju s ambicioznim shematskim skicama povijesnih obrata i epohalnih strukturalnih pomaka, a predavanja obiluju fundamentalnim problemima političke filozofije,

¹ *Mais enfin, il est trop tard. Alors, merci.*

različitim metodologijskim izazovima i velikim epistemologijskim temama međusobnog odnosa istine, filozofije, etike i politike, a, u konačnici, ona se bave i nimalo montipajtonovski mišljenim pitanjem “smisla života”, koje je kod Foucaulta sažeto u normativnom problemskom sklopu o tome kako i zašto filozof, građanin i vladar trebaju “vladati sobom” (i drugima).

Foucaultova metoda analize i prezentacije – vjerujem da sljedeća metafora neće biti odviše opskurna: to je nešto poput Grassova ljuštenja luka, samo u obrnutome smjeru, što znači da pojmovna jezgra u razvoju teksta dobiva nove kontekstualne slojeve – nalaže kompromis pri izboru načela prikazivanja zahtjevne materije. S jedne se strane samorazumljivim izborom čini praćenje kronologije predavanja i pojmovnog razvoja što ga ona donose. S druge strane prezentacija velikih tema i problemskih osi koje se u njima mogu analitički detektirati pokazuje se preglednijim i zahvalnijim temeljnim načelom strukturiranja teksta. Potreban je, naime, priličan prezentacijski oprez jer su na kocki ni manje ni više nego uloga filozofije i pojam istine, a, s tim u vezi, restrukturiranje temeljnih postavki političke znanosti i napad na uvriježene intepretacije klasičnih tekstova antičke filozofije autora – ako je uopće riječ o jednoj osobi – koji je, prema Whiteheadu, postavio temeljne probleme zapadne filozofije i misli, definiravši njezin povijesni razvoj kao niz fusnota na izvorne platonističke ideje.

Tri su, dakle, problemska sklopa koja ću kritički raščlaniti, uz sekundarno načelo uvažavanja Foucaultove kronologijske prezentacije njihovih logičkih sadržaja unutar osnovnoga tripartitnog okvira, prije nego što se na kraju ukratko osvrnem na kvalitetu izdanja i zaključim kritički prikaz jednim nešto slobodnijim krokijem. Prvo, treba zahvatiti pojam parezije u političkom kontekstu kao središnju povezujuću temu predavanja. Drugo, prikazat ću Foucaultovo tumačenje antičkoga shvaćanja političke filozofije, određeno ponajviše kroz različite pojmovne dihotomije, i njegove implikacije za suvremeno društveno mišljenje i političku znanost. Treće, Foucaultova politizacija pojma istine na nimalo naivan način otvara intrigantnu – i pomalo nelagodnu – epistemologijsku problematiku, a indicira se i pokušaj odgovora na pitanje kako se ovaj posljednji razvoj uklapa u prethodne meandre Foucaultova istraživačkog projekta.

(1) Foucault u drugom predavanju opisuje klasični parezijski prizor koji podsjeća na poučnu bajku o golome kralju. Mladi Dion sestrinu mužu Dioniziju, ujedno i sirakuškom tiraninu – koji se izruguje bivšem tiraninu Gelonu smišljajući “glupe doskočice” o njegovu imenu – kaže da je tiranin koji loše vlada. Foucault citira Plutarhov tekst: “Unatoč svemu, kaže [*Dion Dioniziju*, K. P.], ti si tiranin zahvaljujući Gelonu, koji je izazivao povjerenje kojim si se ti okoristio; ali, nakon što su tebe vidjeli na djelu, više nitko neće imati povjerenje ni u koga”,² i dodaje: “Pa, mislim

² U tekstu stoji “ni u nikoga”.

da ovdje imamo u neku ruku uzoran prizor toga što je parezija. Jedan čovjek ustaje pred tiraninom i kaže mu istinu” (52). No nipošto nije riječ samo o iskazu istine. U igri je, kako će se pokazati, politički kontekst situacije.

