

Foucaultova *Povijest seksualnosti* (1984–2014)

Krešimir PETKOVIĆ

Fakultet političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu
kpetkovic@fpzg.hr

- Michel Foucault. *Povijest seksualnosti 1. Volja za znanjem*. Zagreb: Domino, 2013, 141 str.
- Michel Foucault. *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava*. Zagreb: Domino, 2013, 251 str.
- Michel Foucault. *Povijest seksualnosti 3. Briga o sebi*. Zagreb: Domino, 2013, 243 str.

Godine 2014. komemorira se trideset godina smrti Michela Foucaulta. Godinu obilježava niz prigodnih događaja, akademskih skupova i izdanja. Privodi se kraju i objavljivanje Foucaultovih predavanja na Collège de France te se, koliko je to moguće, polako zaokružuje njegova bogata intelektualna ostavština. Udruga Domino odlučila je iskoristiti prigodu i barem malo ojačati veoma fragmentiranu ponudu Foucaultovih djela na hrvatskom, izdavanjem triju svezaka *Povijesti seksualnosti* povodom ove obljetnice.¹ Knjiga je u Hrvatskoj promovirana u proljeće 2014. – najprije u Zagrebu, u sklopu 7. *Subversive Festivala*, a zatim i u Osijeku na prigodnome simpoziju *Foucault: moć ideja*.

Pisanje povijesti seksualnosti ambiciozan je projekt koji je Foucault počeo realizirati 1976., objavljivanjem *Volje za znanjem*. Inicijalno je predviđao šest svezaka koji bi se bavili širokim rasponom tema najavljenih prvim sveskom poput histerizacije žena, seksualizacije djece ili seksualnosti kao dispozitiva biopolitike »populacija i rasa«. Promjenom orijentacije u Foucaultovim istraživanjima, projekt je krenuo u drugom smjeru. Nakon dulje pauze, 1984. su objavljena još dva sveska, koja se bave antičkim tehnikama sebstva s obzirom na seksualnost. Autorova smrt iste godine osujetila je dovršavanje i objavu četvrtog sveska pod nazivom *Priznanja puti* (*Les aveux de la chair*) koji se bavi obratom što ga kršćanstvo nosi u tehnikama subjektivacije u vezi s područjem seksualnosti. Premda vjerujem da je sadržaj triju objavljenih svezaka povijesti seksualnosti uglavnom poznat, vrednovanje njegove aktualnosti još uvijek ima smisla ispreplesti s, u ovoj situaciji

¹ Na sva tri sveska kao mjesec izdavanja navodi se prosinac 2013.

prigodnim, podsjećanjem na postavke koje sadržava. Nakon rekapitulacijske skice koja počiva na bliskome čitanju teksta hrvatskog izdanja, prikaz ću zaključiti s nekoliko napomena o prijevodu.

Prvi je svezak kratak i gotovo shematski uredan u elaboraciji središnje hipoteze. U njemu Foucault tvrdi da modernu epohu ne karakterizira seksualna represija, koju efektno simbolizira viktorijsko doba, i zatim njezino razvrgavanje te oslobađanje seksualnosti u »seksualnoj revoluciji«, nego kontinuirana proliferacija diskursa o seksualnosti i njegovo povezivanje s mehanizmima moći koji nisu nužno represivne naravi. Njegova kritika »represivne hipoteze« strukturira se kroz tri pitanja na koja knjiga odgovara. Prvo je povijesno pitanje o tome je li uspostavljena represija i možemo li uopće govoriti o društvu koje zatamljuje seks. Drugo je teorijsko pitanje o funkcioniranju moći u zapadnim društvima, koliko se već o njima može uopćeno govoriti: Foucaulta zanima je li mehanika moći u području seksualnosti, ali i šire, represivna. Na kraju se postavlja političko pitanje, implicirano negativnim odgovorom na prva dva pitanja – pitanje o doseg u inzistiranja na raskidu između represije i njezine kritičke analize kroz različite diskurse koji se povezuju s oslobađanjem seksualnosti. Drugim riječima, pitanje empirijskoga povijesnog ispitivanja na teorijskoj razini donosi rekonceptualizaciju moći, a na kritičkoj relativizira diskurse seksualnog oslobađanja kao povijesno limitirane modalitete moći.

Što se prvog pitanja tiče, Foucault unatrag tri stoljeća kao primaran proces u odnosu na represiju, koja se između ostaloga očituje u »sitnoj jurisdikciji malih nedjela, minornih uvreda, nevažnih perverzija«, detektira »diskurzivizaciju« seksualnosti, opisujući je kao »polimorfnu naredbu« da se govori o seksu (Foucault, 2013a: 21, 29, 31). Seks se povezuje s »policijom« u širem povijesnom značenju regulacije različitih područja života kroz javne politike, a poticaju da se govori o seksu pridonose psihologija, medicina i psihijatrija. Brojni diskursi često niske epistemičke razine, pa i lišeni »elementarne racionalnosti« (Foucault, 2013a: 50), koji djeluju u okvirima dispozitiva ili aparata moći – u smislu širih tehnologijskih sklopova diskurzivnog i nediskurzivnog – proizvode znanje o seksu, tvoreći nešto što Foucault označava sintagmom *scientia sexualis* nasuprot istočnjačkoj *ars erotica*: estetizacija seksualnog iskustva zamjenjuje se nekovrskom znanošću koja ekstrahira istinu u području seksualnosti. Od 18. stoljeća zapadno je društvo, prema Foucaultu, u procesima prožetim odnosima moći upregnulo »cijelu aparaturu da proizvede istinite diskurse« (Foucault, 2013a: 62), sekulariziravši i društveno umnoživši stariju formu priznanja (*l'aveu*) koja je činila sastavni dio procedure ispovijedi.

S obzirom na to da naznačeni procesi, u okvirima seksualnosti kao dispozitiva, više govore o proizvodnji nego represiji nečega što bi prethodno neovisno postojalo, Foucault povlači šire implikacije o funkcioniranju moći, odnosno temeljito rekonceptualizira taj pojam. Njegova je analitika moći vjerojatno najpoznatiji i najcitiraniji dio prvog sveska. Šutljivi pokretač naracije iz Diderotovih *Indiskret-*

nih dragulja – »majušni srebrni prsten čije izokrenuto okašće navodi spolovila koja sretne da govore« (Foucault, 2013a: 71) – postaje priručna metafora moći. Ona proizvodi znanje o seksu, dok su diskurzivne racionalnosti nužne da bi je se podnijelo. Povezujući tako povijest volje za moći s poviješću volje za znanjem, Foucault opravdava temeljni obrat od Aristotela prema Nietzscheu, koji je skicirao još početkom 1970-ih. Moć za Foucaulta, kako je poznato, primarno ne treba tražiti u formi zakona koji zabranjuje, niti u odveć uskom aparatu državne vlasti ili pak u pomalo monolitnoj klasnoj dominaciji kao u marksističkom modelu. Ona je, ponajprije, složena strateška situacija u društvu koja obuhvaća niz odnosa snaga. Ona nije »odozgo« nametnuta posvuda, kao u političkom modelu totalitarizma, nego dolazi odasvud, imanentna diskursima kroz koje djeluje. Moć je fluidna igra koja se – do čega Foucault dolazi po obrtanju poznate Clausewitzeve formule o »nastavku politike drugim sredstvima« – katkad kodira kao rat, a katkad kao politika. Njezine »namjerne i nesubjektivne« tehnologije paradoksalno upućuju na »racionalnost taktika« (Foucault, 2013a: 85), a u njezinoj konceptualizaciji – kao metodologijska načela analize s pomalo ontologijskim prizvukom – treba istaknuti immanentan odnos moći i diskursa, neprestane varijacije odnosa moći, dvostruko uvjetovanje strategija i taktika te taktičku polivalentnost diskursa.

