

I. IFoucault, M.
1(019)“19“
tj. filozofija Foucault
povijest filozofije 20. st.

Pitanje o prosvjetiteljstvu: Foucault i kritika modernosti

Žarko Paić

Tekstilno-tehnološki fakultet, Zagreb

SAŽETAK: Tekst nastoji izložiti Foucaultovo razumijevanje prosvjetiteljstva i kritiku modernosti. Humanističke znanosti modernoga doba konstituiraju se, prema Foucaultu, kao veza moći i znanja. Svi pojmovi toga odnosa u njegovu djelu zadobivaju deskriptivno značenje i »normiraju« sadašnjost kao dispozitiv rada, života i jezika kroz disciplinu, normalizaciju, biopolitiku. Ono što povezuje povijest (arheologiju znanja), znanje o događanju u aktualnosti (genealogiju moći) sa subjektom (hermeneutika sebstva) jest događaj slobode modernoga svijeta. Slobodu ne određuje ništa izvanjsko. Budući da je bez temelja, čitav projekt modernosti u znaku je ambivalencije. Napredak uma i slobode nije linearan. U procesu povijesnoga razvitka diskurzivne formacije znanja pokazuju se istodobno kroz nove institucije nadzora nad slobodom čovjeka. Naizgled, pesimizam čini ozračje analize i kritike modernosti.

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

Ključne riječi: *Foucault; prosvjetiteljstvo; kritika modernosti; Frankfurtska škola*

Uvod

Kada bismo željeli dati jednoznačnu odredbu »našega« doba na način filozofijskoga uvida koji je krasio povijesno mišljenje od Nietzschea do Heideggera, čini se da bismo zapali u nerazrješive poteškoće. Već je unaprijed jasno da više nije samorazumljivo ni što je to »naše« u smislu prisvajanja vremena od nekog »kolektivnoga subjekta«, još manje što označava bit vremena toga što se događa »sada«, a ono što je uistinu najspornije jest ima li još »filozofijski uvid« povlaštenost misaonoga pristupa onome što je preostalo od povijesti. Kao da relativizam, potom sumnja u mogućnosti spoznaje zbilje i, napokon, neodređenost tzv. subjekta zbivanja presudno utječe na »sadašnjost«. Vjerojatno je to razlogom zašto se danas u teoriji spoznaje i znanosti obnavljaju ideje o nužnosti shvaćanja da svijet postoji kao objektivna »slučaj« neovis-

no od položaja subjekta. Ontologije »realizma« žele dokinuti svaki oblik metafizike u ruhu društvenoga ili kulturalnoga konstruktivizma.¹ Sukob između analitičke i kontinentalne filozofije nastavlja se danas novim sredstvima. No, ipak unatoč tom stanju kontingentne entropije svijeta, postoji dostatno razloga da se svo troje – *sadašnjost, filozofija i povijest* – razmotri u sintetičkom jedinstvu onog singularnoga kao takvoga. A to može biti očito moguće samo s jednim pojmom koji u današnje vrijeme ima preostatak značenja teologije i politike, bez obzira na različite pokušaje da se upravo njime zapodijeva analiza suvremenoga svijeta. Taj novi »ontologijski« pojam/riječ za suvremenost jest *događaj*. Već je Heideggeru bilo bjelodano krajem 1930-ih godina da je razlog uvođenja događaja (*Ereignis*) u onom što bitno mijenja kako povijest metafizike tako i strukture njezina shvaćanja vremena u sve tri ekstaze (bilosti, prisutnosti i budućnosti).²

Događaj se događa. A to znači da se time bitno preokreće smisao »bitka«. Nakon događaja više ništa ne može biti »isto«. Pitati o karakteru bića na način tradicionalne metafizike ne čini se više mogućim. Umjesto pitanja »što« jest biće, sada se pita »kako« se nešto događa i postaje stanjem u sklopu odnosa.³ Događaj raskida s kontinuitetom povijesnoga poretka uzroka i posljedica nekog stanja. Kada nastaje »novo«, tada »staro« nestaje ili se, pak, preoblikuje u novome dajući mu trajnost i stabilnost u promjeni. O događaju se ne može misliti historijski ili historicistički. Isto tako neprimjereno je ići u smjeru natpovijesnosti ili izvanpovijesnosti. U »biti« događaja nalazi se ono što omogućuje ontologiju povijesnoga svijeta. Riječ je o slobodi. S njom nastaje mogućnost da »ima« bitka i vremena, a ne da »jest« nešto kao nešto. Dakako, ta sloboda nije tek stvar ljudske volje u smislu neiscrpnih mogućnosti subjekta da čini što ga volja. Posve suprotno, sloboda ovdje proizlazi iz samoga događaja. Stoga se slobodu ne može otkloniti. Ona se pojavljuje kao dar, prisvoj i kontingencija. Uvjet mogućnosti osamostaljivanja *sadašnjosti, filozofije i povijesti* glede vremena koje se svodi na bezuvjetnu vladavinu aktualnosti nije, dakle, ništa drugo negoli događaj otvorenosti jedne epohe. A ta epoha nije otpočela tek s nabačajem drukčijega razumijevanja svijeta. Štoviše, njezin početak odnosi se ponajprije na pitanje što čovjek »danas« jest, što treba činiti i čemu se ima nadati. Pitanja su kantovska. Znanost o čovjeku jest antropologija. Povijest se, pak, iz vretena i vrtnje jednog te istoga u antici i srednjem vijeku ubrzala u modernosti sa svagda novim i pravocrtnim bijegom sadašnjosti u udaljene svjetove singularnosti tehnosfere.⁴

¹ Vidi o tome: Paul Boghossian, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2007.

² Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1989.

³ Gilles Deleuze, *Difference et Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994.

⁴ Žarko Paić, *Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb, 2014.

Jesu li ta pitanja »danas« izgubila svoju vjerodostojnost? Nipošto! Čini se samo da su još više postala urgentnim u svakom pogledu. Čovjek je za Foucaulta, kako je to istaknuto u spisu *Riječi i stvari*, na kraju povijesnih mogućnosti. Praksa promjene svijeta napustila je mjesto slobode ljudskoga djelovanja. Nastanila se danas u tehno-znanstvenom disponiranju stvarima. Nada u bolje sutra oscilira, pak, između mesijanskih tlapnji, lažnih utopija i obećanja »novoga života«. Ali sada se to zbiva u formi umjetnoga života i umjetnoga uma (*A-life* i *A-intelligence*). Iz svega je razvidno da postoji nešto samorazumljivo što upravo zbog svoje faktičnosti nije više nipošto samorazumljivo. Točnije rečeno, razlika između pojmova istog i razlike, ontologije i povijesti, nepromjenljivosti i promjene, vječnosti i prolaznosti, nužnosti i slučaja, proizlazi iz dva razumijevanja vremena. Kada se čovjek shvaća iz obzorja apriornoga zasnivanja uma, tada je njegova zadaća postavljena u moralnome kôdu spoznaje vlastitih granica spram Boga ili svjetovnih načela vladavine. Savršenstvo uma određuje se u bezuvjetnome pravu subjekta da djeluje svagda tako kako mu naređuje Zakon autonomije slobode. Svrha povijesti uzdiže prirodu na rang skrivene tajne »Velikog Drugoga«. Na rubovima pojave i nadosjetilnoga nalazi se ljudski um u granicama moralnoga Zakona. No, kada čovjek postaje netko Drugi, kada se subjekt ne određuje čistim umom, već diskursom znanja i dispozitivom moći u konstelaciji životnih snaga, tada više ništa nije svrhovito i nužno. Sve se događa kontingentno i singularno. A umjesto univerzalnih kategorija uma u igru ulaze partikularnosti i sklopovi jezičnih praksi. Nesvodljivo polje arheologije znanja i genealogije moći rasprostire se unedogled. Kant i njegova antropologija nadomještaju se dakle Foucaultovim strategijama povijesti diskursa Zapada. Pitanje o čovjeku u današnjem svijetu postaje pitanje o onom što je, naizgled paradoksalno, bitno isto u razlici za ova dva mislioca koja dijeli dva stoljeća razmaka. To je pitanje o prosvjetiteljstvu. Iz njega proizlazi pitanje o smislu povijesti i mogućnostima spoznaje onog što omogućuje ne samo spoznaju svijeta, nego i »bit« događaja s kojim otpočinje prvo razdoblje u svjetskoj povijesti koje je bilo svjesno vlastita položaja u vremenu. Tko međutim danas govori o prosvjetiteljstvu već unaprijed za razliku od Kanta i njegova doba ima iza sebe dvostruko iskustvo prošlosti. S jedne strane su fascinantni dosezi znanosti i tehnologije koji su promijenili život čovjeka i otvorili put u svemir, a s druge strane upravo nečuveni prostor neljudskosti u svjetskim ratovima XX. stoljeća, pogromima naroda i raseljenošću sveudilj globusa, masovnome društvu spektakla i porastu tjeskobe, svojevrsnoj represiji-depresiji života u mahnitome kretanju s onu stranu država i društava ukorijenjenih u blizini obitavališta. Pitanje o prosvjetiteljstvu, dakle, nije više »danas« samorazumljivo nakon kritike Adorna i Horkheimera te nadasve Foucaulta.

Nakana mi je ovdje izložiti Foucaultovo razumijevanje prosvjetiteljstva i njegovu kritiku modernosti. Humanističke znanosti u sklopu modernoga doba konstituiraju se, prema Foucaultu, uvijek kao sveza moći/znanja. Svi pojmovi tog sklopa odnosa u njegovu djelu zadobivaju značenje deskriptivnih pojmova. Ali baš oni »nor-

miraju« sadašnjost. U dispozitivu rada, života i jezika zbiva se *disciplina, normalizacija i biopolitika*. Može se ustvrditi da ono što povezuje povijest (arheologiju znanja), znanje o događanju u aktualnosti (genealogiju moći) sa subjektom (hermeneutika sebstva) jest događaj slobode modernoga svijeta. Slobodu ne određuje ništa izvanjsko. Budući da je bez temelja, čitav projekt modernosti u znaku je ambivalencije.⁵ Napredak uma i slobode nije linearan. U samom se procesu povijesnoga razvitka diskurzivne formacije znanja pokazuju istodobno kroz nove institucije nadzora nad slobodom čovjeka.

Paradoks je ove kritike u tome što um određuje granice slobodi. Suverenost subjekta i autonomija uma temelji su modernosti uopće. Stoga je paradoksalno istodobno govoriti o subjektu koji se konstituira iz transcendentnoga uma i zahtijevati njegovo prevladavanje. Bez dokidanja vladavine metafizičkoga pojma transcendentije ne može postojati suverena autonomija uma. U Foucaultovoj kritici Kantove antropologije zato je istaknuta razlika između zahtjeva prosvjetiteljstva i granica humanizma. Rješenje se ovog paradoksa nalazi izvan granica suverenosti i autonomije uma.⁶ Kako danas vrednovati Foucaultovu »dijagnostičku kritiku modernosti«?⁷ Ako je subjekt, kako je to ustvrdio Deleuze u analizi Foucaultova puta mišljenja,⁸ proces subjektiviranja prakse čovjeka u svijetu, tada se sloboda više ne može misliti:

(1) kao nastavak prosvjetiteljskoga projekta u kojem priroda postaje kulturom, a suverenost pravom raspolaganja Drugim u ime univerzalnosti ideje uma;

(2) kao bezuvjetni napredak društva i kulture u realizaciji tehničkih potencijala racionalnosti.