Foucault u pojmovno određenje parezije kreće negativno. Opće je mjesto rane nastave logike da negativna definicija nije valjana definicija. Foucault se za svoj polagan i shematski pristup doista cijelo vrijeme ispričava,³ ali u ovom je slučaju niz ponuđenih bliskih, ali različitih pojmova propedeutički veoma instruktivan (54-66). Prvo, parezija nije demonstracija istine ili način njezina dokazivanja. Ona može sadržavati te elemente, ali oni nisu njezin bitan sadržaj. Dion je samo izrekao svoje mišljenje bez ikakvoga *more geometrico* dokaza. Drugo, parezija nije ni retorička pojava u smislu strategije uvjeravanja drugih. Dion nije namjeravao nikoga uvjeriti, kao ni Platon kada je rekao Dioniziju da na Siciliji nije našao dobrog čovjeka: oni su jednostavno izrekli svoje mišljenje tiraninu. S tim u vezi, treće, parezija nije ni pedagoški postupak: ona ne razlaže gradivo polagano, pazeći na subjekta i njegove sposobnosti shvaćanja, nego jednostavno “baca istinu u lice sugovorniku” (57), koliko god ona teška bila. Četvrto, parezija nije nužno ni eristika u smislu vještine polemičkog raspravljanja jer se drugoga ne nastoji nadvladati u raspravi. Na kraju Foucault, pokazujući dobro poznavanje anglosaksonske pragmatičke teorije jezika, predstavljene djelom Austina i Searlea, pokazuje da parezija nije neka vrsta performativnog iskaza povezanoga s institucionalnim činjenicama i čvrsto definiranim prosedeima društvenog ophođenja. Umjesto toga parezija “otvara” situaciju, razbijajući uvriježene obrasce djelovanja; ona stvara neočekivane i neizvjesne ishode. Nasuprot različitim performativnim iskazima, za parezijastički čin u određenom smislu (veoma uskom, kako ćemo vidjeti) nije bitan status subjekta, ali je bitan, nasuprot uvriježenim performativima, određen stupanj autentičnosti i neravnodušnosti parezijasta.⁴

Nakon tog raščišćavanja Foucault pokazuje da je parezija politički čin jer pretpostavlja određenu političku strukturu. Premda se, kao i većina izraza, može koristiti u kolokvijalnom ili metaforičkom smislu, čime također obiluju antički tekstovi, parezija u “tehničkom” smislu političke parezije, dakle kao *terminus technicus* političke filozofije, znači da slobodno izgovorena iskrena riječ, uz politički sadržaj, pretpostavlja određene strukture i procese moći, odnosno da, između ostaloga, ima

³ Usp. “Tako ću možda ići malo opreznije, ali oprostite mi jer bih htio da stvari budu dosta jasne” (54). V. i str. 65 i 66.

⁴ Da Foucaultova predavanja nisu lišena duhovitosti, pokazuje primjer sljedećeg tipičnog performativa koji se suprotstavlja pareziji: “Drukčije rečeno, posve empirijski, kršćanin koji kaže ‘Krstim te’ i čini potrebne geste, malo je važno što ne vjeruje ni u boga ni u vruga. Od trenutka kada bude stvarno učinio tu gestu i izgovorio te riječi u propisanim uvjetima, on je krstio, i iskaz će biti performativan” (63).