U području seksualnosti time se Foucaultu nameću istraživačke teme koje povezuju različite tehnologije i diskurse u upravljanju ponašanjem, poput »histerizacije tijela žene«, »pedagogizacije djetetovog seksa«, »socijalizacije prokreacijskih ponašanja« te »psihijatrizacije perverznog zadovoljstva«, dok je za dispozitiv seksualnosti, koji se shematski suprotstavlja dispozitivu srodstva, tipično da se širi na cijelo društvo, odnosno da »bujna, inovira, pripaja, izumljuje, da tijela prožima sve detaljnije, i da stanovništvo kontrolira na sve globalniji način« (Foucault, 2013a: 96). A kako seksualnost nije više isključivo »buržoaska stvar« (Foucault, 2013a: 112), Foucaultu se otvara i prostor za analizu biomoći kao vladavine populacijom, o čemu govori posljednji dio knjige. Dok se djelovanje suverene moći – što je naziv za povijesno stariji tip funkcioniranja moći – u konačnici sastoji u tome da subjekta usmrti ili pusti živjeti, za biomoć je »smrtna kazna ujedno ograničenje, sablazan i proturječje« (Foucault, 2013a: 121). Biomoć, paradigmatički, tjera živjeti, čak i prijestupnike koje treba reformirati kao osobe umjesto da ih se retributivno kazni sukladno njihovu nedjelu. Foucault primjećuje da se ni ratovi ne vode u ime suverena, nego u ime dobrobiti populacije, a njegova ga teorijska konstrukcija društva, koje je feudalnu »simboliku krvi« zamijenilo »analitikom seksualnosti«, periferno vodi i u prepoznatljivi desadeovski motiv koji se pojavljuje u još par njegovih djela: zloglasni markiz u ovom kontekstu postaje neka vrsta hibridne pojave kod koje je »iscrpna analiza seksa« povezana s »paroksističkim mehanizmima« suverene moći koja kažnjava tijela, slično nacističkom poretku čija je biopolitika imala povijesno poznatije naličje »fantazije krvi«, odnosno destruktivne tanatopolitike prema nepoželjnim elementima u populaciji koje je filtrirala rasistička ideologija (Foucault, 2013a: 130).

Knjiga se u konačnim potezima nadovezuje na Foucaultov, u osnovi nietzscheovski, projekt koji zahvaća sintagma »povijest tijelâ«, u određenom retoričkom zaošttravanju profilirajući društvo u kojemu se seks pojavljuje »kao jedinstveni označitelj i kao univerzalno označeno« (Foucault, 2013a: 132, 134). Foucaultova naracija sadržava brojne zanimljive detalje poput objašnjenja tabua incesta koji se u novom kontekstu strože regulira te, sukladno Foucaultovim postavkama, diskurzivno producira, primjerice psihoanalizom, jednim od diskursa nove seksualnosti. To se izražava sljedećom funkcionalističkom formulom: »s psihoanalizom, seksualnost utjelovljuje i oživljuje pravila srodstva zasićujući ih žudnjom« (Foucault, 2013a: 101). To je ujedno i naznaka odgovora na treće pitanje koji općenite formulacije ponajviše konkretizira kao kritiku psihoanalize što je, uostalom, još jedan prepoznatljiv motiv koji prati Foucaultov rad i pojavljuje se na najrazličitijim mjestima poput predgovora *Rađanju klinike* ili, recimo, njegovih višestrukih reinterpretacija mita o Edipu, koji u jednoj od njih postaje izraz povijesnog pitanja borbe za moć, a ne univerzalna metafora libidinoznih napetosti. »Možda s Freudom« (Foucault, 2013a: 10): prvi je svezak *Povijesti seksualnosti* posut nizom strelica poput te sumnjajuće formule. Kritičke se primjedbe pojavljuju u rasponu od sitnih bockanja pa do dramatičnijih invektiva: Foucault piše o Freudovom »konformizmu« i »normalizacijskoj funkciji psihoanalize« (Foucault, 2013a: 11), derogira psihoanalizu u status sekundarne diskurzivne aktivnosti, kao u rečenici »Psihoanalitičarima ostavimo ispitivanje ne bi li saznali je li bio homoseksualac, narcisoidan ili impotentan« (Foucault, 2013a: 38), ne izuzima je iz konteksta diskursa koji nude dvojbenu razinu racionalnosti o seksu (Foucault, 2013a: 52), govori o psihoanalizi kao »instituciji« (Foucault, 2013a: 106) te, kako je već naznačeno, »otkriće Edipa« povezuje s potiskivanjem incestuoznih praksi na prijelazu u 20. stoljeće: »U doba u kojem je incest s jedne strane progonjen kao ponašanje, s druge, psihoanaliza se zauzima da ga objavi kao žudnju« (Foucault, 2013a: 114). Psihoanaliza u konačnici nije više od nečega što se dešava u okvirima »taktičkog premještanja i preokreta u velikom dispozitivu seksualnosti« (Foucault, 2013a: 116), dakle bura u šalici čaja. U konačnici se nadovezuje i na starije procedure upravljanja subjektima, bivajući neka vrsta sekularne ispovijedi, dok psihoanalitičar kao figura funkcionira tako što je »zadivljujućom učinkovitošću dostojnom najvećih duhovnika i dušebrižnika klasičnog doba, potaknuo stoljetnu naredbu da se seks treba spoznati i prevesti u govor« (Foucault, 2013a: 138).