Što preostaje nakon uvida da je moderni subjekt već uvijek pod jarmom dispozitiva moći i to upravo u času njegova najvećega dosega u vladavini tehnoznansi? Je li nužno korak do hermeneutike subjekta na kraju Foucaultova puta mišljenja bio i korak do »pada« u etiku-estetiku egzistencije kao spasa od neumitne propasti neuspjelih političkih rješenja otpora i subverzije danas? Glavna je postavka, dakle, da se između Foucaultove kritike prosvjetiteljstva i one u radovima Frankfurtske škole nalazi rascjep u pojmu uma. Subjekt koji se konstituira »odozgo« (racionalnost uma) i subjekt koji se konstituira »odozdo« (dispozitiv života) završavaju kao *sloboda bez moći*. Znanje u humanističkim znanostima postaje biopolitička roba na globalnome

⁵ Vidi o tome: Maurizio Passerin D'Entreves, *Critique and Enlightenment: Michel Foucault on »Was ist Aufklärung?«*, Manchester University Press, Manchester, 1996.

⁶ Žarko Paić, »Parrésia vs. Phronesis: Foucault i političko danas«, u: *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013.

⁷ Paul Rabinow/Nicholas Rose, »Foucault Today«, u: Paul Rabinow i Nicholas Rose (ur.), *The Essential Foucault: Selections from the Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. New Press, New York, 2003., str. vii-xxxv.

⁸ Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Pariz, 1986/2004.

tržištu informacija, a znanje o granicama egzistencije subjekta u tehničkome svijetu postaje etika »brige za sebe«. Može li se još uopće na tragu Foucaulta govoriti o modernome subjektu ako je prosvjetiteljstvo samo fascinantna povijest sistematskoga ludila moderne?

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

Foucault se pitanjem o biti prosvjetiteljstva bavio posebno pred kraj života. Neki od objavljenih i neobjavljenih tekstova prije njegove smrti 1984. godine posvećeni su analizi Kantova teksta »Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?« koji je izvorno tiskan 1784. godine u *Berlinische Monatsschrift*. Mnogi tumači Foucaulta pokazali su da je razračunavanje s pojmom prosvjetiteljstva u tom kasnome razdoblju mišljenja ujedno i promjena smjera njegove »filozofije povijesti«. Američka recepcija Foucaulta pritom se čini odlučnom u stavu da se rani Foucault s utjecajem Nietzschea i Heideggera u oblikovanju pojmova arheologije znanja i genealogije moći iz temelja preusmjerava drukčijem čitanju Kanta. Na taj način svojevrсни kompromis Foucaultove kritike prosvjetiteljstva i zasnivanja hermenutike subjekta iz etičke perspektive kritike kao problematizacije pojma moći/znanja označava nešto krajnje simono. Radi se naime o povezivanju Kanta i Foucaulta s obzirom na pitanje o smislu čovjeka u doba moderne kritike dogmatizma i despotizma s kojim um određuje strukture disciplinarnoga društva. Takva su tumačenja znakom pomirbe između neispunjenih političkih zahtjeva modernosti i normativne kulture drugosti i razlike postmodernosti. Štoviše, čini se kao da je time veliki sukob između njemačke tradicije univerzalnosti uma s krajem u Habermasovu mišljenju projekta nedovršene modernosti i francuske kritike prosvjetiteljstva s vrhuncem u Foucaultovoj politici istine događaja dovršen bez pobjednika.⁹

Konsenzus se može uspostaviti samo pod pretpostavkom da ono što čini bit prosvjetiteljstva nije u jezgri projekta modernosti ili, pak, da se sam projekt ne svodi na novu epohu u povijesnome slijedu događaja. Drugim riječima, umjesto dviju alternativa koje obilježavaju tumačenja Foucaultova čitanja Kanta i njegove rasprave »Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?« u današnje vrijeme moguće je otvoriti i »treći put«. Prva je alternativa povratak Kantu. Druga se svodi na povratak Nietzscheu i Heideggeru protiv Kanta. A treća? Ako se radi doista o povratku Kantu, znači li to da je Foucault poput Maxa Webera ili Jürgena Habermasa moć shvatio iz pojma racionalnosti vladavine u modernome društvu? Još radikalnije, postoji li u

⁹ Vidi o tome: Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, »What is Maturity? Habermas and Foucault on »What is Enlightenment«, u: Paul Rabinow (ur.), *Foucault: A Critical Reader*, Pantheon Books, New York, 1984., str. 109–121. i James Schmidt i Thomas E. Wartenberg, »Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self«, u: Michael Kelly (ur.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1994., str. 283–314.

kasnome Foucaultovu mišljenju neka vrsta obrata od vlastitih stavova rastemeljenja metafizike i prisvajanja etičke dimenzije projekta modernosti? Svi Foucaultovi tekstovi o prosvjetiteljstvu, kako ćemo nastojati pokazati, ne dokazuju ovo spoznajno konvertitstvo. No nešto je ipak u svemu tome tamno i nejasno. Ovo je pokušaj da se na temelju Foucaultova čitanja Kanta i pitanja o prosvjetiteljstvu otvori glavni problem: je li autonomija uma i bestemeljnost slobode uopće uvjet mogućnosti mišljenja politike istine kao događaja kojim se čovjek može drukčije definirati a ne čak i u blažoj verziji subjekta ovladavanja sobom? Može li se, naposljetku, subjektivnost subjekta misliti izvan aporije utemeljenja-rastemeljenja povijesti? Granicu Foucaultova mišljenja i svojevrtni »poraz« politike događaja pred tehnološkom konstrukcijom svijeta možda valja potražiti upravo u onome čime se sam Foucault intenzivno bavio pred kraj života. Riječ je, dakako, o pitanju uma (*kritike*) i slobode (*revolucije*) u okružju dispozitiva totalne moći vladavine (*gouvernementalité*). Upravo njoj treba pronaći alternativu. U ovladavanju »sobom« kao već uvijek ustrojnim subjektom moći u mreži društvenih odnosa pokazuju se sve vrline i mane Foucaultove politike istine kao politike događaja. Vladanje sobom predstavlja zadatak prosvjetiteljstva. Ali nije to samo program filozofskoga diskursa modernosti. To je i konačan cilj čitave povijesti metafizike. U svim povijesnim epohama i svim svjetskim civilizacijama vrijedi isto. Pitanje sebstva naposljetku postaje pitanjem smisla slobode u tehnološkom poretku.

Taj događaj nije ništa mesijansko ni političko u smislu nadolazećega kao u Lévinasa ili Derridaa.¹⁰ Događaj koji otvara pitanje o biti prosvjetiteljstva danas proizlazi iz onog što je sam Foucault na tragu Nietzschea nazvao biopolitikom. U okviru predavanja sredinom 1970-ih godina na Collège de France politički liberalizam modernosti odredio je središnjom idejom za razumijevanje napretka zapadnjačkih društava. Dispozitiv života ostao je tako uvjetom mogućnosti preobrata u moć nad životom kao proizvodnjom i potrošnjom onog što je preostalo od ljudskoga.¹¹ Život kao događaj ne može se misliti bez slobode. U tom pogledu sve se razvija u sklopu odnosa. Mreža društvenih odnosa u neoliberalnome kapitalizmu nadomješta klasične metode ekonomsko-političkih metoda moderne države. Fleksibilnost i fluidnost kapitala pretpostavlja mobilnost društvenih subjekata/aktera u korporativnome ustrojstvu tržišne ekonomije. Vjerojatno je zato Foucaultov odnos spram očekivanja budućnosti iz koje dolazi smisao i spasonosno najmanje obilježen političkim mesijanstvom od svih drugih poststrukturalista. Pitanje o biti prosvjetiteljstva čini se temeljnim pitanjem egzistencije čovjeka danas u tehnološkom dobu konstrukcije

¹⁰ Vidi o tome: Žarko Paić, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, str. 346–392 i 393–432.

¹¹ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Seuil, Paris, 2004. Vidi o tome: Thomas Lemke, »The Birth of Biopolitics« – Michel Foucault Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality«, *Economy & Society*, Vol. 30, br. 2/2001, str. 190–207.

života kao umjetnoga života, a uma kao umjetnoga uma. To je, dakle, razlogom zašto se Foucault bavio Kantom. Usto, njegov je interes bio vezan uz antropologiju izvan pragmatičkoga vida. Zbog toga nisu primjereni cinični komentari da je prije smrti priznao svoje »bezbožne zablude« o smrti univerzalnosti i čovjeka kao forme moderne subjektivnosti. Kasni Foucault je morao raščistiti s Kantom i univerzalijama povijesti. No, što je naposljetku mogao suprotstaviti programu prosvjetiteljstva kao alternativu?

Foucault se bavio istim Kantovim paradigmatiskim tekstom još sredinom 1970-ih godina. U predavanju svibnja 1978. godine pred Société française de Philosophie te u uvodnom predavanju tečaja na Collège de France 1983. godine Kantov ogled kao i njegov stav o Francuskoj revoluciji bili su predmetom refleksije. U oba predavanja može se konstatirati da Foucault nedvosmisleno brani prosvjetiteljstvo. Štoviše, kada govori o modernosti u emfatičkom značenju umjesto pojma epohe u vremenskom smislu koristi izraz »filozofijski ethos«. Što određuje taj »ethos« nije više razumljivo iz Foucaultove analize povijesti znanja kao moći/znanja u disciplinarnom društvu. Umjesto naglaska na kontrolnim mehanizmima represije nad tijelom, pa čak i izričitih formulacija o umu kao središtu političko-društvenih formi despotizma unutar mreže institucija kao što su zatvori, klinike, ludnice, škole, sada je premješteno žarište interesa. Um se ne sagledava u obzorju njegove represivnosti. Uostalom, diskurs moći u tehnikama društvene discipline i kontrole nad čovjekom dovodi u pitanje hipotezu o represivnosti. U prvom svesku *Povijesti seksualnosti* iznosi se ta promjena spoznajno-kritičkoga ishodišta.¹² Govor o emancipaciji postaje razlogom zašto filozofija poprima bitnu značajku političke filozofije. Nije tek riječ o nužnosti djelovanja otpora spram represije i kontrole ljudskih resursa. Kada filozofija »danas« postaje političkom, tada se suočavamo s kritikom filozofije koja umjesto političkih postavlja u središte moralna pitanja u postsekularno doba.¹³ Sloboda dolazi na mjesto istraživanja moći. Subjekt prosvjetiteljstva postaje ono što Kant naziva procesom uzdignuća čovjeka do stanja svoje punoljetnosti. Točnije rečeno, autonomija slobode pretpostavlja upravo to da se sloboda ne može misliti bez transcendentalnoga okvira djelovanja uma u svijetu. Evo kako je to Foucault formulirao u uvodnom predavanju 1983. godine u okviru razmatranja vladanja (*gouvernementalité*) samim sobom:

»Ukratko, u Kantovu se tekstu često pojavljuje pitanje sadašnjosti kao filozofijski događaj kojemu pripada filozof koji o tome govori. E pa, ako filozofiju želimo promatrati kao oblik diskurzivne prakse koja ima vlastitu povijest, s

¹² Michel Foucault, *History of Sexuality: An Introduction*, sv. I, Vintage, London–New York, 1980.