političke pretpostavke i posljedice. Foucault to, prvo, pokazuje temeljitom analizom Euripidova *Ijona*, suprotstavljajući tu dramu poznatijem Sofoklovu *Kralju Edipu*. Ijon je mladić koji na kraju saznaje da je Apolonov sin, što mu daje politički legitimitet da slobodno govori u postojećoj društvenoj i političkoj strukturi Atene i preuzme mjesto priznatoga političkog vođe. Za razliku od tragedije o Edipu, Ijonova dramaturgija u kojoj se polagano otkriva istina pokazuje da prasak strasti može biti konstruktivan, a Foucault svoju analizu obogaćuje i raščlanjivanjem bogate simbo- like djela, služeći se Dumézilovim istraživanjima mitoloških tema iz himni Apolonu (pjevanje, zlato i plodnost) koje se “tragički moduliraju” u Ijonu. Uz analizu različitih obilježja i rubnih upotreba parezije – poput primjerice parezije u svojstvu kletve slaboga prema jakome (Kreuzu proklinje Apolona što ju je obljubio, oteo sina Ijona i, kako ona misli, dopustio da Ijon umre), odnosno agonističkog sredstva⁵ – analiza Ijona pokazuje da je parezija bitno povezana s društvenom i političkom strukturom. Uz pučku masu koja ima građanski status, ali ne posjeduje ekonomske i moralne pretpostavke za vladavinu, pa je nemoćna (*adunaton*), postoje oni koji zahvaljujući statusu, rođenju i bogatstvu mogu upravljati, ali se iz vladavine isključuju svojom voljom jer su mudri (*sophoi*) te, na kraju, oni koji imaju pretpostavke i doista se bave državnim poslovima, služeći se (*khromenon*) zajedno “*logosom* i *polisom*” (98). Da bi Ijon bio priznati vladar, on ne može ostati “ničiji sin”: da bi ga mase poštovale, da bi dobio mjesto unutar naznačene društvene i političke strukture i da bi s tim pretpostavkama njegova parezija bila uvažena, on mora dokazati atensko porijeklo. Na kraju se, u mitološkoj obradi, ispostavi da on porijeklo vuče od Apolona, što znači da ustvari nije sin stranca Ksuta koji ga je kao sina prihvatio i koji bi mu, da je na tome ostalo, proslijedio ogoljenu tiransku vlast bez sposobnosti parezije u atenskome polisima, nepovjerljivom prema strancima (100).

Foucault u konačnici analize uspostavlja “četverokut parezije”, čime pojam dobiva konačne konture. On na jednoj osi pretpostavlja politički poredak, u smislu formalne strukture politeje (dakle, posrijedi je ustavni poredak u antičkom smislu), i otvorenu igru moći u tim okvirima, primjerice borbu za položaje i upravljanje politejom. Na drugoj, epistemologijsko-etičkoj osi, pojavljuju se osobine pojedinca potrebne za pareziju. Ona zahtijeva određeno znanje, odnosno logos te, s druge strane, hrabrost pojedinca (*andreia*) koja, naravno, isključuje nepromišljenost, ludilo i sl. U tim osnovnim okvirima, Foucault objašnjava kako se već u antičkoj Grčkoj političko funkcioniranje parezije razlikuje ovisno o političkoj strukturi. Demokracija, koja pretpostavlja jednakost pred zakonom (*isonomia*) i jednaku slobodu govora za

⁵ V. i tri određenja parezije na str. 141-142. Također, parezijast ne smije biti laskav ili dvoličan (*dikhomuthos*), ali ne smije biti ni neumjereni prostak (153-154); mora ga voditi određen politički osjećaj koji je nezahvalno formalizirati.

subjekte (*isegoria*), povezana je s parezijom kao političkim govorom u skupštini. Foucault daje primjere neuspješnih parezija – igra moći je otvorena, pa je parezija uvijek rizičan pothvat – a kao model uspješnog parezijasta ističe Perikla, kao prvog među jednakima zlatnog doba atenske demokracije. No kada se struktura politeje povijesno promijeni prema monarhiji, mijenja se i priroda parezije. Ona postaje mudar savjet vladaru, gotovo političko-kameralna stvar. Umjesto govora u skupštini parezija postaje ezoteričan politički diskurs povezan s “unutarnjim” okvirima umijeća vladanja. Time se mijenja i uloga filozofije u odnosu na vlast.⁶ Filozofija i parezija imaju svoj periklovski i svoj platonistički trenutak, što nas vodi drugoj temi ovog prikaza: odnosu filozofije i politike i implikacijama tog odnosa za političku znanost.