Projekcija u kojoj se pojavljuju proročanske ironične formulacije o iluzijama seksualnog oslobođenja govori iz situacije koja će nastupiti »jednoga dana, u nekoj drugoj ekonomiji tijela i zadovoljstava« (Foucault, 2013a: 138). Kao neka vrsta heterodoksnog povjesničara, Foucault tu spekulaciju ne prepušta sasvim budućnosti, nego je razvija posredno, na sebi svojstven način – kroz arheologiju diskursa prošlih vremena koja je već uspjelo oživljavao u sklopu analize povijesnog tretiranja ludila, formiranja znanja u području »znanosti o čovjeku« ili kažnjavanja u sklopu složenije genealogije moći. Metodološki gledano, druga dva sveska *Pov-*

ijesti seksualnosti ustvari su povratak ogoljenoj arheologiji diskursa u kojoj je kontekst drastično reduciran, pa i formi klasičnog egzegetskog komentara (Foucault, 2013b: 17) koji je Foucault ranije odbacivao kao metodu diskurzivne kontrole. Oni u osnovi analiziraju rasprave i praktične vodiče za seksualno ponašanje »klasične starine«, nadovezujući se na ideju izraženu u prvom svesku: »U Grčkoj istina i seks su se povezivali u formi pedagogije, prenošenjem jednog dragocjenog znanja s tijela na tijelo; seks je služio kao oslonac spoznajnim inicijacijama. Za nas se istina i seks vežu u priznanju, obaveznom i iscrpnom izražavanju pojedinačne tajne« (Foucault, 2013a: 56). *Scientia sexualis* pojavljuje se, naime, kao nastavak na raniji obrat u tehnikama sebstva čija kronologija »seže daleko unatrag« (Foucault, 2013a: 103), a usko je povezana s poviješću kršćanstva. Ono je napravilo pomak u odnosu na antičke tehnike sebstva koji se, kako Foucault nastoji pokazati, u kontrastu sa stilom svojih ranijih analiza, ipak odvio u formi suptilnije evolucije, a ne radikalnog reza. Premda se druga dva sveska i dalje bave poviješću seksualnosti, ostajući u sferi seksualnog ponašanja kao područja etike i upravljanja, analitički naglasak ih snažnije približava apstraktnijoj »povijesti istine« i formiranja subjekta kao Foucaultovom dugoročnom projektu, određujući seksualnost kao »povlašteno područje za etičko formiranje subjekta« (Foucault, 2013b: 137).

Iako nije »ni helenist ni latinist« (Foucault, 2013b: 13), Foucault je odlučio odgovoriti kako je nastao »subjekt žudnje« (Foucault, 2013b: 11), dajući se u iskapanje seksualnosti kao iskustva kako se oblikovalo na počecima zapadne civilizacije, u svijetu koji je imao drukčije stavove prema monogamiji i prema različitim formama seksualnih odnosa. Druga dva sveska donose njegov odgovor u dosta urednom obliku. Drugi se fokusira na grčke tekstove iz 4. stoljeća stare ere usmjeravajući pažnju na seksualnost kao područje etičkog ispitivanja i konstitucije subjekta. Seksualni činovi (*aphrodisia*) drukčije su koncipirani i normativno zahvaćeni. Premda Foucault ne odbacuje kontinuitete između antičkog svijeta i kršćanstva, upozoravajući, primjerice, na didaktičke figure o čednim slonovima koji se pojavljuju i kod Plinija Starijeg u 1. stoljeću i kod Franje Saleškog početkom 17. stoljeća ili na važnost braka kod Aristotela, 4. stoljeće stare ere donosi sliku u kojoj nema augustinovskog straha od puti ni doktrine o istočnom grijehu. Seksualni čin nije »po sebi zlo« (Foucault, 2013b: 51), nego prirodan čin kao što sugeriraju anegdote o Diogenovu neopterećenom seksualnom ponašanju u javnosti. Taj je čin prije nešto u čemu – a to vrijedi i za druge aktivnosti u aristotelovskom tipu etike – treba uživati umjereno, a seksualnost kao etička supstancija uspostavlja se na ontološkom području međusobnog povezivanja seksualnih »činova, zadovoljstva i žudnje« (Foucault, 2013b: 48). U tom se području postavlja pitanje etičkog subjektiviranja, kroz upotrebu užitaka, kako i upućuje naslov drugog sveska (*chresis aphrodision*).

Foucault profilira koncepciju seksualne etike u kojoj se seksualna iskustva normativno legitimiraju već prema njihovu vremenu, statusnim razlikama i modalitetima izvršenja mimo bilo kakvog univerzalizma u smislu općeg kodeksa (Fouca-

ult, 2013b: 65). Ideal vladavine sobom ili samokontrole (*enkrateia*) – shvaćene kao »stav što ga valja zauzeti prema samome sebi kako bi se konstituirali kao moralni subjekt« (Foucault, 2013b: 41), upućujući »na dinamiku kojom sami imamo prevlast nad sobom i na napor što ga ona iziskuje« (Foucault, 2013b: 69) – donosi sliku etike kao kušnje, što je još jedan motiv koji premrežuje Foucaultova djela, od početaka 1970-ih kada je analizirao »istinu u juridičkim formama« sve do posljednjih intervjua i istupa o etici i kontroverznim temama poput sadomazohizma. Ta se askeza koja vodi umjerenosti ili čak skromnosti (*sophrosune*) kao odlici, i kojoj je cilj »stilizacija držanja i estetika života« (Foucault, 2013b: 93), ipak ne može uspoređivati s kršćanskom askezom jer se uspostavlja u igri s drugima i čini neku vrstu pripreme za politički život (Foucault, 2013b: 80). Ona ne može biti aktivnost izoliranog subjekta.

Naznačena se slika potvrđuje u trima područjima koja su povezana s antičkom »seksualnošću«. Upotreba užitaka povezuje se s dijetetikom, ekonomijom i erotikom kao režimima upravljanja i žarištima konstitucije prakse. Dijetetika režim upravljanja vlastitim tijelom postavlja kao strateški odnos u kojemu se tehnika života suprotstavlja različitim opasnostima. Medicina i filozofija često govore o kolanju sjemena na razini predznanstvenih simboličkih figura, ali njihove temeljne intuicije i pojmovne sheme nisu bezvrijedne i donose sliku u kojoj, nasuprot kršćanstvu, koitus nije zlo ili »predmet etičkog obezvjeđivanja« po sebi, nego razlog za blagi oprez (Foucault, 2013b: 125). Seksualne prakse se stoga institucionalno ne ograničava, nego predstavljaju »povlašteno područje za etičko formiranje subjekta« (Foucault, 2013b: 137). Što se pak tiče ekonomije, u izvornom smislu upravljanja privatnim kolektivom i obiteljskim preživljavanjem, nema »dvostrukog monopola« koji je kasnije postao sastavni dio monogamnog braka (Foucault, 2013b: 144). Ovo područje donosi niz etičkih normi koje su oblikovane statusom i drugim nejednakostima, pa tekstovi koje Foucault analizira svjedoče o tome da se puni subjektivitet pridaje tek muškarcu kao gospodararu *oikosa*; za njega vrijedi »etika nadmoći koja sebe ograničava«, pa upravljanje seksualnim životom tako može postati »pitanje stila, u neku ruku« (Foucault, 2013b: 175–176), mimo univerzalnih modela koji bi se mogli identificirati i uniformno primijeniti.