¹³ Vidi o tome: Mark G. E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge, London–New York, 2009.

tom igrom između pitanja »Što je to *Aufklärung*?« i Kantovog odgovora na njega, čini mi se da filozofiju vidimo – i mislim da ne pretjerujem ako kažem da je to prvi put – kako postaje pojavna površina vlastite diskurzivne aktualnosti, aktualnosti što je ona ispituje kao događaj, kao događaj kojemu mora izreći filozofski smisao, vrijednost, posebnost, i u kojemu mora pronaći ujedno razlog vlastitog postojanja i temelj onoga što kaže. I otuda, vidimo da filozofska praksa ili, radije, filozofija, izgovarajući svoj filozofijski diskurs, ne može izbjeći da ne postavi pitanje svoje pripadnosti toj sadašnjosti. /.../ *Aufklärung* je jedno razdoblje, razdoblje koje označava samo sebe, razdoblje koje samo iskazuje vlastito geslo, vlastitu zapovijed, i koje kaže što mora učiniti, kako u odnosu na opću povijest misli, uma i znanja, tako i u odnosu na svoju sadašnjost i oblike spoznaje, znanja, neznanja, iluzije, za institucije itd., unutar kojih može prepoznati svoju povijesnu situaciju. *Aufklärung* je ime, zapovijed, geslo.«¹⁴

Um i sloboda dva su glavna pojma i programatska gesla prosvjetiteljstva. No, ako se, kao što tvrdi Foucault, prosvjetiteljstvom može smatrati (1) nastanak novoga filozofskoga diskursa bez kojeg nije moguće razumjeti moderno doba u zapadnjačkoj povijesti ideja i (2) usmjerenost spram sadašnjosti kao temeljnoj vremenskoj dimenziji modernosti – onda je u izrečenome i nehotice prisutna aporija utemeljenja. Kant je bio svjestan da shvaćanje prosvjetiteljstva pretpostavlja utemeljenje »novoga« načina filozofijskoga razumijevanja povijesti. Ako se povijest nužno mora otpočeti događati kao znanje o događanju samome, tada je raskid s tradicijom neizbježan početak znanstvenoga diskursa o povijesti. Utemeljenje povijesti kao znanja o prošlosti, međutim, označava početak nove epohe. Ona sebe upravo zna kao takvu. Samorefleksija povijesti dolazi otuda što um samome sebi pripisuje legitimno pravo raspolaganja svojim sposobnostima u granicama (moralnoga) Zakona. Bez uma kao početka povijesti moderno doba ne može postati samorefleksijom sadašnjosti. Aporija se utemeljenja sastoji u tome što um prethodi slobodi na dva načina. Prvi je logički, a drugi povijesni, a priori. U oba slučaja sloboda kao događaj nastanka čovjeka koji djeluje autonomno određena je »filozofijski«. A to znači da ono logičko prethodi etičkom, ili u drugom obratu da teorijsko razumijevanje svijeta ima primat nad praktičnim djelovanjem. Prosvjetiteljstvo je za Kanta i za Foucaulta ponajprije jedinstven povijesno-diskurzivan događaj. S pomoću njega dolazi do samooslobađanja uma od tamne sjene »dobrovoljnoga ropstva« drugim svrhama i ciljevima. Tako je to opisao Étienne de La Boétie u *Discours de la servitude volontaire* iz 1549. godine. Put iz okova tiranije do kraljevstva slobode popločan je praktičnim činom emancipacije čovjeka od

¹⁴ Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982–1983)*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2010., str. 20 i 22. S francuskoga preveo Zlatko Wurzberg.

straha od slobode. Već je u tom činu jasno da vrlina hrabrosti pripada mišljenju i praksi slobode.¹⁵ No, o kakvoj je hrabrosti riječ?

Ako postoji suglasnost da s prosvjetiteljstvom (*Aufklärung*) otpočine »novo doba« čovječanstva, još uvijek nije posve jasno što zapravo označava taj uzvišeni pojam. U Foucaultovim predavanjima uz Kantov ogled »Odgovor na pitanje: Što je *Aufklärung*?« otklanja se mogućnost da Kant u okviru promišljanja aktualnosti govori o modernosti. Prosvjetiteljstvo se ne može otuda svesti na umnu podlogu modernosti, iako se to čini samorazumljivim. Um, doduše, vodi modernost do puta racionaliziranja modernoga društva u tehnološkim danima. No, prosvjetiteljstvo nije samo pobjeda uma nad »prirodom«. Posve suprotno, Foucault u kritici racionalizma već u spisu o *Povijesti ludila u klasično doba* pokazuje da su racionalizam, prosvjetiteljstvo i modernost tri različite povijesno-diskurzivne formacije.¹⁶ Naime, ideja prosvjetiteljstva nije uvelike različita od Sokratove filozofije samospoznaje vlastita sebstva. Bez samospoznaje nema uvjeta mogućnosti spoznaje svijeta. Istina o samome sebi kao misaonome subjektu otvara put shvaćanju istine. Događaj istine u grčkoj filozofiji za Foucaulta označava put povijesnoga razvitka vladavine (*gouvernementalité*). Istina se dohvaća tehnologijama ovladavanja sebstvom. Daleko od bilo kakvog solipsizma, ovdje se radi o činu »duhovne revolucije«. Ona otpočine s rodnim mjestom atenske demokracije i moderne republike. To mjesto krasi procvat slobodne osobe. Subjekt suvereno raspolaže svojim umom bez izvanjske zapovijesti. Usput, već na početku spisa *Što je filozofija?* Gilles Deleuze i Felix Guattari utemeljenje zapadnjačke povijesti izvode iz duha grčke filozofije i mjesta atenske demokracije.¹⁷

Duh (*logos*) i mjesto (*topos*) neraskidivo su povezani. Jedno ne može bez drugoga. Otuda topo-logika prosvjetiteljstva u europskoj modernosti nije izričito vezana uz francuski pojam *Lumières* ili uz njemački *Aufklärung*. Foucault ipak njemačku riječ smatra presudnom za oblikovanje »ethosa« modernosti. No, nije stvar u riječima. Važno je ono što mišljenje prosvjetiteljstva za Foucaulta čini tako paradigmatičkim da zauzima rang filozofske modernosti u Kantovu mišljenju. Drugi su razlozi povijesne naravi. Umjesto fiksnoga prostora važnije je ono duhovno. Radi se o političkom oblikovanju nastanka nacije-države u Engleskoj i Francuskoj. Podrijetlo toga nalazi se u ideji suverene vladavine kralja ili naroda (monarhije ili republike). Međutim, u predavanjima na Collège de France 1983. godine Foucault ima u vidu nešto posve drukčije od istine umnoga subjekta. Filozofski diskurs modernosti nastaje iz »ethosa prosvjetiteljstva«. Stoga je izvjesno da filozofija koja se usmjerava sadašnjosti po prvi

¹⁵ Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Mille et une nuit, Pariz, 1997.

¹⁶ Michel Foucault, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Pariz, 1976.

¹⁷ Gilles Deleuze i Felix Guattari, *What is Philosophy?*, Columbia University Press, New York, 1994.

put u zapadnjačkoj povijesti preuzima na sebe dvostruku zadaću. Ona je istodobno diskurs o modernosti i diskurs modernosti same. Tu je razliku posebno promislilo Hegel u sustavu apsolutnoga duha.¹⁸ Refleksija i samorefleksija, dakako, pretpostavljaju mogućnost uma da u sebi samome vidi nužan prostor slobode (mišljenja) i slobodu mišljenja o svijetu kao takvome. Nastanak prosvjetiteljstva zbog toga predstavlja čin aporije. Razlog leži u tome što misliti »o« mišljenju koje misli sam svijet u nastajanju označava istodobno događaj koji se zbiva u sferi uma i slobode. Kant je prosvjetiteljstvu podario moć umne refleksije o povijesti polazeći od vlastita vremena. Sadašnjost je otuda postala događaj revolucije staroga svijeta i početak novoga mišljenja.

Aporija utemeljenja proizlazi otuda što transcendentalne kategorije uma prisipuju povijesti njezino pravo značenje. Beskonačnost određuje što je konačnost, kao što vječnost vremenitosti oduzima pravo na stabilnost. Povijest sagledana iz vidokruga beskonačnosti nužno mora biti ontologijski shvaćena iz ovako ili onako pojmljene ideje Boga i božanskoga. Ali sada se Bog premješta u sferu prirodne ili racionalne teologije. Kategorije razuma određuju božanska svojstva. Godine 1710. Leibniz je skovao pojam teodiceje. Povijest je shvaćena kao prostor božanske intervencije u ljudsku prirodu. Ne smije se zaboraviti da teodiceja predstavlja elegantan pokušaj konačnoga odstranjenja zla iz povijesti. U tom smislu prosvjetiteljstvo se do danas razumije kao *sekularna ili ateistička teodiceja* drugim sredstvima. Razlika između povijesnoga i mesijanskoga vremena na taj je način poprimila matematičko-fizikalne kategorije konačnosti i beskonačnosti.¹⁹ Korak do Hegelove definicije kako sve što jest umno jest i zbiljsko, a sve što je zbiljsko jest i umno učinjen je na taj način što se prosvjetiteljstvo shvaća dvostrukim samooslobađanjem. S jedne strane radi se o umu, a s druge o slobodi. Foucaultova kritika Kantove antropologije (uma) u spisu *Riječi i stvari* zbog toga izričito ukazuje da je subjekt modernosti filozofijski dvojniki transcendentalne i empirijske svijesti.²⁰ U toj igri utemeljenja ono praktično u svezi etičkoga i političkoga, doduše, jest nesvodljivi događaj. Ali bez formalnih načela shematizma uma takav događaj ne postoji. Štoviše, univerzalnost i nužnost povijesti shvaćene iz neponovljivosti događaja svrhovita djelovanja »ljudske prirode« unutar prirode same dovodi do toga da Kant u prosvjetiteljstvu vidi svojevrzni »kraj povijesti«. Kada se, naime, podudaraju um i sloboda u umno shvaćenoj slobodi čovjeka unutar kozmopolitskoga poretka svijeta kao regulativne ideje čovječanstva, sve postaje tek pitanje ozbiljenja jedne univerzalne ideje. Drugim riječima, problem s filo-

¹⁸ Vidi o tome: Ugo Balzaretta, »Hegels Aufklärung und Foucaults 'Analytik der Endlichkeit' als Schwelle zur Moderne«, *Hegel-Jahrbuch*, Vol. 19, br. 1/2013., str. 325–332.

¹⁹ Larry M. Jorgensen i Samuel Newlands (ur.), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2014.

²⁰ Michel Foucault, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb, 2002. S francuskoga preveo Srđan Rahelić.

zofskim diskursom modernosti, kako je to lucidno i ujedno prijeporno istaknuo Habermas u kritici Foucaulta i postmodernosti, jest u tome što on može biti uvijek samo nedovršen u procesu uspostave »horizonta značenja« javnoga uma. Ali ne može biti zanijukan na istim načelima utemeljenja.²¹

Kako aporija utemeljenja može biti razlogom izlaska iz tog začaranoga kruga apriornosti uma pred slobodom i apriornošću slobode pred umom? Foucault je na tragu Nietzschea, te zacijelo i Heideggera, postavio u pitanje apovijesnost uma. Kao transcendentni označitelj Kantove ideje prosvjetiteljstva um stoji iznad povijesti. Razvrgnuće kraljevstva univerzalnih kategorija omogućeno je stoga mišljenjem događaja početka modernosti. Suverenost subjekta pritom postavlja um na novi tron. Ovaj put riječ je o nestanku povijesti kao svrhovitosti prvoga uzroka. Ne treba smetnuti s uma da se prosvjetiteljstvo pojavljuje u doba otkrića modernoga pojma prirode. Prirodne znanosti odigrale su u tom procesu najvažniju ulogu. Već je uobičajeno tvrditi da su prosvjetiteljstvo i racionalizam mogući tek na podlozi Kopernikova revolucionarnoga obrata spoznaje. Znanost o prirodi i subjekt spoznaje mogući su tek onda kada priroda postaje predmetom spoznaje, a čovjek subjektom refleksije. S Diderotom otpočinje antropocentrizam modernoga mišljenja.²² Bitak se u novome vijeku nužno pojavljuje kao objektnost objekta zato što je njegova bit postala konstrukcija subjekta. Heidegger u svojoj analizi ovoga obrata uzima primjer vodenice i hidrocentrale na rijeci Rajni. Vodenica pripada izvornome odnosu tubitka i bitka samoga (prirode), a hidrocentrala se može razumjeti samo iz postava tehnike (*Gestell*).²³ Za Rousseaua je razlikovanje prirodnoga i kulturnoga čovjeka pitanje društvene konstrukcije zajednice. Tzv. povratak prirodi nije nikad bio fikcijom povratka dobu nevinosti. Naprotiv, umjesto te vulgarne slike koja ne odgovara Rousseauovu zahtjevu za kritikom društvenih nejednakosti modernih poredaka vladavine, stvar je u konstrukciji države. S pomoću političke moći država treba izgraditi novi poredak ljudske slobode u analogiji s grčkim polisom i rimskom republikom.²⁴ Suverenost političke zajednice u formi republikanskoga ustrojstva države pretpostavlja razlikovanje prirode i slobode uma. No, ono što se čini preostatkom teologijske tradicije u modernosti jest ideja prvoga uzroka i posljednje svrhe dviju priroda: prirode kao takve i ljudske prirode. Od Condorceta do Kanta povijest se shvaća procesom

²¹ Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne (Dvanaest predavanja)*, Globus, Zagreb, 1988. S njemačkoga preveo Igor Bošnjak.