(2) Glavni predmet analize u problemskom polju koje je Foucault ambiciozno otvorio svojom primarnom analizom parezije jesu djela iz *Corpusa Platonica* u njegovim najširim apokrifnim okvirima. Analiza Platonovih *Pisama*, posebno *Sedmog pisma*, služi tome da se ocrtava odnos filozofije s politikom; *Fedar* i *Apologija* služe za analizu odnosa filozofije i retorike, dok se na samome kraju predavanja dijalog *Gorgija* pojavljuje kao predmet za analizu odnosa filozofije i vođenja duše, odnosno psihagogike. Nasuprot suvremenoj kolokvijalnoj upotrebi riječi filozofija – kojom se označava nešto apstraktno, nepovezano sa stvarnošću, nepraktično ili, u najgorem slučaju, puko pretenciozno i isprazno brbljanje (“ne filozofiraj”) – Foucault kroz niz pojmovnih dihotomija nastoji pokazati kako je barem jedan dio antičke filozofije bio u bitnom odnosu s politikom i da je valjana filozofija u tom smislu bila praktična aktivnost. Filozofija – vjerujem da je u ovim okvirima već jasno kako filozofija u bitnom nije nego drugo ime za pareziju⁷ – nije isključivo stvar logosa, razmatranja o idealnoj državi, nego *ergona*, djelatnog i funkcionalnog političkog savjetovanja. Ona je angažirano političko djelovanje, usmjereno na stvarno upravljanje državom (*pragmata*); drugim riječima, ona nije *skhole*, nego *pragma* (216). Filozofija također treba *kairos*, politički trenutak u kojemu će uspjeti, što se interpretacijski povezuje s određenim Sokratovim i Platonovim postupcima parezijastičkog činjenja ili uzdržavanja (zašto Platon šuti u Ateni, a pristaje savjetovati sirakuškog vladara; zašto Sokrat pruža otpor oligarhijskom režimu Tridesetorice, a pasivno odlazi u smrt na demokratskom suđenju; 195-200).

U sažimajućem određenju filozofije i njezina odnosa spram politike Foucault priziva klasičnu platonističku medicinsku alegoriju. Kao što se dobar liječnik javlja kad postoji bolest; obraća se pacijentu kao slobodnom čovjeku, a ne kao robu, te

⁶ Drugim riječima, parezija postaje svojevrsna psihagogika, odnosno upravljanje dušom vladara (usp. 164: “radi se o tome da se na dušu vladara izvrši nužan upliv govora istine”).

⁷ V. eksplicitno izjednačavanje na str. 283.

se ne osvrće na jedan zdravstveni problem, nego nastoji holistički sagledati život i probleme pacijenta, tako i filozofija u odnosu prema politici dijagnosticira politička zla i nastoji ponuditi praktična rješenja, to čini na komunikacijski način, uvažavajući subjektivitet zakonodavca, te ima u vidu intervenciju u politeju u cijelosti (210-211). Filozofija se na taj način obraća političkoj volji, ali je nasuprot retorici slobodna, odnosno neopterećena imperativom učinkovitog uvjeravanja subjekata.⁸

S tim u vezi pojavljuje se, najprije, jedna periferna tema. Bitna zadaća parezijastičke filozofije nije u pisanju idealističkih tekstova koje bi se moglo čitati izvan konteksta. Pisanje neosporno nije protivno logosu, ali se također ne poklapa s bitnom zadaćom filozofije koja je, u Foucaultovu čitanju Platonova *Drugog* i *Sedmog pisma*, primarno usmjerena na prakse upravljanja subjektima, a nipošto na “imperativni diskurz” i “igre idealne države”. Ta i sam je tiranin Dionizije pisao tekstove s filozofijskom pretenzijom, dok ne samo Sokratovo nego i Platonovo djelo, u strogom smislu prenošenja izvorne filozofske aktivnosti – ne postoji. Filozofijski tekstovi antike ne mogu se stoga čitati doslovce, što je Foucaultu poslužilo da ironizira čitanje Platona kao preteče totalitarizma, podrugljivo govoreći o “maštovitim tumačenjima dobrog Karla Poppera” (v. 222, 230-231).⁹