Područje erotike, ljubavnih odnosa, ne nudi binarni model dozvoljenog i nedozvoljenog u smislu kategorične zabrane nekog tipa seksualnih odnosa. Ako neka temeljna etička os postoji, Foucault pokazuje da se ona nalazi u razlikovanju umjerenosti i neumjerenosti pri čemu su svi odnosi dozvoljeni ako ne narušavaju vladavinu subjekta sobom. Na razini ilustracije, to znači da nije problem po sebi ako Sokrat počine s nekim muškarcem, nego samo ako to znači gubitak dostojanstva i kontrole. Problem je u seksualnoj akraziji koja znači »ne znati odoliti ni ženama ni dječacima« (Foucault, 2013b: 179). Stoga Foucault inzistira na tome da kasnije razvijene kategorije poput homoseksualnosti ne funkcioniraju najbolje u antičkom kontekstu, ali i o »biseksualnosti Grka« (Foucault, 2013b: 180) može se govoriti tek uvjetno, jer nema »biseksualne' strukture žudnje« nego je riječ o

žudnji prema jednoj ljepoti koja se povezuje s više objekata. Drugim riječima, u Grčkoj je vrijedilo da »Eros može sjediniti ljudska bića kojeg god spola ona bila« (Foucault, 2013b: 191–192). Odnos muškarca i dječaka, *pederastes* i njegova *eromenos*, kojemu Foucault posvećuje dosta pažnje, normativno se određuje kao dvostruka *enkrateia* (Foucault, 2013b: 193). U njemu je važna samokontrola zrelijeg partnera, ali i »dječakova čast«, što je figura koju, uz određene izmjene, kasnije preuzima »djevojka ili udana žena« (Foucault, 2013b: 203). Završno poglavlje o »istinskoj ljubavi« prezentira platonistički prijelaz s deontologije na ontologiju (Foucault, 2013b: 223), neku vrstu sublimacije, u kojoj ljubavni odnos postaje »ljubavna dijalektika« shvaćena kao zajedničko kretanje prema istini (Foucault, 2013b: 227). Stariji ljubavnik postaje »učitelj istine« koji »dječaka uči što je to mudrost« (Foucault, 2013b: 229). *Eromenos*, dakle, u procesu dolaska do istine kroz erotiku nikako nije predmet nego subjekt, a taj se proces, kako Foucaultu pokazuju *Gozba* i *Fedar*, »vrti oko askeze subjekta i zajedničkog pristupa istini« (Foucault, 2013b: 230). Finale tako, uza sve razlike, naznačuje srodnost kršćanstva i platonizma u koncepcijama samopročišćenja – često tematizirana srodnost koju detektiraju mnogi autori, poput Delumeaua u *Grijehu i strahu* – a Foucault je unatoč naglašavanju razlike između slobodne etike subjekta i nasilja univerzalnoga moralnog kodeksa dovoljno trezven da spomene surov sustav »nejednakosti i prisila (posebno u pogledu žena i robova)« (Foucault, 2013b: 238).

Treći svezak, *Briga o sebi*, bavi se helenističkim i rimskim tekstovima iz 1. i 2. stoljeća. On će još više približiti ta dva svijeta, antiku i rano kršćanstvo. Svijet Seneka, Plutarha i Epikteta pokazuje veću brigu o seksualnosti, naglašava vrijednost braka, a dječake stavlja u drugi plan (Foucault, 2013c: 40), pa Foucault kao činjenicu konstatira »da su kršćanski autori mnogo toga preuzeli, izriječkom ili ne, iz tog morala« (Foucault, 2013c: 43). Ipak, razlike su i dalje fundamentalne. Analiza Artemidorove *Sanjarice* kojom svezak počinje još uvijek pokazuje seksualne odnose kao razmjerno otvorenu stratešku i ekonomsku igru: muškarac je i dalje dominantan, ali nema jasne razdjelnice između dozvoljenog i zabranjenog po pitanju tipa odnosa. Minimalno kontekstualiziranje rasprava koje analizira Foucault ukazuje na to da su političke i društvene promjene otvorile prostor za veliku kulturu sebstva koja je naglasak stavila na umijeće življenja (*techne tou biou*) sažeto u naslovnoj figuri »brige o sebi« (*epimeleia heautou*). Posljednji se objavljeni svezak *Povijesti seksualnosti* tako sižejno povezuje s Foucaultovim posljednjim predavanjima na Collège de France, koja pokazuju kako se figura brige za sebe može učitati i u ranije razdoblje: čitajući *Apologiju*, *Kritona* i *Fedona*, Foucault Sokratove posljednje riječi o žrtvovanju pijetla Eskulapu tumači kao naglašavanje važnosti brige o sebi te Sokrata i kinike u tom smislu apostrofira kao etičke učitelje. U *Brizi o sebi* etika se sa snažnim normativnim tonovima koncipira kao iskušavanje sebe koje predstavlja »središte tvorbe moralnog subjekta«, mjesto ispitivanja »istine onoga što jesmo, što činimo i što smo sposobni učiniti« (Foucault, 2013c: 69). Kulturno-povijesni kontekst na koji se Foucault referira, načelno vodeći računa o

distinkcijama tekst – »stvarna rasprostranjenost«, »helenistički svijet« – »Rim« te o »mnogim lokalnim razlikama« (Foucault, 2013c: 75–78), jest jačanje institucije braka kao dualne zajednice »gospodara i gospodarice kuće« (Foucault, 2013c: 80)² te nastanak »velikih objedinjujućih struktura«, odnosno formiranje »centraliziranog imperijalizma« na političkoj razini (Foucault, 2013c: 86). To je, prema Foucaultu, dovelo lokalne vlasti u nov položaj i, uslijed svojevrzne krize subjekta koji se našao u novom kontekstu, potaknulo napore subjektivacije i razmišljanja koja su se bavila time kako ovladati sobom, kućanstvom i drugima (Foucault, 2013c: 98). Međutim, Foucaultu je važno naglasiti da nije riječ o pukom ideološkom izrazu nego o nastojanju da se nađe originalan odgovor u području stiliziranja života čime se upućuje na relativnu autonomiju etičkog iskustva.

Nakon skiciranja konteksta slijedi se shema zadana prethodnim sveskom koji je etička žarišta iskustva grupirao kroz medicinska shvaćanja dijetetike, ekonomske odnose i reprodukciju u vezi s brakom te slobodnije erotske odnose koji i dalje nisu isključivali istospolne odnose. Galenova medicinska razmatranja nisu dovela u pitanja vrijednost samoga seksualnog čina, i dalje operirajući figurama poput vrijednosti sjemena, ali i koristeći iste figure kako bi naglasila rizik čina, primjerice uspoređujući ejakulacijske grčeve s epileptičkim napadajima. Rasprava o masturbaciji u tom kontekstu pokazuje kako je se nije zabranjivalo, kao što je to činilo kršćanstvo, povezujući je s »himerama mašte«, nego je bila shvaćena kao prirodan čin, »gesta samotnog čišćenja« poput one koju je prakticirao Diogen, »filozof« koji »se je sam oslobodio tjelesnog soka« (Foucault, 2013c: 137–138). Nakon poglavlja naslovljenog »Tijelo«, poglavlje naslovljeno »Žena« pokazuje nam pak pomak prema shvaćanju braka kao univerzalne dužnosti, primjerice kod Epikteta. Bez obzira na to što se u raspravi stoičkih autora poput Seneke i Muzonija Rufa u retrospektivi može učitavati kršćanstvo, Foucault naglašava razlike između tih dvaju diskurzivnih sustava. Premda je »dvojnog i heteroseksualnog vezi davana prirodna prednost, ujedno ontološka i etička, na račun svih ostalih« (Foucault, 2013c: 160), primat braka još je uvijek »više načelan stav nego shema koja omogućuje uređivanje ponašanja i njihovo točno kodificiranje« (Foucault, 2013c: 176). U »moralu nadahnutom stoicizmom« nije više riječ samo o tome da se, kao kod Platona, »državi pribavi djecu«, niti univerzalnom načinu da se rješavaju problemi grijeha i pada za seksualno biće koje teži reprodukciji, nego o moralu koji se nalazi negdje između tih dviju racionalnosti i etički potencira sretno podudaranje odnosa – supružničkih, seksualnih i društvenih (Foucault, 2013c: 180). »Dječaci«, ujedno i naslov posljednjeg poglavlja, u zreloj će antici, kada je, Poeovim riječima, rimska veličina zamijenila grčku slavu, »doživjeti neku vrstu filozofske 'demotivacije'« (Foucault, 2013c: 188). Foucault pokazuje kako je, uvažavajući sve razlike među autorima, erotika palestine općenito ipak posustala i