²² Wolfgang Iser, *HOMO MUNDANUS: Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2012.

²³ Martin Heidegger, »Die Frage nach der Technik«, u: *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2009, II. izd., str. 9–40.

²⁴ Vidi o tome: Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Suhrkamp, 1988. i Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

usavršavanja čovjeka kao duhovnoga bića. Sve se to zbiva unutar umno konstruirane zajednice čovječanstva. Napredak otuda postaje vodećom povijesnom slikom, pojmom i političkim programom osvajanja budućnosti. Znanosti i umjetnosti na čelu su nužnoga prodora u univerzalnost čovječanstva. Na planu samoosvješćivanja svaki je korak put do višega stupnja spoznaje.²⁵ Umjesto Kantova pojma kauzaliteta Foucault stoga uvodi povijesno-ontologijske pojmove kontingencije i singularnosti. A umjesto ontologije kao metafizike (čistoga) uma, koja određuje granice prakse (etike i politike) i estetskome osjećaju utiskuje pečat uzvišenosti, rastemeljenje povijesti otpočinje djelatnošću arheologije znanja i genealogije moći.²⁶ Dva su pristupa ideji prosvjetiteljstva, dvije su aporije. Kantov pristup utemeljenju uma, a koji slobodi određuje pravila igre, čini ishodište filozofskoga diskursa modernosti. Foucaultova, pak, analiza prosvjetiteljstva samo je drugo ime za pitanje o odnosu slobode i moći s onu stranu apriornoga utemeljenja tog istog filozofskoga diskursa modernosti. Moja je postavka da Foucaultova dijagnostička kritika modernosti nije drugo negoli preokrenuti Kant s Nietzscheovim dodatkom volje za životom. Ovdje se stapaju volja za znanjem i volja za moći. Ali preokret, međutim, iziskuje da se iznova postavi pitanje o biti prosvjetiteljstva. Zašto to pitanje uznemiruje upravo »danas«, 230 godina nakon objavljivanja Kantova ogleđa i 30 godina nakon Foucaultove smrti, te kao da postaje presudno pitanje za »budućnost« čovjeka? *Prosvjetiteljstvo je istodobno filozofski diskurs modernosti kao vladavine moći/znanja u formi tehnoznanosti i kritika ideologije kao znanja/ moći u formi političke strategije neoliberalizma kapitalističke ekonomije.* To su konzekvencije Foucaultova pitanja o prosvjetiteljstvu.

Pokušajmo sada obrazložiti ovu hipotezu o Foucaultu i kraju prosvjetiteljstva u tehnoznanstveno doba. Umjesto kraja ideologije svjedočimo danas vladavini modernoga liberalizma. Njegova se uloga svodi na izvršitelja posljednjega testamenta prosvjetiteljstva u doba entropije globalnoga poretka. »Ethos modernosti« pojavljuje se pritom u dubokoj krizi smisla projekta nakon *Auschwitza*, oligarhijskoga zastranjenja demokracija u doba spektakla i moći totalne kontrole nad slobodom pojedinca u umreženim društvima. Može li se više uopće nakon toga govoriti o napretku čovjeka i nastavku povijesti na trulim temeljima? Nije li nužno promijeniti smjer? Pitanje o prosvjetiteljstvu pitanje je o odnosu uma i slobode. No, kako smo to već istaknuli, samo-oslobađanje uma kao čin radikalne slobode čovjeka postaje nešto neljudsko samo, ono što Heidegger naziva postavom (*Gestell*) kao biti tehnike, a Foucault je 1978. godine za isto upotrijebio pojam dispozitiva moći. Um se, dakle, svodi na tehnoznanstveni napredak, a sloboda gubi svoju kontingenciju i singularnost u novim

²⁵ James Schmidt (ur.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twenty-Century Questions*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1996.

²⁶ Vidi o tome: Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983.

strategijama disciplinarnoga društva. Moć tehnološke (um) pokorava slobodu ne-ljudskome samome. Nastaje li time u neoliberalnome korporativnome kapitalizmu »novo dobrovoljno ropstvo« i dolazi li do konačnoga poraza prosvjetiteljstva?

2. Kritika i revolucija: ethos modernosti

U navedenim predavanjima o prosvjetiteljstvu Foucault razmatra dva pojma. Kant se s njima sučeljuje u svojoj filozofijskoj analizi. Ovdje treba dodati da Foucault osim ogleada »Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?« iz 1784. godine uzima u obzir i Kantov spis iz 1798. godine *Spor između fakulteta*. U prvom je izričito riječ o pojmu kritike, a u drugome o pojmu revolucije. Kant se, dakako, osvrće na dosege Francuske revolucije za razumijevanje budućnosti svijeta.²⁷ Njegova znamenita odredba prosvjetiteljstva glasi da je riječ o »izlasku iz samoskrivljene maloljetnosti«. U tekstu iz 1784. godine maloljetnost se određuje nesposobnošću uporabe vlastita razuma. Bez vodstva Drugoga ne možemo postojati. Despotizam i tiranija počivaju na strahu čovjeka od autonomije vlastita uma. Budući da je maloljetnost samoskrivljena ova odredba prosvjetiteljstva odgovara kršćanskome nauku o iskonskome grijehu. Samoskrivljenost pretpostavlja tutorstvo Drugoga u sekularnome poretku političke vladavine. Uzroci su ovog despotizma i tiranije u strahu od slobode. Razlog treba potražiti u tome što uzrok straha leži u nedostatku hrabrosti da čovjek sam odlučuje o sebi. Budući da je motto prosvjetiteljstva *Sapere aude!* jasno je da se um povezuje s jednom od presudnih ljudskih vrlina. U borbi s prirodom i nepravdom u društvu hrabrost ima moć energije ili volje za slobodom. Ne slučajno, Foucault će u predavanjima na Collège de France povezati pitanje vladanja (*gouvernementalité*) s kasnogrčkim pojmom *parrésie*. Hrabrost govorenja istine u lice vladaru bit će riješena zagonetka pojma političkoga u razlici spram politike za suvremeno doba. Političko razumijevanje govora istine na taj način postaje kritikom etičke perspektive. U današnje vrijeme etikom se zakrinkava nepravda i neistina. Jednako se tako depolitizira javni prostor demokracije. Neoliberalizam i korporativna kapitalistička ekonomija politička pitanja pretvaraju u pravno-moralna. Kada se to zbiva, tada deliberativna demokracija ima višak ustavnoga prava, a manjak istinske političke slobode. Moć istine suspendira se djelovanjem jedne moćnije moći. Iz nje proizlazi legitimnost političkoga poretka modernoga doba. Riječ je, dakako, o tehnologiji političke moći. Time se povezuje društvo, pojedince i institucije u mreže prividno autonomnih subjekata/aktera na globalnome tržištu.²⁸

²⁷ Immanuel Kant, »Was ist Aufklärung?«, u: *Werke in zwölf Bänden*, sv. XI, Suhrkamp-Insel, Frankfurt/M., str. 51–61. i »Der Streit der Fakultäten«.

²⁸ Michel Foucault, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, u: *Fearless Speech, Semiotext(e)*, New York, 2001. Vidi o tome: Zachary Simpson, »The Truths We Tell Ourselves: Foucault on Parrhesia«, *Foucault Studies*, br. 13/2012. svibanj, str. 99–115.

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

(1) da je prosvjetiteljstvo suprotstavljeno stanju maloljetnosti ili tutorstva Drugoga nad subjektom;

(2) da je stanje maloljetnosti ujedno nesposobnost uporabe vlastita razuma bez pomoći Drugoga;

(3) da se kod Kanta radi o svezi između vladavine i hrabrosti kako bi se vladavini suprotstavila protumoć u ovladavanju umom;

(4) da se taj sukob između snaga tiranije i moći autonomije uma odigrava u sferama religije, prava i savjesti.²⁹

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

Kritika ima ontologijsko-metafizičko podrijetlo u ideji svrshodnosti svjetske povijesti. Zbog toga filozofija kao teorija nužno mora poprimiti praktički (etičko-politički) karakter djelovanja u svijetu. Ono što, pak, razlikuje transcendentno polje kritike moderne filozofije subjekta (Kant) od historijsko-materijalističke kritike političke ekonomije kao društva modernoga kapitalizma (Marx) jest u tome što prva otpočinje s idejom teleologije povijesti kao prirode i uma, a druga povijesno nastoji prevladati upravo ono što Kant u ogledu iz 1784. godine postavlja programom – usavršavanje čovjeka s pomoću znanja i hrabrosti suđenja vlastitim razumom. Prva je kritika ona koja proizlazi iz transcendentnoga uma.³⁰ Empirijsku zbilju ona odre-

²⁹ Michel Foucault, »What is Enlightenment?«, u: *The Politics of Truth* (ur. Sylvere Lotringer i Lysa Hochroth), Semiotext(e), New York, 1997., str. 107–111.

³⁰ Razlikovanje razuma (*Verstand*) i uma (*Vernunft*) u sklopu njemačkoga idealizma od Kanta do Hegela odnosi se na spekulativno mišljenje koje napreduje u svojem razmatranju predmeta svijesti. Refleksija o predmetu svijesti kao intencionalnome predmetu pripada djelatnosti razuma. Kada se u

duje s visina budućega razvitka razuma u borbi protiv tiranije i despotizma neznanja. Druga, pak, kritika nastoji biti radikalnom u uspostavi apsolutnoga rada kao tehnološki proizvodne produkcije života u carstvu slobode. Stoga je Kantova kritika uvijek konstruktivnom, a Marxova je destruktivna budući da se naslanja na Hegelovu dijalektiku povijesti. Konstrukcija postulira povijest kao svrhu u carstvu ideja, a destrukcija pokazuje realnu povijesnu uvjetovanost samoga poretka ideja. Kritika političke ekonomije u Marxa jest kritika transcendentale ideje i pojave kapitala. Ideja i zbilja više nisu u proturječju. Umjesto toga sada je sama zbilja pervertirana svijest. Pojavljuje se u formi ideologije bezuvjetnoga napretka kapitala kao supstancije-subjekta povijesti.³¹ Gdje je u tome mjesto Foucaultove kritike? Kako se i zašto njegovo mišljenje može situirati u ovom polju dviju kritika ako su one presudno obilježile ne samo moderno doba od kraja XVIII. do kraja XX. stoljeća, već se i nadalje danas govori o nužnosti filozofije kao »kritičkoga mišljenja«?