Drugo, znatno je važniji problem reinterpretacije moderne filozofije i s njom povezane zadaće političke znanosti i njezinih pojmova. Naime, ako se kao utemeljiteljski trenutak moderne filozofije može uzeti kartezijanski *cogito*, Foucaultovo tumačenje filozofije nedvojbeno baca zanimljivo svjetlo na taj prekretnički misaoni događaj. Foucault smatra da je Descartes ustvari razbio povijesnu podjelu uloga koja je važila u produljenom srednjovjekovlju, gdje je parezija bila zadaća kršćanskih pastoralnih procedura, a istina je kao područje djelovanja bila dodijeljena skolastičkoj filozofiji koja je, kako je poznato, bila prilično sputana okovima teologije (317). Descartes je na taj način rehabilitirao izvornu kritičku zadaću filozofije. U tim se okvirima i politička znanost, kao jedna od znanstvenih aktivnosti Moderne, može razumjeti kao kritička aktivnost koja mora zauzeti parezijastički odnos prema strukturama i subjektima moći. Premda ona kao i Foucaultova filozofija nije retorika, nego “akademska” aktivnost, ona mora biti politički relevantna, ujedno otvorena i

⁸ Krećući od te koncepcije, Foucault nabroja “niz ozbiljnih i važnih posljedica” za filozofiju: “filozofija uvijek pretpostavlja filozofiju, filozofija ne može govoriti sama sebi, filozofija se ne može nuditi kao nasilje, filozofija se ne može pojaviti kao ploča zakona, filozofija se ne može pisati i kružiti kao spis koji bi pao u svačije ili bilo čije ruke. Zbilja filozofije je – i to je njezino prvo obilježje – u tome da se ona obraća filozofskoj volji” (213).

⁹ Filozofija ne nastoji imperijalno podjarmiti praksu, nego se obraća filozofskim subjektima: “...ono o čemu je riječ nije istoznačnost između filozofskog diskursa, filozofskog znanja i političke prakse. Poklapanje o kojem je riječ, poklapanje je između onih koji prakticiraju filozofiju, koji stvarno filozofiraju, i to na kompetentan način, i zatim onih koji vrše vlast” (265).

usmjerena na politiku, odnosno na probleme vladanja u izvornom smislu *dinastije*.¹⁰ Bitna komponenta političke znanosti u bilo kojoj njezinoj grani u tom smislu nije tehnička reprodukcija metodologijskih vježbi (bila bi larpurlartistička kad bi u tome bilo umjetnosti), nego, pomalo pleonastički, sažeto u devizu: odgovorna parazija. Pritom je – treba li uopće reći – medij manje važan (“pismo” je u prethodnome odlomku mišljeno kao doslovno ili naivno čitanje teksta izvan konteksta).

Foucault tako u svojim predavanjima nudi i široko primjenjivu kritiku pozitivizma, a shvaćanje političke filozofije kao “practiciranja istinitosti u odnosu na vlast” (207), odnosno filozofije općenito kao svojevrsne kušnje stvarnosti, ne govori samo o promjeni uloge filozofije s obzirom na pomak mjesta vlasti i politike. Ono problematizira i istinu samu u društvenim stvarima. S tim u vezi otvaraju se zanimljivi epistemologijski problemi, kao i problemi smještanja završnih predavanja na Collège de Franceu u okvire Foucaultova životnog istraživačkog projekta.

(3) S Kantom se u Foucaultovim predavanjima dešava nešto slično kao s puškom na zidu iz prvog čina drame u čvrsto napisanome scenariju. Ona se naposljetku doista i upotrebljava. Uvodno obrađeni Kantov tekst *Što je prosvjetiteljstvo?*, predstavljajući filozofsko i političko osvještavanje subjekta koji se diže iz mraka Srednjeg vijeka i racionalno se konstituira, na kraju se povezuje s antičkim parazijastičkim promišljanjima (314). Foucault se sam smješta u tu tradiciju. Uvodno naglašavajući kritičku funkciju svojih misaonih nastojanja koja trebaju istražiti ontologiju suvremenosti, Foucault se izravno poziva na Hegela, Nietzschea i Frankfurtsku školu.¹¹

Bez obzira na njegovo višekratno odbijanje, posebno u ranijim fazama karijere, da ga se interpretira kao singularnog autora, Foucaultov projekt u konačnici po-

¹⁰ Foucault se protivi nespecificiranoj upotrebi pridjeva “političko” (usp. “problemi dunasteje u strogom su smislu problemi politike i ništa mi ne izgleda opasnije od ovog čuvenog pomaka s politike na političko ... što mi se čini da u mnogo suvremenih analiza služi maskiranju problema i cjeline specifičnih problema politike ... političke igre kao iskustvenog polja sa svojim pravilima i svojom normativnošću”, 146-147). Ovdje se pojavljuju i određeni problemi u prijevodu, pa se *le politique* prevodi kao “političko upotrijebljeno u muškom rodu”, što nije slučaj u hrvatskom. V. kratko o prijevodu na kraju prikaza.