² Afirmativan citat Paula Veynea, arheologa i povjesničara koji je bio u prijateljskim odnosima s Foucaultom.

da se u te odnose počinje, kao kod Pseudo-Lukijana, učitavati figuru braka koja će najaviti kršćanski model seksualnosti u kojemu »ljubav, djevičanstvo i vjenčanje tvore cjelinu« (Foucault, 2013c: 224). U području seksualne etike, Foucault zaključuje, cijelo to razdoblje, iako je sugeriralo novu strogost, nije donijelo univerzalni kodeks nego je, naglasivši »krhkost pojedinca« uputilo na vježbu i kao formu etike »predložilo stil« (Foucault, 2013c: 230). Kako govore njegova predavanja o hermeneutici subjekta, velika kultura sebstva koja je naglasila važnost umijeća življenja ustvari je popunila »praznine« koje su politika, pravo i religija ostavili u organizaciji života, a samopromišljajuća vježba – meditacija (*melete*) nasuprot platonističkoj figuri prisjećanja (*epistrophe*) i univerzalnoj kartezijanskoj metodi – postala je paradigmatična etička forma uključujući, dakako, područje seksualnih užitaka.

Prije nekoliko riječi o aktualnosti Foucaultove studije i prijevodu izdanja, vjerojatno vrijedi nešto reći o materiji i kontekstu četvrtog sveska *Povijesti seksualnosti*. Unatoč oporučnim nalogima protiv publikacije, nije, naime, nezamislivo da će, uz labaviju interpretaciju tog zahtjeva u kontekstu velikog interesa za Foucaulta, u dogledno vrijeme *Priznanja puti* biti objavljena u nekom kritičkom izdanju, a u nekoj daljoj budućnosti možda biti prevedena i na hrvatski. Njegov sadržaj nedvoznačno najavljuju posljednji redci *Brige o sebi*. U odnosu na antičku, kršćanstvo je donijelo: »karakterizaciju etičke materije počevši od konačnosti, pada i zla; način podčinjavanja u obliku pokoravanja nekom općem zakonu koji je istovremeno i volja nekog osobnog boga; tip rada na sebi koji podrazumijeva odgonetavanje duše i pročišćujuću hermeneutiku žudnji; način etičkog ostvarivanja koje teži odricanju od sebe« (Foucault, 2013c: 231).

Priznanja puti ili ispovijedi mesa po svojoj prilici pokazuju seksualnost u naznačenom svjetlu kršćanske hermeneutike žudnje i formiranja ispovijedi koja je, prema Foucaultu, konstitutivna za okcidentalnu subjektivaciju. Ne samo figurativno rečeno, u području seksualnosti riječ je o pomaku s Artemidora na Augustina, s problema penetracije na problem erekcije. To znači da forma etičke konstitucije s obzirom na seksualnost postaje asketizam shvaćen kao eremitska vježba, odnosno nešto što prethodi samom oprezu u vezi čina, a mjerodavni autori Tertulijan, Ivan Zlatousti i Ivan Kasijan kako sugeriraju Foucaultova kasna predavanja na Collège de France koja su otvorila njegovo »putovanje u grčko-rimski svijet« (Foucault, 1984: 9). Proces u kojemu se odvajaju priznanje i vjera, askeza i iluminacija (Foucault, 2012: 131), Foucault smatra iznimno bitnim ne samo za kršćanstvo nego za Zapad u cjelosti. Kršćanstvo, za razliku od, primjerice, budizma, ne razvija tehnike kojima je cilj ukinuti sebstvo (Foucault, 2012: 188), nego svojim procedurama fiksira individualnost; ono se bavi »iskušavanjem istine duše« (*la probation de la vérité de l'âme*; Foucault, 2012: 140), pri čemu duša postaje objektom spoznaje. Uspjeh u nametanju tog modela, koji se, kako smo vidjeli, u Foucaultovoj naraciji o povijesti seksualnosti kasnije sekularizira, bio je krajnje dalekosežan: »subjektiviranje zapadnog čovjeka u tom je pogledu kršćansko, a ne grčko-rimsko« (*La*

subjectivation de l'homme occidental, elle est chrétienne, elle n'est pas gréco-romaine, de ce point de vue-là; Foucault, 2012: 231).

Zašto je Foucaultova *Povijest seksualnosti* i danas važna? Nasuprot njezinu pozitivnom vrednovanju, moguća su, i bila su ponuđena, brojna maliciozna čitanja koja će u prvome svesku vidjeti povijesno proizvoljnu te analitički neupotrebljivu ili čak kontradiktornu fantaziju pankratizma, dok će se u potonjim svescima, u sasvim banalnoj interpretaciji, iščitati konotacije zagovaranja pedofilije koje se probija iz skromno kontekstualiziranog i selektivnog čitanja antičkih izvora, ili pak – da se u ovom žanru vratimo u prvi svezak – iz kontroverznih anegdota poput one o pastirskim užiticima i »prokislom mlijeku« (Foucault, 2013a: 29). S druge strane, moguć je i pristup entuzijastičnog političkog angažmana koji će knjigu vidjeti kao aktualni traktat protiv represije koji pogođeno govori o proizvoljnoj društvenoj konstrukciji seksualnih identiteta zajedno s njihovom povijesnom opresijom. U vrijeme kad društvo propituje legitimnost različitih oblika seksualnosti, njihova ispoljavanja i bračne formalizacije, knjiga će se činiti itekako dobrodošlom i poticajnom. Niz bi se mogao nastaviti dalje od ovih proizvoljnih karikatura, a različite upotrebe koje se odmiču od akademske hermeneutike djela, bez da su puka krivotvorenja, dobrodošle su i poticajne. Međutim, znakovito je da je Foucault, u jednom poznatom i često citiranom intervjuu, odbacio tvrdnju da on uopće govori o tome je li, primjerice, homoseksualnost društveno konstruirana ili biološki zadana. Rekao je da su to pitanja koja izlaze izvan područja njegove ekspertize i da, premda o tome ima privatno mišljenje kao što ga imaju i drugi, ne želi s njime »tezgariti« s pozicije autoriteta (Foucault, 1997: 142). U ovom kontekstu zanimljiva je i njegova izjava o ludilu: premda ono zadobiva različite oblike unutar različitih diskursa, fenomenološki gledano ne može se reći da ono ne postoji i da je u cijelosti prepušteno proizvoljnostima diskurzivne konstrukcije kojoj baš ništa ne prethodi (Harcourt, 2008: 2). Primijenjeno u okvirima povijesti seksualnosti, Foucaulta ne zanima etiologija određenih oblika seksualnosti (»rađa li se 'homoseksualac' ili se 'homoseksualcem' postaje?«), niti normativna rasprava o njima (»treba li dozvoliti neki tip odnosa s obzirom na određenu koncepciju *telosa* i normativni univerzum koji nam se nadaje«), nego njihovo mjesto u okviru rasprave o funkcioniranju moći i tehnikama sebstva. U tom smislu *Povijest seksualnosti* bez sumnje ne nudi simplificirane teze o društvenoj konstrukciji, kako se ponekad pogrešno čita, nego skeptično³ intoniranu, nijansiranu raspravu koja, prije svake partikularne upotrebe u identitetskim borbama, nudi oprezne argumente o seksualnosti kao ulogu u polju moći i kao području etičke konstitucije subjekta.