Ponajprije, pojam se kritike za Foucaulta u svezi s Kantom sabire u »vještini dobrovoljne nepokornosti«. Praksa kritike otvara mogućnosti »izlaska iz samoskrivljene maloljetnosti« upravo zato što povezuje znanje o istini i hrabrost govorenja istine protiv vladara. To je smisao oživljavanja starogrčke riječi *parrésia* u predavanjima na Collège de France o tehnologijama vladanja (*gouvernementalité*). Na kraju predavanja o biti prosvjetiteljstva, u kojem se odnos subjektivnosti i istine izvodi iz genealogije modernoga subjekta, pokazuje se da ono što nazivamo »kritičkim mišljenjem« podjednako pogađa stanje koje od 19. stoljeća obilježava uspon scijentizma i historizma. Bliskost Foucaultovih stavova s kasnim Husserlom iz *Krize europskih znanosti* doista je neporecivom.³² Razlika je ipak u tome što Foucault rastemeljuje bilo kakvu ideju transcendentalnoga subjekta. Na taj se način susret s Kantom na kraju misaonoga života odvija u blizini ishodišta i u udaljenim horizontima. Moć kao složena konstelacija odnosa zasniva se na tehnologijama proizvodnje istine. Ali isto tako važne su one tehnologije koje se u praktičnome svijetu odnose na diskurzivne formacije znanja. Na stanovit način možemo ih imenovati performativnim snagama javnoga

tom procesu sama spoznaja predmeta reflektira kao znanje o spoznaji, tada se um spekulativno nalazi u stanju samorefleksije razuma. Jednostavno, razum i um su dvije razine konkretno-apstraktnoga totaliteta mišljenja. Za Foucaulta je to bjelodano već u ranome pojmu *episteme* u spisu *Riječi i stvari*. Ovdje se govori o modernoj reprezentaciji stvarnosti. Novovjekovno iskustvo prirode kao izvanjskoga svijeta nije, dakle, ništa neposredno. Uvijek je riječ o posredovanju kao činu reprezentacije stvarnosti slikom i pojmom u kojem se pojavljuje djelatnost subjekta, a objektivnost objekta rezultat je čina mišljenja u kojem um razumski prirodni određuje njezine granice, a ne obratno. Vidi o tome: Béatrice Han, »Foucault and Heidegger on Kant and Finitude«, u: Alan Milchamn i Alan Rosenberg (ur.), *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 2003., str. 127–162.

³¹ Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest: Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*, Globus, Zagreb, 1987. 2. prošireno i popravljeno izd., str. 37–62.

³² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, F. Meiner, Hamburg, 2007.

razuma. Uvijek je riječ o interakciji institucija i društva u normativnome i deskriptivnome načinu iznošenja javnih stavova. Budući da Foucault pojam države i suverenosti u moderno doba izvodi iz nastanka biopolitičkih kategorija stanovništva i strategija vladavine s podrijetlom u jurisprudenciji, shvatljivo je odakle potječe suprotstavljanje tradicionalnim diobama na političku državu i građansko društvo. Kritika Hegela već se ovdje pojavljuje latentnom. Ako je zapadnjačka kultura utemeljena na prevlasti znanstvenoga mišljenja, što Foucault posebno naglašava u prvome svesku *Povijesti seksualnosti*,³³ onda je jasno da »kritičko mišljenje« ne može više biti ono koje iz budućnosti razvitka čistoga uma mjeri sadašnjost i njezine nedaće, a niti, pak, ono koje postavlja za označitelja »buduće društvo« s onu stranu političkoga liberalizma i kapitalističke ekonomije modernoga svijeta. Što to uistinu znači?

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

Prva je razina vezana uz arheologiju znanja. Temeljna postavka o analitici konačnosti smješta se u središte ovoga shvaćanja. Antropologija postaje osnovom kritike filozofije svijesti, a rad, život i jezik (ekonomija, biologija i lingvistika) počelima modernih znanosti. S pomoću njih se uspostavlja moć proizvodnje diskursa »istine«. Druga je razina vezana uz genealogiju moći. Temeljna postavka odnosi se na dispozitiv života u biopolitičkoj produkciji i reprodukciji objekata modernoga kapitalizma. Život se proizvodi na isti način kao što se stvara višak vrijednosti u kapitalističkoj ekonomiji. Pojam koji Foucault uvodi postaje danas vladajućim. Riječ je o biomoći. Klasične kategorije modernoga subjekta unutar teritorijalno određene suverenosti nacije-države nisu više mjerodavnima. Biomoć regulira biopolitička produkcija života u konstelacijama moći neoliberalnoga kapitalizma. Umjesto vertikalno određena transcendentalnoga subjekta, sada se nalazimo u doba vladavine mreža odnosa. U složenim konfiguracijama samodiscipline i totalne kontrole društvenih odnosa zbiva se reguliranje moći sustava i okoline. Pitanje vladavine (*gouvernementalité*) pokazuje da se povijesno oblikovala kultura zapadnjačkih društava u kojoj se tijelo označava sklopom moći/znanja. Načini njegove egzistencije odgovaraju, pak, razvitku institu-

³³ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen: Sexualität und Wahrheit*, sv. I, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983.

cija discipline i kontrole (bolnice, ludnice, zatvori, tvornice, škole). Treća, završna razina, odnosi se na uspostavu tehnologije modernoga subjekta. S pomoću njega se od grčko-rimske antike preko srednjega vijeka do modernoga doba zapadnjački čovjek uzdigao do ideje autonomije sebstva. Transgresijom moralnih normi i etičko-političkih zabrana uspostavlja se prostor njegova djelovanja. Hermeneutika sebstva postaje estetika egzistencije s jasnim etičkim zadatkom samospoznaje života. Daka-ko, osebnost je ove kritike u tome što pojam umijeća ili vrline života kao estetske egzistencije otvara mogućnost promjene etičke perspektive samoga života. Kritika na toj završnoj razini postaje svojevrsna sveza kasne stoe i suvremene politike istine. Tri kritike ili tri razine mišljenja koje Foucault naziva »kritičkom filozofijom« uistinu su izvedene u analogiji s tri Kantove kritike ontologije kao metafizike: (1) čistoga uma, (2) praktičnoga uma i (3) moći suđenja. Kritika znanja ili kritika episteme ili diskursa odgovara teorijskoj kritici humanističkih znanosti; kritika moći ili kritika dispozitiva odgovara praktičnoj kritici diskurzivnoga poretka u društvenim institucijama života kao biopolitičke produkcije; kritika subjekta ili kritika znanja/moći povijesti Zapada odgovara kritici scijentizma i humanizma u kojima se subjekt upisuje kao kontingencija i događaj slobode i pokornosti. Foucault zato govori o filozofiji kao »kritičkoj teoriji sadašnjosti«, a kritika postaje *problematizacijom* sadašnjosti u formi »ontologije povijesnoga događanja«.

Kant se pritom pojavljuje regulativnom točkom. Razlog leži u tome što sadašnjost kao aktualnost vremena proglašava »filozofskim ethosom«. Prosvjetiteljstvo je otuda događaj filozofijske kritike duha vremena i najava njegove radikalne promjene. Za Kanta um propisuje uvjete mogućnosti slobode. Foucault, međutim, pokazuje da subjekt brige za sebe kao autonomija slobode nužno postaje heteronomno područje istine. Kada istina postaje političkim događajem na djelu je oživotvorenje praktične moći slobode.³⁴ Na tragu Heideggerova pojma postava (*Gestell*) Foucault pokazuje da tehnologija nije tek uspostava tehničke konstrukcije svijeta. To je ponajprije događaj kontrole društvenih praksi. »Kritička filozofija« stoga više ne razmatra uvjete mogućnosti znanja o predmetnosti predmeta. Nasuprot tome, njezina je zadaća otvoriti mogućnosti promjene subjekta iz promjene same tehnologije. Subjekt se s pomoću tehnologije diskurzivnih praksi konstituira jedinstvenim događajem svjetske povijesti. Kada »sadašnjost« postaje bitnom dimenzijom vremena, tada je kritika koja iznosi na vidjelo sve probleme i ideologijske iluzije globalnoga poretka postala *dijagnostičkom kritikom modernosti*.³⁵ Prije daljnje analize vrijedi se složiti s lucidnom

³⁴ Michel Foucault, *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique* [1981], u: Daniel Defert i François Ewald (ur.), *Dits et Écrits 1954–1988*, sv. IV., Éditions Gallimard, Pariz, str. 134–161.

³⁵ Michel Foucault, »Subjectivity and Truth«, u: *The Politics of Truth*, str. 178–179. Vidi o tome: Richard J. Bernstein, »Foucault: Critique as a Philosophical Ethos«, u: Axel Honeth i Jürgen Habermas (ur.), *Zwischenbetrachtungen, im Prozess der Aufklärung; Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1989., str. 395–425.

prosudbom Judith Butler. Ona u jednom tekstu tvrdi da Foucault neobičnom lakomću ispušta iz vida ono što sami mislioci prosvjetiteljstva govore o zadaći kritike dogmatizma uma.³⁶ Ali, možda uistinu valja poći od onoga što uznemirava zdravorazumsku razinu rasprave, jer bez uvida u glavni smjer Foucaultova mišljenja ne možemo doprijeti do posljednje zadaće ovoga začudnoga razračunavanja s Kantom i priznanja njegova uvođenja filozofije u događaj aktualnoga vremena. Pitanje prosvjetiteljstva stoga se razlaže kao pitanje kritike dogmatizma tradicionalnoga mišljenja i njegova opravdanja »dobrovoljnoga ropstva« čovjeka, te kao pitanje revolucije same zbilje s kojom svijet postaje poprištem univerzalne drame svjetske povijesti. Dva su pristupa i dvije aporije koje treba pritom razmotriti – Kantov(a) i Foucaultov(a). No, problem je u tome što Foucault prosvjetiteljstvo misli u preokretanju Kantova pojma *Aufklärung*. Pođimo, dakle, od preokretanja. Možemo li preokret razumjeti nastavkom Nietzscheove hipoteze o prevrednovanju metafizike uopće? Čini se da bi to bilo mogućim rješenjem aporije rastemeljenja univerzalnih pojmova uma i slobode.

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

³⁶ Judith Butler, »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend«, <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/de>

se Foucault vraća Kantu u tijeku i nakon predavanja o nastanku biopolitike sredinom 1970-ih godina.

U Kantovu ogledu »*Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?*« pri kraju se nalaze iznimno zanimljive misli. Kaže se da je »u naše doba gotovo sve postalo paradoksalno«, budući da je veći stupanj građanske slobode pridonio slobodi mišljenja naroda, no ipak su i nadalje na djelu nužna ograničenja u tome. Ono što je tome suprotno, a to je manji stupanj građanskih sloboda, stvara prostor za veću slobodu mišljenja. Ako se ovo protumači »danas« kao svojevrsni zakon otpora i subverzije vladajućem poretku liberalne demokracije, tada bi zaključak mogao glasiti da je sloboda mišljenja djelotvorna u nedemokratskim i nerepublikanskim poretcima. Kritika se pojavljuje, međutim, dijagnostičkom silom preokreta mogućnosti promjene društvenih odnosa. Samo tamo gdje postoji politička kultura slobodnoga građanina cvate kritička misao. Kantov republikanizam i upućivanje na paradokse odnosa uma i slobode za Foucaulta postaje trenutkom odvajanja u drugome smjeru. Riječ je o razlici između kritičkoga stava (suđenja) i kritike kao praktične promjene zatečenoga stanja. U ovom drugome značenju kritika poprima značenje vrline. Kritika ne može otuda biti jedinstvenom djelatnošću moći suđenja jer je njezino područje u kojem se kreće heteronomno. Autonomija uma s kojim otpočinje modernost u ideji slobodnoga subjekta uistinu je paradoksalna ideja zato što, kako sam Kant kaže na kraju ogleđa o prosvjetiteljstvu, sloboda mišljenja cvate tamo gdje su ograničenja umu veća od prostora iskazivanja građanskih sloboda. Kao da se um umrtvljuje u republikanskom poretku, točnije kao da ulazi u stanje letargije i ne-volje za promjenom. U društvima spektakla danas nezadovoljstvo oligarhijskim politikama postdemokracije stvara plodno tlo za izostanak kritičke građanske svijesti u izbornome procesu. Politička apatija proširila se u velikim razmjerima duž liberalnih poredaka demokracije.³⁷ Autonomija subjekta odvija se, dakle, u heteronomnome području društvenih, političkih i kulturnih interesa pojedinaca. Zajednički nazivnik uma ne može otuda biti izveden iz empirijskoga svijeta sukoba. Što preostaje jest aporija utemeljenja s onu stranu »prirode«. Ali uz dodatak da se um u tom transcendentalnome stanju apriorno konstituira u značenju svrhovitoga djelovanja. Iz toga slijedi regulacija primarnih sukoba ljudi u prirodnome stanju. Umjesto duhovne prirode posredovanja što je navlastito javnome (raz)umu, Foucault sada preokreće Kantovu logiku izvodenja, upućujući na paradoksalnosti »našega doba«.³⁸ Nije li ipak ono najparadoksalnije u tome što se »povratak prirodi« odigrao ne u Rousseaua, Diderota, enciklopedista, ili čak i Kanta. Prosvjetiteljstvo je otkrilo prirodu da bi je konstruiralo kao ideal, kult modernosti i sublimno Drugo naspram industrijske svakodnevice zapadnjačkih

³⁷ Vidi o tome: Žarko Paić, »Politika bez ideologije? Sablasti postdemokracije«, u: *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, str. 20–62.