¹¹ Dok je kod Nietzschea, koji ide “dublje od samog dna”, stvar razmjerno samorazumljiva, kod frankfurtovacu bi se moglo pozvati ne samo na ranijeg Habermasa nego primjerice i na zadaću mišljenja protiv moći Postojećega i uvriježenih kategorija moći te “rad na pojmu”, koje Adorno i Horkheimer zagovaraju u *Dijalektici prosvjetiteljstva*, inzistirajući uvodno na tome da je upravo (i Kantovo) prosvjetiteljstvo samljelo sve postojeće pojmove kao što je kapitalizam samljelo rentijere. Hegel je vjerojatno najtvrdi orah u nizu, s obzirom na njegove naglaske na običajnost i divinizaciju države, ali vjerojatno se može pozvati na inzistiranje na dijalektičkom mišljenju i na specifično francusku (*à la Kojève*) interpretaciju u kojoj se Foucault educirao (o prvome v. primjerice §§ 25 i 80 *Enciklopedije filozofijskih znanosti*, o dijalektici i tome kako ona “sačinjava pokretačku dušu znanstvenog napretka”).

kazuje određenu razinu konzistentnosti u tom nastojanju. Pojedini dijelovi uklapaju se u takozvanu hermeneutičku spiralu u kojoj prethodni istraživački projekt postaje dio šireg projekta, pri čemu se pokazuje da apsolvirane ranije faze navode autora na širenje područja istraživanja. Nakon što je istraživao područja prikazivanja znanja, diskursa društvenih znanosti i ludila, obuhvaćena metodologijskim okvirima arheologije znanja, Foucault se okrenuo analizi moći koja konstituira subjekta i vođenju politike, što je metodologijski zahvatio pojmom genealogije. Posljednji složeni korak, u kojemu se analiza moći pretvara u analizu governmentálnosti, da bi zatim transmutirala u hermeneutiku subjekta, od Foucaultova opusa u njegovoj vlastitoj interpretaciji čini tročlani projekt ontologijskog istraživanja koje uvijek ostaje vjerno rano iskazanome nominalizmu i historicizmu, pa i – kako je sam deklarirao u ovim predavanjima – vrijednosnome “nihilizmu” (13). Koliko god mi se, i zbog predrasuda vlastitih istraživanja, činilo da su Foucaultova istraživanja moći iz 1970-ih njegov najvredniji doprinos političkoj analizi, njegova vlastita pozicioniranja na početku ove serije predavanja, ali i one posljednje, govore o Foucaultovoj potrebi za nekom vrstom analize subjektiviteta koja nije svediva na moć ili diskurs. Analiza konstitucije znanja i različitih političko-normativnih “matrica ponašanja” treba biti upotpunjena analizom konstitucije subjekta, što Foucault naziva “analizom pragmatike jastva” (v. 10-13). Tako se postavlja i Deleuzeova interpretacija Foucaulta u posthumnoj knjizi ukrašenoj imenom autora, govoreći o tri međusobno nesvodljive dimenzije Foucaultova djela. I posljednja serija Foucaultovih predavanja koja govori o hrabrosti za istinu (*le courage de la vérité*) uklapa se u tu hermeneutičku matricu, a naznačena je već u ovdje obrađenoj sezoni predavanja (v. 275, 309). U istim metodologijskim okvirima, kao uostalom i u druga dva toma *Historije seksualnosti*, Foucault analizira subjektivitet kao “skrb o sebi”. Možda i važnija od platonističke škole u tom novom predmetnom pomaku postaje ona kinička, a naglašava se hrabrost filozofa da kroz istinu upravlja sobom i drugima. Uz istinu (*aletheia*) problematiziranu u okvirima političkih struktura politeje i analize moći “bez velikog M”, time se posljednji autorov fokus premješta na etičke (i erotičke) prakse upravljanja sobom (*enkrateia*) i drugima. To je, međutim, priča o idućoj seriji predavanja, a ovdje ostaje nerazriješen još problem istine na razmeđu filozofije i politike – problem koji otvara cjelina Foucaultova projekta, a kojemu se treba kratko obratiti prije samog zaključka.