³ Vrijedi citirati Veynea koji je po tom pitanju bio sasvim u pravu, shvaćajući Foucaulta kao »skeptičnog mislioca«, kontra brojnih predrasuda i olakih etiketa koje se dijele u akademskim ratovima; prema Veyneu, Foucault »nije vjerovao doli u istinu činjenica, bezbrojnih povijesnih činjenica koje su popunjavale cijele stranice njegovih knjiga, a ne u istinu općih ideja« (Veyne, 2008: 9). Usp. i zanimljivu epistemološku usporedbu Foucaulta i filozofa Johna Searlea, koja Foucaulta određuje kao »prešutnog realista« (Prado, 2006).

Unatoč shematskoj urednosti prezentacije i njezinim retoričkim momentima, treba podsjetiti da Foucault ne inzistira na kategoričnosti i bezuvjetnom razvijanju »protivnih, simetričnih« hipoteza u odnosu na pitanja kojima otvara prvi svezak (Foucault, 2013a: 15), i da su njegove formulacije u druga dva sveska također umjerene. Oni nam, kao i druge Foucaultove studije, nude originalan interpretacijski uvid u druge povijesne svjetove dok nam cijela *Povijest seksualnosti* diskurse o seksualnosti i njihove kategorizacije osvještava kao povijesno varijabilne, ujedno pokazujući pojedincima njihove subjektivitete kao povijesno ograničene i barem donekle određene odnosima moći i kontingentnim diskurzivnim tvorevinama. Ona nas svojim povijesnim i teorijskim zahvatom ujedno poziva na oprez, približava nam strano ili ga barem uvjerljivo konstruira te nam tako nagovještuje mogućnost drukčijeg i novog. Zbog toga je i danas vrijedi čitati.

Što se tiče izdanja, ono je kvalitetno, premda bi beneficiralo od malo urednije korekture u pogledu razmaka i »razgodaka« poput crtica. Što se tiče prijevoda, on je čitljiv, dosljedan i na svoj način vjeran originalu. Dakle, dobili smo uglavnom kvalitetno i upotrebljivo izdanje koje u globalu zavrjeđuje prolaznu ocjenu. Međutim, bez namjere da omalovažavam vrijedne napore nakladnika i prevoditelja, moram osvrst zaključiti ukazujući na dva problema u prijevodu koje treba imati u vidu barem kada se izdanje koristi u akademske svrhe. U prvom je slučaju riječ o pomaku naglaska koji možda nije najsretniji: naime *he chresis aphrodision*, na francuskom *l'usage des plaisirs*, prevedeno je kao »upotreba zadovoljstava«. Premda je semantički aspekt »zadovoljstva« prisutan i premda Foucault antičku seksualnost zahvaća poprilično široko, kroz više iskustvenih žarišta, s obzirom na to da je ipak posrijedi »seksualnost«, možda bi riječ »užitak« koja ima snažnije seksualne konotacije bila prikladnija, pa bi u naslovu i kroz djelo dobili izazovniju sintagmu »upotreba užitaka« ili neku varijaciju na temu. Da ne bude nesporazuma, slično je i u francuskom, što može potvrditi najbanalniji priručni test upisivanja riječi *plaisir* u *Google*: revija slika koja će se ukazati korisniku servisa, neće svjedočiti samo o seksualiziranosti virtualne kulture ili navikama traženja prosječnog internauta, nego o konvencionalnome značenju riječi. U ovom slučaju engleski prijevod ne može biti vodič jer u njemu imamo ekvivalentnu riječ *pleasure* koja je jednako dvoznačna (recimo fraza *avec plaisir* se bez ostatka prevodi kao *with pleasure* i značenje nije nužno seksualno), ali njemački daje naznake pomaka prema »užitku« jer konvencionalan njemački prijevod *L'usage des plaisirs* glasi *Der Gebrauch der Lüste* što sadržava seksualnu, ako ne i pornografsku konotaciju.

Ako je prvo i problem semantičkog naglaska, te u osnovi nije presudno za razumijevanje djela, drugo je problem pojmovne preciznosti u prijevodu nosećeg pojma, te je kao takvo barem u perspektivi društvenih znanosti poput sociologije ili politologije ozbiljnije i opravdava nešto opširniji tretman. Posrijedi je odluka da se u *Povijesti seksualnosti* riječ *le pouvoir* prevede s »vlast«. Bez sumnje, ta se odluka pojavljuje i kao objektivan izraz problema prevođenja između dviju ne-

sumjerljivih tradicija gdje pojmovi moći, vlasti i autoriteta drukčije funkcioniraju u svakodnevnoj upotrebi, političkoj teoriji i političkoj filozofiji. U tom smislu, upozoravanje na propust ne treba shvatiti osobno, nego kao izraz želje da se započne rasprava o nečemu što je važno, barem u akademskim okvirima gdje preciznost izraza nije sasvim izgubila na vrijednosti. Naime, riječ je o tome da je francuski jezik dio tradicije društva koje ima, uvjetno rečeno, ciničan pogled na vlast što se povezuje s povijesnim, kulturnim i političkim razlikama u odnosu na druge tradicije poput one anglosaske (Hegy, 1974). U toj situaciji francuska riječ *pouvoir* doista se katkad može prevesti kao »vlast«, a katkad kao »moć« pri čemu treba imati u vidu da vlast upućuje na određenu stabilnost odnosa. Ona upućuje na hijerarhiju kao odnos nadređenosti i podređenosti, uglavnom posredovan pravom, običajima ili sličnom formalnom fiksacijom odnosa i, obično, na državni aparat (sve skupa po mogućnosti začinjeno s legitimnošću, koja nas vodi prema pojmu autoriteta) – dakle, na sve ono o čemu je pisao Weber u okviru razvijanja klasičnoga pojmovnog instrumentarija moderne političke sociologije. Moć je, s druge strane, širi sociološki i politološki pojam koji se povezuje s različitim teorijskim konceptualizacijama, ali načelno ne ovisi o formalnim strukturama vlasti te ima šire značenje i u svakodnevnom govoru.