³⁸ Michel Foucault, *The Politics of Truth*, str. 24–25.

društava. Ali, čitavo političko mišljenje XX. stoljeća, od Carla Schmitta i Hannah Arendt, do Jacquesa Derridaa i Michela Foucaulta, može se nazvati postfundacionalizmom »druge prirode«. ³⁹ Pojmovi poput prijatelja-neprijatelja, *parrésie*, kontingenције, dispozitiva i slično svojevrsni su znak pobune tijela protiv uma, želje za slobodom bez druge vrste »maloljetnosti« ili tutorstva, one pobune koja dolazi iz filozofijskoga odnosno metafizičkoga Zakona povijesti sa svim posljedicama od normiranja života do jezika zapovijesti, od snage utemeljenja do unaprijed postavljene svrhe politike. Nije slučajno da se ova pobuna protiv kraljevskoga puta filozofije kao metafizike svrhe odvija pod mottom povratka tijelu u elementarnoj slobodi ljudskoga života.

Ako se kritikom definira »vještina dobrovoljne nepokornosti« kao protuteža Étienne de La Boétievoj odredbi »dobrovoljnoga ropstva«, tada se sve tri razine kritike (znanja, moći i subjekta) usmjeravaju spram politike istine kao politike događaja. Nepokornost ne proizlazi ni iz čega drugoga negoli iz bestemeljnosti slobode. Vrlina hrabrosti odnosi se kao negacija nepravde, neistine i neslobode poretka u kojem diskurzivne formacije znanja djeluju kao dispozitivi moći već uvijek društveno ustrojenoga života. Drugim riječima, kritika na sebe preuzima zadatak mišljenja-djelovanja, teorije-prakse. ⁴⁰ Ali to više nije moguće bez totalne promjene samoga života. Utoliko je Foucaultova kritika prosvjetiteljstva kao filozofskoga diskursa modernosti preokrenuti smjer Kantove kritike ljudske maloljetnosti i gubitka volje ili želje za slobodom u republikanskome poretku političke vladavine. Ono što se ovdje pojavljuje problemom jest u tome što um gubi sada svoje transcendentalne sheme djelovanja, a sloboda uvjete mogućnosti racionalne kontrole društvenih događaja. Umjesto pojmova transcendencije i shematizma, svojevrsne stroge dedukcije teorije u praksi, na djelu je logika kontingentne slobode i singularnosti događaja samoga. Um se nadomješta heteronomnim kritičkim mišljenjem o znanju/moći subjekta kao diskurzivno određene strukture djelovanja, a sloboda umjesto paradoksalne sudbine buđenja i umrtvljivanja u okružju građanskih sloboda poprima karakter ontologije povijesnoga događaja. Moć uvijek izaziva protumoć u formi otpora. Stoga je bjelodano da pitanje kritike uma kao pitanje prosvjetiteljstva »danas« ima svoje značenje samo u odnosu spram pitanja o vladanju sobom i drugima (*gouvernementalité*).

Vladanje kao tehnologija moći nije više izvanjsko načinu kojim se uspostavio subjekt u moderno doba. Štoviše, subjekt vladavine odgovara kritičkome načinu uporabe uma u tehničke svrhe vladanja Drugime. Krajnje radikalno, Foucault je u

³⁹ Oliver Marchart, *Die politische Differenz Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau and Agamben*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2010.

⁴⁰ Vidi o tome: Lawrence D. Kritzman, »Foucault and the Politics of Experience«, u: Lawrence D. Kritzman (ur.), *Michel FOUCAULT: Politics–Philosophy–Culture (Interviews and Other Writings 1977–1984)*, Routledge, London–New York, 1988., str. ix–xxv.

Kantovoj antropologiji kao znanosti pragmatičke uporabe uma u svrhu prosvijećene slobode vidio nešto fatalno. Um se, naime, pretvara u moć/znanje slobode oslobađanjem mogućnosti novih tehnologija vladanja. Jasno je samo po sebi da su to posljedice prosvjetiteljstva, njezini latentni oblici djelovanja u budućnosti. Tehnologija uma jest moć slobode djelovanja. Sve se to zbiva prema načelima racionalnoga upravljanja društvom i kontrolom društvenih subjekata/aktera u proizvodnji samoga života. Kada prosvjetiteljstvo završava u biopolitici vladanja Drugime na temelju »vještine dobrovoljne nepokornosti« kritika nije više stvar moći suđenja u estetskom smislu. Ona postaje etičko-politički odgovor na stvaranje moći/znanja kao ideologije neoliberalne korporativne vladavine u kasnome kapitalizmu. Sve se dinamički postavlja u odnose, a sama kritika umjesto utopijskoga mjesta budućnosti kao normativne sfere vrijednosti ulazi u problematiziranje sadašnjosti. To je razlogom zašto Foucault ničeanski i hajdegerijanski odbija logiku svrsishodne povijesti svijeta kao univerzalne sudbine zapadnjačke civilizacije. Zato umjesto tog »skrivenoga plana« govori o događaju diskontinuiteta, reza, pukotine, čistoj kontingenciji povijesti. Heterotopije su odgovor na utopijsko mjesto Kantove kritike i njegove normativne neodređenosti spram složene zbilje sadašnjosti.⁴¹

3. Politika događaja: subjekt kao »briga za sebe«

Doba prosvjetiteljstva nije isto što i racionalizam i modernost. Za Foucaultovo mišljenje koje u razlici spram Frankfurtske kritičke teorije filozofiju ne vidi kao »društvenu teoriju« u smislu negativne dijalektike kao što je to bilo za Adorna, nego kao dijagnostičku kritiku sadašnjosti s obzirom na analizu tehnologija društvene moći/znanja, racionalizam je uspostava scijentizma u dispozitivu moći života, dok se odredba modernosti pokazuje mnogo složenijom konfiguracijom. Prosvjetiteljstvo je »filozofski ethos« modernosti. Racionalizam pripada, pak, načinu kojim se uspostavlja tehnologija izgradnje subjekta putem institucija discipliniranja tijela. Um pokorava slobodu prisiljavajući da služi neljudskim svrhama zbog ideje kontrole života. Stoga je za Foucaulta XVIII. stoljeće odlučujuće za budućnost ideje Europe i Zapada. Nemoguće je posve razgraničiti racionalizam, prosvjetiteljstvo i modernost. To je utoliko neplodan pothvat jer znanstveni duh kalkulacije, filozofski *ethos* i dinamičnost novoga u pohvali sadašnjosti čine složeni sklop odnosa razlike i drugosti. Foucaultova kritika modernosti stoga ne pripada antiracionalističkom protuprosvjetiteljstvu. Nigdje u njega nema ni primisli o povratku nekom fantomskom duhu kulture poput Herderova »duha nacije«. Nije to nikakav esencijalistički partikularizam koji ideji kozmopolitske zajednice čovječanstva kao napretka u svijesti o slobodi

⁴¹ Vidi kontekstualno o tome: Paul Patton, »Foucault and Normative Political Philosophy: Liberal and Neo-Liberal Governmentality and Public Reason«, u: Timothy O’Leary i Christopher Falzon (ur.), *Foucault and Philosophy*, Blackwell, London–New York, 2010., str. 204–221.

(uma) suprotstavlja nacionalno-kulturalne posebnosti. Sadašnja slika fragmentacije Europe i zagovora čvrste nacije-države protiv globalizma i svjetske povijesti u znaku nestanka suverenosti ne odgovara nikakvom postmodernom kulturalizmu događaja. Nitko se otuda ne bi mogao pozivati na Foucaultovu epistemologiju politike za svoje posebne svrhe. Doba prosvjetiteljstva za Foucaulta označava izričito »formativni stadij za moderni humanitet«. ⁴² Kao što je i Marx uzdizao duh kapitalizma i liberalizma na vrh ideje napretka u odnosu na feudalni provincijalizam ograničenosti kretanja rada, tako i Foucault sljedeće fenomene smatra civilizacijskim dostignućima Europe i Zapada:

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

Sveza između filozofijske refleksije modernosti i prosvjetiteljstva proizlazi za Foucaulta iz onoga što je drukčije od Kantova pojma kritike. To je problematizacija prisutnosti/sadašnjosti. Vidjeli smo već da se odredba filozofije sada pojavljuje u svojevrsnoj blizini s Foucaultovim glavnim protivnikom kao, uostalom, i čitavog francuskoga postrukturalizma. Dakako, riječ je o Hegelu. Ali njegovu definiciju filozofije kao svojega vremena sabranoga u mislima ne nadilazi Foucaultova problematizacija aktualnosti. Filozofija je sada postala diskursom »o« modernosti i diskursom modernosti. Takav dvostruki intencionalni status filozofije mijenja i značenje kritike. Više to nije normativnost mišljenja s pojmom vrijednosti koji se nalazi u vremenskoj dimenziji budućnosti kao utopije. Umjesto toga susrećemo se s deskriptivnom ulogom filozofije kao diskursa ovoga »sada« i »ovdje«. Iz same biti modernosti uopće dolazi do promjene u biti filozofije. Razlika između diskursa »o« modernosti i diskursa modernosti pokazuje samorefleksivnu strukturu mišljenja. Kada nastaje prosvjetiteljstvo, tada se u razlici spram tradicije može govoriti o epohalno novome odnosu mišljenja spram vlastita vremena. Misija filozofije u doba prosvjetiteljstva postaje upravo ono što Kant uzima za motto: *Sapere Aude!* Ako je ta promjena statusa filozofije na djelu, ulazimo u posve drukčije vrijeme koje obilježava subjektivnost subjekta. No, kako je moguće govoriti o subjektu »danas« nakon njegove definitivne smrti u trojstvu rada, života i jezika (ekonomije, biologije i ligvistike), kako je to Foucault postavio još početkom 1960-ih godina u zacijelo svojem najznačajnijem filozofijskome djelu *Riječi i stvari?*: »Tijekom čitavog XIX. stoljeća kraj filozofije i obećanje score

⁴² Michel Foucault, *The Politics of Truth*, str. 46.

buduće kulture bez sumnje su predstavljali jednu te istu stvar kao i misao o dovršenosti i pojava čovjeka u znanju. Danas činjenica da filozofija postoji i da se upravo bliži kraju i činjenica da se možda u njoj, ali još više izvan nje i protiv nje u književnosti kao i u formalnoj refleksiji postavlja pitanje jezika bez sumnje dokazuju da čovjek upravo nestaje. /.../ Čovjek je otkriće za koje arheologija naše misli lako utvrđuje recentni datum. A možda i skori kraj«. ⁴³