Analizirajući *Ijona*, Foucault inzistira na tome da istina nema samo svoju dramaturgiju, nego i svoju aleturgiju, odnosno problematiku i procedure vlastite proizvodnje.¹² Dakle, ona se ne otkriva samo kroz dramatiku, nego se doslovce i *proizvodi* kroz političku interakciju. Parezija se pojavljuje pod ruku s aleturgijom, a istina postaje nešto slično vremenu iz poznate definicije prema kojoj je vrijeme ono što se

¹² Od grč. *aletheia* istina. V. bilješku na str. 79. Foucault se aleturgijom bavio i na prethodnim predavanjima na Collège de Franceu.

dogaća kad se ništa drugo ne događa. Problem je, naime, s tom definicijom što se ne može znati događa li se išta ako se baš “ništa drugo ne događa”, pa vrijeme postaje tek kroz kretanje nečega. Analogno tome, istina koja se izriče s političkim učinkom zahtijeva svoje govornike i političke arene, a i ima i svoj *kairos* o kojemu ovisi njezin učinak. Čini mi se da ovdje treba biti oprezan i da je u tumačenju pojma aleturgije potrebna jedna zdrava doza epistemologijskog konzervativizma koju bi vjerojatno i sam Foucault prihvatio. Jedno je doslovce reći da se istina proizvodi, što bi značilo da je proizvoljna ili izraz moći, a drugo – vjerujem da je Foucault ipak bliže tome – reći da specifična parezijastička istina i specifično politička filozofija imaju politički učinak i svoju proizvodnju od strane političkih subjekata u određenim strukturama, koja se ne svodi na dramaturgiju, nego ima i stvarateljski moment. Uostalom, parezija se u širem, nenormativnom smislu dobre ili uspjele parezije, može realizirati, ali pritom ne mora imati relevantan učinak, ili može imati loš učinak, a Foucaultova toliko učestala upotreba pojma “istine” u objašnjavanju parezije koja ipak podrazumijeva neku vrstu korespondencijske, objektivne autentičnosti iskaza,¹³ ne može imati relativističke epistemologijske posljedice. U okvirima naznačenog istraživanja hrabrosti za istinu time se, čini mi se, spašava i njezina tradicionalna čast korespondencije sa stvarnošću (ili barem antičkog izlaska na politički nezakrivenu čistinu Bitka).

Sam prijevod izdanja je valjan, a izdanje je korektno i uredno. Poput francuskoga, ono je popraćeno završnim komentarima Frédérica Grosa i kritičkom opremom teksta, te je sasvim upotrebljivo u istraživanju i nastavi. To ga ipak ne izuzima iz nekoliko prigovora. Premda je semantički korektan, prijevod je ponegdje stilski “tvrđ”, odnosno pretjerano doslovan. Primjerice, Foucaultovo uvodno razmatranje o kontekstu predavanja (8), o kontekstu Platonovih djela (189) i kritički pogovor (337) koji su u izvorniku označeni sa *situation* doslovce se prevode sa “situacija”. Također, premda ih nema puno, dakle u tolikoj mjeri da bi bitno određivali izdanje, omaški poput tipfelera, neusklađivanja padeža (ostavljen nominativ umjesto predviđenog “kosog” padeža što ga zahtijeva prijevod na hrvatski), i neusklađena prijevoda imena (ponegdje je “Laert”, bliže francuskome, a ponegdje “Laertije”), pogotovo u posljednjim predavanjima, ima previše za inače kvalitetno izdanje.¹⁴ Na kraju, za ovaj tip izdanja nije nevažno ima li kazalo pojmova koje je prisutno u francuskom izvorniku, ali ne i u hrvatskom, za razliku od kazala imena koje je hrvatski izdavač ipak odlu-

¹³ Usp. određenje filozofije nasuprot retorici. Filozofija je “*etumos tekhnē* (autentična tehnika) istinitog diskurza” (302). V. također: “Filozofski je život neko očitovanje istine” (307).