Ta se ambivalentnost dobro može vidjeti i u Foucaultovim djelima. Pogledajmo njegovu prvu godinu predavanja na Collège de France posvećenu »volji za znanjem«, koja je rekonstruirana s pomoću bilješki i audiozapisa. Uzmimo tri primjera sa sata 24. veljače 1971. kad Foucault analizira političku ulogu monetarizacije ekonomskih odnosa. Govori o korintskom tiraninu Kipselu, o borbi za vlast i žezlu kao simbolu vlasti: frazemi i sintagmatski nizovi *une fois au pouvoir, c'est une lute pour et autour du pouvoir politique* i *le sceptre manifestait symboliquement le pouvoir dans une société* doista se mogu prevesti kao »jednom kad je došao na vlast«, »to je borba za i oko političke vlasti« i »žezlo je simbolički izražavalo vlast u društvu« (Foucault, 2011: 129, 133, 134).⁴ Međutim, u istoj seriji predavanja, na satu od 3. ožujka 1971., imamo navod koji nam govori *d'un pouvoir politique ayant la forme de l'État* (Foucault, 2011: 156), dakle o »političkoj moći koja ima oblik države« – što bi u određenom smislu i moglo proći kao vlast, no cijeli kontekst rasprave upućuje na znatno širi pojam koji odgovara hrvatskom »moć« (koja može i ne mora poprimiti oblik državnog aparata). Moglo bi se navesti niz ovakvih primjera koji upućuju da se kod Foucaulta ne samo u 1970-ima, ali ponajviše tada, *le pouvoir* može prevesti s »vlast«, ali da taj termin uglavnom treba prevoditi s »moć«, imajući u vidu naznačenu konceptualizaciju moći kao strateške situacije u društvu, immanentne diskursima, itd. – dakle, svega onoga što operira mimo nominalne političke vlasti, uključujući i biomoć kao složeno upravljanje populacijom u

⁴ U citiranom se izdanju Nietzscheova *Volja za moć* (*Der Wille zur Macht*) prevodi kao *La Volonté de puissance*, uz prilično upozorenje da se čuvamo čistog uma i sličnih pojmova (Foucault, 2011: 212).

miljeu aleatornog što također upućuje na tehnologije i odnose mimo političke vlasti u uobičajenom smislu koji Foucault pojmovno podriva.⁵

No zašto sve to pišem? Prevoditelj Foucaulta s iskustvom, Zlatko Wurzberg, doista prevodi *pouvoir* ponekad s »vlast«, a ponekad s »moć«. Po pravilu, ali ne uniformno, kad se *pouvoir* pojavljuje s određenim članom kao *le pouvoir*, pojavljuje se u prijevodu kao »vlast«, a kad se pojavljuje bez njega, tada postaje »moć«. To dovodi do nekih pogodjenih sintagmi. Recimo *savoir-pouvoir* prevodi s uobičajenim »znanje-moć« (Foucault, 2013a: 62), *tactiques de pouvoir qui sont immanentes à ce discours* su ispravno »taktik[e] moći koje su tom diskursu imanentne« (Foucault, 2013a: 63), a *l'hypothèse d'un pouvoir de répression* jest »hipoteza o represivnoj moći« (Foucault, 2013a: 64).⁶ No problem je u tome što je u gotovo cijelom prvom svesku *Povijesti seksualnosti pouvoir* bez obzira na član – s kojim se inače može povezati logika na liniji: »središnja moć u društvu, označena određenim članom, nije drugo doli politička vlast, dok bi neodređeni član sugerirao 'samo' jednu od više mogućih moći« – kontekstualno jasno »moć«, a Wurzberg prevodi s »vlast« što, po mom sudu, dovodi do nekih besmislenih sintagmi koje bi mogle zbuniti i nezahtjevnijega laičkog čitatelja. Recimo, kao prijevod *production de pouvoir* možemo u odgovarajućem padežu čitati »proizvodnja vlasti« (Foucault, 2013a: 16). Ili, ako to nije dovoljno dramatično, uzmimo rečenicu: *Le pouvoir qui prend en charge la sexualité, se met en devoir de frôler les corps ; il les caresse des yeux ; il en intensifie des régions ; il électrise des surfaces ; il dramatise des moments troubles*. Kao prijevod te poetski nadahnute rečenice o moći u kojoj gotovo možemo prepoznati slatke muke Von Trierove Nimfomanke, zajedno s redateljem blaženo nesvjesne kritike represivne hipoteze, glasi: »Vlast, koja tako preuzima brigu o seksualnosti, daje si u zadatak da dodiruje tijela; miluje ih očima; pojačava intenzitet njihovih zona; naelektrizirava površine; dramatiizira zbunjujuće trenutke« (Foucault, 2013a: 41). To je, čini mi se, previše za očekivati od bilo koje vlasti u gore naznačenom smislu, čak i kad otpišemo svu stilizaciju autorova jezika. Nadalje, iako znamo da je vlast modernih političkih formacija više-manje po definiciji legalno posredovana, čudnim čudom čitamo: »Zašto se tako olako prihvaća ta pravna koncepcija vlasti?« i »Bi li vlast bila prihvaćena da je u potpunosti cinična?« (Foucault, 2013a: 77), a umjesto uobičajene analitike moći za *analytique du pouvoir* čitamo »analitika vlasti« (Foucault, 2013a: 80). Čitamo, također, o »'lokalnim žarištima' vlasti-znanja« (Foucault, 2013a: 88) umjesto o »'lokalnim žarištima' moći-znanja« (iako je prethodno, može se vidjeti, slična sintagma prevedena ispravno). I, dakako, poznato mjesto: (...) *la représentation du*

⁵ U tom je smislu veoma instruktivan niz predavanja o »psihijatrijskoj moći« (a ne »psihijatrijskoj vlasti«) koji uvodno objašnjava Foucaultovo shvaćanje pojma moći kao operacije spleta sila na tijelu u smislu »mikrofizike moći«, pri čemu državna vlast konceptualno ne zahvaća kapilarne operacije moći koje analitički zanimaju Foucaulta (Foucault, 2003).

⁶ Francuski navodi su iz prvog izdanja (Foucault, 1976).

pouvoir est restée hantée par la monarchie. Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi. U ovom izdanju, ono glasi »[...] prikaz vlasti je ostao opsjednut monarhijom. U političkoj misli i analizi, kralju još nije odrubljena glava« (Foucault, 2013a: 79). Itd. A biomoć (*bio-pouvoir*) je dosljedno prevedena s »bio-vlast« (Foucault, 2013a: 123 i passim). Isto tako možemo pročitati »disciplinarna vlast« (Foucault, 2013a: 130) umjesto »disciplinarna moć« (*pouvoir disciplinaire*).