Subjekt i pitanje prosvjetiteljstva u Foucaulta na kraju misaonoga života postaje preokrenuti Kantov transcendentni um u stanju ovladavanja onim što je preostalo od tehnologije sebstva. To što je preostalo nije ništa drugo negoli događaj filozofskog diskursa modernosti. Riječ je o *revoluciji*. S njom se dovršava proces prosvjetiteljstva u sferi mišljenja, etičko-političke uspostave moći/znanja i politike istine. Foucault taj događaj prepoznaje u jedinstvu diskursa (znanja) i dispozitiva (moći). Oboje je moguće samo pod uvjetom nečega što se ne može apriorno, a to znači logičko-povijesno zasnovati filozofijski iz ontologije koja razlikuje prvi uzrok i posljednju svrhu. Umjesto onto-teologijskoga ustrojstva metafizike unutar kojeg iskustva se može postaviti i pitanje o prosvjetiteljstvu, sada je sve na tome da se otvore mogućnosti drukčije i druge ontologije događaja. Ishodište se pronalazi u problematiziranju strukture i diskursa onoga što se događa u sadašnjosti. U tom smislu Foucault najavljuje digitalno doba. Sada virtualizacija događaja oblikuje strukture stvarnosti. Čiste singularnosti i kontingencije dolaze na mjesto reproduktivne prirode nužnosti istoga. To jednostavno znači da se više vrijeme ne pojavljuje problemom života u kasnomodernim društvima. Aktualnost bez povijesnoga vremena ima pred sobom samo pitanje prisutnosti kao sadašnjosti. Pravi je problem stoga prostorno odvijanje singularnosti događaja. Ovaj topologijski obrat vidljiv je već u tome što heterotopije zamjenjuju utopije, a problematiziranje kritiku. Što je još preostalo od veličajne ontologije s kojom je Kant prosvjetiteljstvo shvatio izlaskom iz okovanosti mišljenja prirodom i tradicijom sputavanja subjekta? Foucault rastemeljuje njezine glavne kategorije i pojmove. Povijesnost odlučuje o njihovome novome značenju ili, pak, nestanku iz misaonoga obzorja. Moć sadašnjosti u kojoj filozofija postaje diskursom »o« modernosti i diskursom modernosti preuzima sve što je preostalo od univerzalnosti i teleologijske sheme povijesti. Ponajprije se to odnosi na relativiziranje i kontekstualiziranje promjena koje su zahvatile humanističke znanosti (um) i dispozitive moći (slobodu) nakon Francuske revolucije. »Ontologija prisutnosti-sadašnjosti« u svojem kritičkome vidokrugu neutralizira svu dosadašnju ontologiju. Na taj se način pitanje prosvjetiteljstva ne pokazuje samo u svjetlu izgradnje-razgradnje novoga društva i kulture modernosti. Postoji još nešto iznimno.

⁴³ Michel Foucault, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb, 2002., str. 411, 413.

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

Mnogi će tumači reći da u raspravi i predavanjima o pitanju prosvjetiteljstva Foucault odjednom čini krajnje začudan i neobjašnjiv zaokret u argumentaciji. Naime, u objašnjenju pojma kritike u odnosu na revoluciju, nalazi se jedno mjesto koje izaziva posebnu pozornost. Razlika pojma *Aufklärung* i kritike proizlazi iz onoga što Foucault naziva saznanjem (*connaissance*), a radi se o povijesnoj artikulaciji znanja u doba nastanka modernih znanosti. Objektivizam, pozitivizam i tehnicizam današnjih tehnoloških potječe od razdoblja kada je utemeljen moderni svijet znanstvenoga pogona. Izgrađen je na istim načelima kao i tehnička organizacija industrijskoga rada. *Aufklärung* se otuda shvaća projektom nove situacije mišljenja. Znanstveno znanje o sadašnjosti njegov je glavni zamašnjak. Drugim riječima, u samoj je biti prosvjetiteljstva neizrečena ateleologijska postavka o mogućnostima usavršavanja ljudske prirode u smjeru neljudskoga. Znanosti iskorjenjuju ono zlo u čovjeku ukoliko istražuju prirodu njegove težnje za znanjem i vladavinom u odnosu na prirodu kao takvu. Teleologijski moment se ne može nikako isključiti osim tako da se u samome procesu rastemeljenja metafizike, što čini Foucault na tragovima Nietzschea i

Heideggera, ugradi nešto što može biti nadomjestak božanskoga kao ideje u povijesti ili, pak, neutraliziranje Boga s pomoću ideje samostvaralačkoga stroja napretka. U Foucaulta riječ je o dvostrukoj igri preokretanja i prevrednovanja. Prvo se preokreće teologijski i racionalistički pojam prirode, a potom se prevrednuje metafizički pojam cilja i svrhe povijesti. U oba slučaja riječ je o odnosu u konstelaciji snaga znanja (uma) i moći (slobode). Posredovanje između ovog preokrenutoga kantovstva moguće je izvesti jedino uvođenjem ključnoga pojma francuskoga poststrukturalizma koji je destilirana iz Heideggerova glavnoga pojma druge faze mišljenja. Riječ je o pojmu događaja (*événement*).⁴⁴

U istraživanju pojmova legitimacije povijesnih načina uspostave znanja o događaju povijest dobiva ono što hermeneutika od Diltheya naziva smislom. No, Foucault uvjerljivo pokazuje da prosvjetiteljstvo nije moguće sagledati samo u artikulaciji novoga znanja o čovjeku i njegovoj povijesti. Odlučujuća postaje moć s kojom se znanstveno znanje preoblikuje u način ili umijeće vladanja (*gouvernementalité*) samoga subjekta. Vidjeli smo da subjekt nije za Foucaulta individualni subjekt kao za psihoanalizu niti, pak, kolektivni subjekt kao za različite sociologijske teorije koje su na tragu fenomenologije krenule u istraživanje intersubjektivnoga jastva u društvenim odnosima. Umjesto klasičnoga pitanja Kantove transcendentalne filozofije o legitimnosti uvjeta mogućnosti spoznaje moći same, a znamo da taj pojam dolazi iz pravnih znanosti te da ga u drugoj generaciji Frankfurtske kritičke teorije nastavlja Habermas, obrat se sastoji u tome da na njegovo mjesto zasjeda neprevedivi pojam eventualizacije ili događajnosti (*événementialisation*).⁴⁵ Logika nadomjeska u promjeni označitelja svodi se, dakle, na sljedeće: legitimnost pretpostavlja pitanje što jest znanje, svijest, teorija o predmetu spoznaje, dok se događajnost događaja u svojoj kontingentnosti i singularnosti može razumjeti postavljanjem pitanja kako se događaj uopće događa. *Quoditas* (štostvo) se nadomještava *quidditasom* (takovošću). Svaki događaj je u svojoj događajnosti jedinstven i neponovljiv. Umjesto autonomije subjekta kao nositelja ideje svjesnoga i apriornoga označitelja povijesnoga kretanja u beskonačnost, susrećemo se s heteronomijom događaja. Samo povijesno zbivanje postaje neizvjesnost i nemogućnost predviđanja situacije bez poznavanja kako djeluje sklop znanja-moći i moći-znanja u datoj konstelaciji snaga.

Povijesno zbivanje određeno je događajnošću događaja. Stoga je kao i u Marxa povijest ponajprije pitanje odnosa između tehnologije (proizvodnih moći) i subjekta (društvenih odnosa). Kada se to ima u vidu, razvidno je da novi pojmovi zamjenjuju

⁴⁴ Vidi o tome: Michael A. Peters, *Poststructuralism, Marxism and Neoliberalism: Between Theory and Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 2001., Oliver Marchart, nav. djelo i Stephan Moebius i Andreas Reckwitz (ur.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2008.

⁴⁵ Michel Foucault, *The Politics of Truth*, str. 49.

stare. Ali ne tako da sve ostaje isto. Radikalnom promjenom ontologijskoga statusa mijenja se način mišljenja. Moć, biopolitika i praksa dovode do toga da se sada sam život u svojoj singularnosti i kontingenciji nastoji kontrolirati različitim povijesno oblikovanim tehnologijama sebstva od grčko-rimske etike kao egzistencije do kršćanskoga pastoralnoga vodstva i zapovijedi. Umjesto discipline i poslušnosti sada se u samo središte postavlja nova tehnologija vladanja koja postaje vrlinom ili »umijećem dobrovoljne nepokornosti«. Prosvjetiteljstvo kao kult razuma nužno mora kritičku praksu dovesti do nove tehnologije ovladavanja prirodom. No, uz prirodnost same prirode kao objekta prirodnih znanosti još je važnije nadzirati ljudsku prirodu u njezinoj nepredvidljivoj kontingenciji slobode koja nigdje ne može imati vlastiti temelj. S prosvjetiteljstvom otpočinje projekt modernosti. No, Foucault će razdvojiti prosvjetiteljstvo od modernosti, ali ne kao razliku ideje i prakse, već u značenju ontologijske razlike kritike i revolucije u Kanta, a u drugome obratu bit će to temeljna razlika između projekta uma i izvedbe (performativa) slobode. Za razliku od kauzalno-teleologijskoga modela prosvjetiteljstva u Kanta, jer uvijek je riječ o onome što Foucault naziva »kauzalnim vrijednostima« iz kojih proizlaze i ekonomski determinizam povijesti (Marx) ili neizbježnost i nužnost psihološke strukture čovjeka u modernome društvu (Freud), bavljene poviješću kao događajnošću događaja zahtijeva promjenu spoznajnoga ishodišta. Uvođenje pojmova čistih singularnosti dokida univerzalne kategorije, a slučaj koji se suprotstavlja nužnosti upućuje na *mrežu singularnosti*. Iz ovoga proizlaze sljedeće pojmovne artikulacije: (a) različiti tipovi odnosa, (b) različite forme nužnosti i (c) heterogenost. Naravno, odbaciti načelo kauzalnosti i teleologije u potpunosti bilo bi ravno diletantizmu. Jer suvremena teorija znanosti s obzirom na dosege fizike, biologije i kemije upućuje na teorije determinističkoga kaosa i složenosti (*complexity theory*).⁴⁶ Stoga je umjesno govoriti o Foucaultovu korištenju onoga što nije tek kvazi-transcendentalnost iskustva, ali jest nešto drugo: *singularna pozitivnost*, gdje svaka stvar ima svoj vlastiti uzrok. Utoliko u doba heterogenosti i heteronomije, priroda funkcionira u svojoj složenosti kao emergencija moći, a Foucaultova kritika univerzalija smjera naposljetku kritici čitave filozofije povijesti sa stajališta autonomije samoga događaja istine, politike i subjekta.

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

(1) arheologija znanja = diskurzivna formacija povijesti;

⁴⁶ Mark Olssen, »Foucault as Complexity Theorist: Overcoming the problems of classical philosophical analysis«, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 40, br. 1, veljača 2008., str. 96–117.

(2) genealogija moći = dispozitiv života kao umijeća vladanja sobom i Drugima i

(3) strategija politike istine = događaj života kao politike tijela (biopolitika i biomoć).

Moć i znanje tvore biokibernetiku moći unutar disciplinarnoga modernoga društva. Da bi takvo društvo uopće moglo djelovati potrebne su primjerene tehnike odnosno tehnologije i ideologija koja se ne zasniva na proizvodnji tzv. lažne svijesti, nego na konstrukciji legitimne moći. No, ta se moć više ne artikulira izvan ili iznad svijesti i znanja načelno slobodnoga pojedinca na kapitalističkome tržištu. Umjesto Panopticona s kojim se nadziru kolektivno ustrojeni pojedinci u masu unutar institucije, nova situacija usponom neoliberalizma u ekonomiji i politici te nastankom novih tehnologija informacija omogućila je promjenu u tehnologiji nadzora ljudskoga tijela. Dakako, sve ovo je prijelaz u analizi odnosa moći, tehnologije i znanosti u novim društvima koje je Deleuze nazvao na tragu Foucaultove hipoteze *društvima kontrole*.⁴⁷ Kada, dakle, govorimo o razlikovanju prosvjetiteljstva kao filozofskoga projekta i modernosti kao programa izvedbe tada je potrebno preokrenuti poredak kategorija. Singularnost događaja označava prekid s logikom apirornosti uma. Drugim riječima, Foucault ne smatra da je prosvjetiteljstvo u razlici spram modernosti nova epoha ili era, vremensko razdoblje. Njegova teorija modernosti polazi od povijesne kontingencije i diskontinuiteta. A to pretpostavlja drukčije razumijevanje sklopa odnosa znanja, moći i istine subjekta. Prosvjetiteljstvo je uistinu u svojem radikalnome stvaranju pretpostavki za vladavinu uma u povijesti otvorilo mogućnosti da se modernost uspostavi kao mreža konfiguracija racionalizma i tehnoznanstvene logike proizvodnje života u svim sferama. Ali između prosvjetiteljstva i modernosti ne postoji čvrsti kauzalno-teleološki model djelovanja. Nedvojbeno, postoji ono što povezuje ta dva pojma, a riječ je o novome *ethosu*. Ipak, kao što *ethos* prosvjetiteljstva krasi nepokornost spram autoriteta tradicije i vladavina subjekta s ishodištem u autonomiji uma, tako i *ethos* modernosti presudno određuje analitika konačnosti.

Za Foucaulta je stoga modernost ono što Baudelaire kao prekretni umjetnik kraja XIX. stoljeća upisuje u tkivo jedne psihogeografije zapadnjačke kulture. To je svijest o diskontinuitetu vremena, raskid s tradicijom, osjećaj novosti, vrtoglavica prolaznosti, život u trenutku. Biti moderan za Baudelairea, a isto vrijedi i za Arthura Rimbauda, znači slijepo ne prihvaćati vječito kretanje. Namjesto toga važno je imati stav o tome da vječnost nije onkraj sadašnjosti. Ona se smješta u aktualnosti zbivanja. Sjetimo se da Hegelov *nunc stans*, koji treba razlikovati od tzv. »loše beskonačnosti«, više ne dolazi iz visina filozofije. Umjesto kraljevstva uma, sam je život u industrijsko

⁴⁷ Gilles Deleuze, »Postscript on the Societies of Control«, *October*, Vol. 59 (zima 1992.), str. 3–7.

doba postao čisti dinamizam, totalna mobilnost i vječna sadašnjost. Modernost se otuda pretvara u novi »heroizam«, jer biti modernim znači naposljetku biti ekscentričnim, aktivnim, novim i bezuvjetno posvećenim vlastitome tijelu kao umjetničkome djelu. U tom pogledu se modernost, kako je ocrtava Foucault, izjednačava s pojmom *transfiguracije svijeta*.⁴⁸ U čitanju Baudelaireova oglada »Slikar modernoga života«. Foucault iskazuje pohvalu poetsko-imaginacijskome razmještanju subjekta izvan središta autonomne svijesti. Utjelovljenje istine modernoga čovjeka ne nalazi se nigdje izvan ovoga svijeta. Njegove su tajne ovdje, a ne negdje s onu stranu stvarnosti. U ovoj začudnoj svezi *transgresije* života i transfiguracije svijeta, a pojam je preuzet od Georgesa Bataillea i Pierrea Klossowskoga, čini se da Foucault podaruje pojmu modernosti estetski doživljaj i osjećaj. I u tome je, premda se to čini paradoksalnim, na tragu Kanta iz *Kritike moći suđenja*. Budući da se prosvjetiteljstvo pojavljuje projektom onoga što dolazi iz budućnosti, ali se događa u sadašnjosti kao moć/znanje nove proizvodnje formi života, očito je da projekt pretpostavlja ozbiljenje vlastite ideje u vremenu estetski shvaćene modernosti. Kantu je imaginacija predstavljala mogućnost proširenja moći suđenja izvan granica čistoga i praktičnoga uma. Model modernoga čovjeka za Foucaulta zbog toga ne može biti anonimni radnik ili subjekt vladavine kapitalistički organiziranoga društva u liku buržuja. Binarne opreke porteka više ne određuju biopolitiku kasnoga kapitalizma. Nije to ni masa što se uspinje na pozornicu početkom XX. stoljeća u znaku tiranije jednakosti slobode i uma kada se visoka kultura demokratizira u industrijskome pogonu svakodnevice. Naprotiv, subjekt modernosti u svojoj totalnoj izvedbi (performativu) vrijednosti s onu stranu etičko-političkih granica normalnosti jest – umjetnik. Po tome je Foucaultova kritika modernosti u znaku aporije i paradoksa. Kako se može govoriti o pozitivizmu, tehnicizmu i diskurzivnim tehnikama masovne propagande u moderno doba ako je estetska modernost ona koja nadilazi sve postojeće granice »dobroga ukusa« i društvene prihvatljivosti u okovima viktorskih morala građanske klase?

Zaključak

Ako ne postoji neka univerzalna ljudska priroda koju treba osloboditi od opsjednutosti zlih sila, čini se da je zadaća filozofije kao diskursa modernosti svedena na praksu kritike same aktualnosti. No, ako nema, nadalje, nikakve postulirane svrhe ni cilja u nedoglednoj budućnosti, ako su utopije u svojem obećanju svijetle budućnosti spasa izgubile smisao i vjerodostojnost u XX. stoljeću ne samo zbog političkih promašaja u izgradnji slobodnoga društva, preostaje univerzalnost slobode premjestiti u posljednju zonu eksperimenta nepokorivosti života. Sloboda sada umu određuje njegove granice, a ne kao što je to bilo u Kantovu odgovoru na pitanje o

⁴⁸ Michel Foucault, *The Politics of Truth*, str. 117.

prosvjetiteljstvu. Već je u ovome bjelodano preokretanje kao prevrednovanje mišljenja koje otpočinje s pitanjem o univerzalnoj ljudskoj povijesti. Za Kanta je naime prosvjetiteljstvo aktualno doba samorazumijevanja čovjeka iz duha (prirodnih) znanosti. Utoliko je prosvjetiteljstvo odgovor na pitanje što jest čovjek, što može znati, što treba činiti i čemu se ima nadati, Foucault se međutim u svojoj kritici kao problematiziranju aktualnosti na ishodu modernosti više ne može orijentirati u takvoj matrici mišljenja. Iza prosvjetiteljske težnje za napretkom povijesti stoje ruševine. Gотово smo u kušnji da uputimo na Benjaminovu interpretaciju slike Paula Kleea *Angelus Novus* u njegovoj 9. *Povijesno-filozofijskoj tezi*, gdje govori o napretku kao katastrofi te o nemogućnosti povratka na ishodište.⁴⁹ Stoga valja promijeniti smjer mišljenja. Prosvjetiteljstvo više ne može biti jednoznačni pozitivan odgovor na pitanje o budućnosti subjekta u kozmopolitskome poretku svijeta kao jedinstvenoga horizonta ljudske kreativnosti. Ono jedino može biti pitanje o kontingentnoj »prirodi« događaja same slobode u svijetu totalne moći/znanja. Tehnologija uvjetuje granice slobodi, a ne obratno. Kada je tome tako, za Foucaulta se kritika pokazuje genealogijskom po formi, a arheologijskom po metodi.

Povratak Kantu nipošto ne može više biti shvaćen u smislu toga da je Foucault na kraju u promišljanju vladavine subjekta samim sobom i Drugima doživio samokritiku vlastite filozofije. Rekli smo već da je stvar u preokretanju označitelja. Sloboda dolazi na mjesto uma, a moć tehnologije kao događaja određuje granice politici istine. Skeptički i pomalo rezignirani stav radikalnoga otpora i subverzije u djelovanju koje Foucault pripisuje borbi za ljudska prava kao posebna prava (žena, homoseksualaca, rasnih i etničkih manjina u suvremenom svijetu) ne umanjuje važnost borbe za ono istinsko političko protiv izopačenja smisla politike u korporativnome svijetu neoliberalne vladavine (*gouvernementalité*) kapitalističkoga načina proizvodnje. Ipak, preokretanje metafizičkoga načina mišljenja još uvijek nije radikalni obrat prosvjetiteljstva. Kant je još 1784. godine zapisao da je posrijedi hrabrost uporabe vlastitoga razuma protiv tiranije i dogmatizma neljudske političke moći. No, pitanje o prosvjetiteljstvu »danas« ne može biti samo preokretanje Kanta zbog povratka njegovu misaonome nasljeđu. Mora se dogoditi i čin prevrednovanja onoga što jest »smisao« prosvjetiteljstva uopće, a što Foucault i protiv samoga Kanta postavlja u središte rasprave. Pitanje se svodi na događaj revolucije mišljenja (uma) i na događaj obrata svijeta (slobode) s onu stranu moći/znanja kojim tehnološki i neoliberalna biopolitika »danas« nadilaze sve ono ljudsko i svojstveno metafizičkome određenju čovjeku. Olako zaboravljamo da je za Kanta i prosvjetiteljstvo odgovor na pitanje o povijesnome napretku čovjeka bio u razvitku znanosti i slobode korištenja uma u autonomne svrhe suđenja o dobrom, istinitom i lijepom. Sve to više ne može

⁴⁹ Walter Benjamin, *Novi Andeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008. S njemačkoga prevela i izabrala Snješka Knežević, str. 117–118.

biti zadaća Foucaultove kritike modernosti. Naprosto više ne može biti samorazumljivo što je to čovjek. Jednako tako nikakva nam antropologija u ovome ili onome pragmatičkome vidu više ne daje smjer mišljenja o tehnologiji stvaranja »novoga života«. Biopolitika postaje pravo pitanje o smislu i granicama prosvjetiteljstva. Na jednom mjestu predavanja o tome što jest naša sadašnjost, Foucault nedvosmisleno kaže:

»No, u modernoj i suvremenoj filozofiji postoji i jedan drugi tip pitanja, jedan drugi oblik kritičkog ispitivanja: onaj čije rađanje vidimo upravo u pitanju *Aufklärung* ili u tekstu o Revoluciji. Ta druga kritička tradicija ne postavlja pitanje uvjeta u kojima je moguća istinita spoznaja, to je tradicija koja postavlja pitanje: Što je to aktualnost? Koje je aktualno polje naših iskustava? Koje je aktualno polje mogućih iskustava? Ovdje nije riječ o analitici istine, riječ je o onome što bismo mogli nazvati ontologijom sadašnjosti, ontologijom aktualnosti, ontologijom modernosti, ontologijom nas samih.«⁵⁰

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

⁵⁰ Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982–1983)*, str. 28.

konstelacije čovjeka u radu, životu i jeziku. Što preostaje od povijesti u doba tehničke realizacije »politike istine«? Zacijelo da taj nesvodljivi ostatak prosvjetiteljstva zaslu-
žuje promišljanje o moći koja će slobodi zajamčiti otvoreni prostor drukčije vladavine
uma u ovo doba entropije i kaosa. Nije mnogo, ali više ne treba očekivati.

A QUESTION ON ENLIGHTENMENT: FOUCAULT AND THE CRITIQUE OF MODERNITY

Žarko Paić

Faculty of Textile Technology, Zagreb

ABSTRACT: The text will try to present Foucault's understanding of Enlightenment and his critique of modernity. Humanist sciences of the modern age are constituted, according to Foucault, as a relation between power and knowledge. All the terms of that relation gain, in his work, a descriptive meaning and »standardise« the present as a *dispositif* of work, life and language through discipline, normalisation, biopolitics. What connects history (the archaeology of knowledge), the knowledge of events in actuality (genealogy of power) with the subject (hermeneutics of the self) is the freedom of the modern world. Freedom is not determined by an outside factor. Since it is without basis, the whole project of modernity is ambivalent. The progress of mind and freedom is not linear. In the process of historical development, the discursive formations of knowledge are shown at the same time through new institutions of control over the freedom of man. It seems that pessimism prevails in the analysis and the critique of modernity.

The basic thesis of this paper is that there is a gap in the notion of the mind between Foucault's critique of Enlightenment and that in the works of the Frankfurt School. The subject that constitutes itself »above« (rationality of the mind) and the subject that constitutes itself »below« (the *dispositif* of life) end as freedom without power. Knowledge in the humanistic sciences becomes biopolitical merchandise on the global information market, and knowledge about the boundaries of the existence of the subject in the technical world becomes the ethics of caring for oneself. Can we, following Foucault, still speak about the »modern subject« if Enlightenment is just a fascinating history of the systematic madness of modernity?

Keywords: *Foucault; Enlightenment; critique of modernity; The Frankfurt School*