¹⁴ Za primjere navedenih instanci v. 7, 57, 81, 192, 194, 233, 241, 244, 258, 262, 270, 277, 278, 293, 306-307, 309, 331, 333, 346. Možda je posrijedi cjepidlačenje, ali uvijek mi je upadalo u oči kako izdanja na engleskom, njemačkom i francuskom jeziku u pravilu nemaju ovakvih problema. U njima se rijetko kad može naći ijedna pogrešno napisana riječ, vjerojatno zato što je izdavaštvo ozbiljniji institucionalizirani pothvat koji uključuje širu mašineriju ljudi, a ne improvizacija nekolicine entuzijasta u lovu na državne i ostale poticaje.

čio prenijeti (ali ne u cijelosti: primjerice, u njemu nema usput osmuđenog Poppera). Dojma sam da su se ti manji problemi mogli riješiti u niti tjedan dana razmjerno opuštenoga izdavačkog i korektorskog rada, što za ovaj tip izdanja doista ne igra nikakvu ulogu. U svakom slučaju, riječ je o vrijednom izdanju koje treba pozdraviti, posebno s obzirom na to da je Foucaultov opsežan opus u Hrvatskoj iz različitih razloga u značajnoj mjeri nepreveden, za razliku od, primjerice, Srbije.

Za kraj, Foucaultova predavanja o pareziji nude intrigantne poruke na barem dvije praktično relevantne razine, čime ću zaključiti. Prvo, ako politička promišljanja moraju voditi računa o strukturi politeje, kao što se platonistički diskurs svojevremeno obratio “novoj političkoj stvarnosti” (262), to isprva može zazvučati poprilično konzervativno, duboko suprotno duhu poznatih revolucionarnih pokliča iz teza o Feuerbachu. Kako je, ipak, riječ o hrabrome i slobodnom govoru, ideja ipak nije u tome da filozofija sluganski uvažava postojeći politički poredak kao retorika dvora. Rasprava o pareziji može se shvatiti znatno konstruktivnije, kao uvažavanje objektivnih ograničenja koja postavlja politička struktura. U tom smislu valjda i razmišljanje o nadnacionalnim političkim integracijama, ili nekim drugim strukturama u nastajanju, njihovim politikama i pravilima, zahtijeva neki oblik parezije koja govori istinu u politeji. Drugo, uz apstraktni napatuk za akademsko političko mišljenje u suvremenosti, predavanja funkcioniraju i na razini poruke građaninu jer se čini da parezija kao hrabrost za istinu sadržava sličnu dozu racionalnog uvažavanja odnosa moći. Njezin se pragmatizam dobro očituje u sljedećoj anegdoti koja usto ilustrira i filozofsku dovitljivost. Naime, filozof Aristip, kojega se nasuprot Platonu povezuje s hedonističkom životnom orijentacijom, također je imao posla sa starijim Dionizijem. Prema Diogenu Laertiju, izjavio je: “ribari, da bi ulovili glavoča, dopuštaju da ih more posve smoči, a kako ja, koji želim uloviti kita, ne bih podnio hračak” (306). Izjava je povezana s incidentom kada je Dionizije Aristipu pljunuo u lice, što je ovaj po predaji mirno podnio.

Pouka novije hrvatske političke povijesti, što je umjesto parezije donijela grotesknog tiranina koji je dijelio psihagogičke pljuske probranim pripadnicima svoje teniske i kartaške svite – Zlatko Canjuga izjavio je svojevremeno da je prihvatio Tuđmanovu pljusku kao znak povjerenja, ali pritom ni na koji način nije istaknuo parezijastičku ambiciju – jest ta da bi politički poredak mogao biti ipak nešto bolji uz pokojni parezijastički čin u kojemu oni obdareni političkom mudrošću, pa i uz ponešto pretrpljene hračke, rade na kroćenju različitih političkih kitova. O tome u konačnici ovisi sudbina politeje i dobar život građana.