Nekad se prijevod na istoj stranici uhvati između dvije vatre, pa se isti pojam pretoči u jedan i u drugi izraz. Naime, nastavimo li čitati Foucaultove nadahnute opise djelovanja moći, naći ćemo se u nedoumici. Nešto dulji fragment koji vrijedi navesti na francuskome glasi: »*Le pouvoir* fonctionne comme un mécanisme d'appel, il attire, il extrait ces étrangetés sur lesquelles il veille. Le plaisir diffuse sur *le pouvoir* qui le traque ; *le pouvoir* ancre le plaisir qu'il vient de débusquer. L'examen médical, l'investigation psychiatrique, le rapport pédagogique, les contrôles familiaux peuvent bien avoir pour objectif global et apparent de dire non à toutes les sexualités errantes ou improductives ; de fait ils fonctionnent comme des mécanismes à double impulsion : plaisir et *pouvoir*. Plaisir d'exercer *un pouvoir* qui questionne, surveille, guette, épie, fouille, palpe, met au jour ; et de l'autre côté, plaisir qui s'allume d'avoir à échapper à ce *pouvoir*, à le fuir, à le tromper ou à le travestir. *Pouvoir* qui se laisse envahir par le plaisir qu'il pourchasse ; et en face de lui, *pouvoir* s'affirmant dans le plaisir de se montrer, de scandaliser, ou de résister.« Hrvatski prijevod donosi sljedeću konfuziju: »*Vlast* funkcionira kao mehanizam pozivanja, privlači, izvlači te neobičnosti nad kojima bdije. Zadovoljstvo se širi na *vlast* koja ga progoni; *vlast* ustaljuje zadovoljstvo što ga je upravo istjerala van. Liječnički pregled, psihološko istraživanje, pedagoški izvještaj, obiteljske kontrole kao sveobuhvatni i očvidni cilj doista mogu imati to da kažu ne svim lutajućim i neplodnim seksualnostima; a zapravo funkcioniraju kao mehanizmi s dvostrukim impulsom: to su zadovoljstvo i *moć*. Zadovoljstvo što imaju *moć* koja ispituje, nadgleda, vreba, uhodi, pretražuje, pipa, objelodanjuje; a s druge strane zadovoljstvo koje se raspaljuje time što mora izmaknuti toj *moći*, pobjeći od nje, prevariti je ili je izopačiti. *Moć* koja dopušta da je preplavi zadovoljstvo što ga progoni; i naspram njega, *moć* koja se potvrđuje u zadovoljstvu pokazivanja, sablažnjivanja ili opiranja« (Foucault, 2013a: 42).⁷

Da skratimo dugu priču, u svim je tim slučajevima ili najvećoj većini njih, po mom sudu, trebalo staviti »moć«, bez prevelikog petljanja, vodeći se značenjem pojma u kontekstu djela, a ne mehanikom jezika s obzirom na konvencionalne

⁷ Isticanja u obama fragmentima su moja. Kao što oni pokazuju, u ovoj raspravi ignoriram druge sporne naglaske i omaške u prijevodu kojih, uostalom, nisu lišena ni druga, domaća i strana izdanja ovoga istog teksta. Ionako riskiram valjanu optužbu za pedanteriju, a usto ne želim enigmatičarsko zadovoljstvo tipa »pronađi razlike« uskratiti kompetentnom čitatelju koji će značenjske pomake, bez previše truda, ionako samostalno pronaći.

distinkcije. Završno pitanje »za milijun kuna«, koje se postavlja u komparativnim okvirima, glasi: ako je Foucault doista mislio na »vlast«, kako to da u kontekstu povijesti seksualnosti standardni engleski prijevodi *pouvoir* prevode s *power*, a ne s, recimo, *government* ili *authority*, a njemački prijevodi s *Macht*, a ne s *Herrschaft*, *Regierung*, *Autorität* ili nekom srodnom riječi koja već može iskrsnuti u tom kontekstu? Ono, dakako, logički po sebi ne znači ništa, ali je visoko indikativno. (Analogno *bio-pouvoir* prevodi se s *biopower*, odnosno s *Bio-Macht*.)

Konačno, mislim da odabrano rješenje ipak nije dobro pogođeno; nije sasvim besmisleno, ali teorijski zavodi na krivi trag i, prema mom najboljem uvidu, u sukobu je s dosadašnjom praksom prevođenja Foucaulta. Objektivne poteškoće prevođenja nisu male. No da bi se one uspješno premostile, najbolje je kad se znanje obaju jezika, i prevođenog i onog na koji se prevodi, povežu s ekspertizom za područje. Potonja u ovom slučaju pripada društvenim znanostima utoliko ukoliko se one bave moći, vlasti i sličnim pojavama. Bila ta zakulisna psihologizacija pogođena ili ne, i dalje vrijedi preporučiti Kalanjev prijevod prvog sveska *Povijesti seksualnosti* u sklopu sada već dvije dekade starog izdanja *Znanje i moć* (Foucault, 1994) dok za druga dva sveska, o tehnikama sebstva, ova akademska prevoditeljska zavrzlama ionako nije previše bitna. Unatoč ovim prigovorima i svim nedostacima izdanja, još jednom na kraju valja pohvaliti cijeli projekt, napore prevoditelja i izdavača te pozvati na daljnje prevođenje Foucaulta na hrvatski. Uostalom, kako piše Foucault prije pivotnog mjesta studije: *Mais ce mot de 'pouvoir' risque d'induire plusieurs malentendus*. U hrvatskom izdanju *Povijesti seksualnosti* možemo pročitati: »Ali, ova riječ 'vlast' mogla bi navesti na nekoliko nesporazuma« (Foucault, 2013a: 83). Barem nam je ono, trideset godina po smrti autora i objavi njegova posljednjega potpisanog djela, pokazalo da je Foucault bio u pravu.

LITERATURA

- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1984). »Une esthétique de l'existence« (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15–16. 7. 1984., str. 11.
- Foucault, Michel (1994). *Znanje i moć* (ur. Hotimir Burger i Rade Kalanj). Zagreb: Globus.
- Foucault, Michel (1997 [1982–1983]). »Sexual Choice, Sexual Act«, u: Paul Rabinow (ur.). *Ethics: Subjectivity and Truth* (The Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984, v. 1). New York: The New Press, str. 141–156.
- Foucault, Michel (2003). *Le Pouvoir psychiatrique: Cours au Collège de France, 1973–1974*. Paris: Gallimard i Seuil.
- Foucault, Michel (2011). *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France, 1970–1971; suivi de Le Savoir d'Oedipe*. Paris: Gallimard i Seuil.
- Foucault, Michel (2012). *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France, 1979–1980*. Paris: Gallimard i Seuil.

- Foucault, Michel (2013a [1976]). *Povijest seksualnosti 1. Volja za znanjem*. Zagreb: Domino.
- Foucault, Michel (2013b [1984]). *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava*. Zagreb: Domino.
- Foucault, Michel (2013c [1984]). *Povijest seksualnosti 3. Briga o sebi*. Zagreb: Domino.
- Harcourt, Bernard E. (2008). »Supposons que la discipline et la sécurité n'existent pas: Rereading Foucault's Collège de France Lectures (with Paul Veyne)«, *University of Chicago Public Law and Legal Theory Working Papers*, No. 240.
- Hegy, Pierre (1974). »Words of Power: The Power of Words«, *Theory and Society*, 1 (3): 329–339. doi: 10.1007/BF00815492
- Prado, C. G. (2006). *Searle and Foucault on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veyne, Paul (2008). *Foucault: Sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel.