

UDK 17Foucault M.  
Primljeno: 3. 5. 2018.  
Prihvaćeno: 12. 9. 2018.  
Izvorni znanstveni rad

## MORALNI SUBJEKT BEZ (VANJSKIH) OGRANIČENJA U BRIZI O SEBI ETIČKI ELEMENTI U FILOZOFIJI MICHELA FOUCAULTA

Franjo MIJATOVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu  
Teologija u Rijeci – Područni studij  
Omladinska 14, 51 000 Rijeka  
fran\_mij@yahoo.com

### Sažetak

U ovom prilogu autor se bavi etičkim elementima u djelu Michela Foucaulta, koji po uzoru na antičke etičare i filozofiju proklamira etiku brige o sebi kao umijeće vođenja dobrog života. U Foucaultovoj etici briga o sebi kao etička zapovijed javlja se u obliku otpora prema svakom moralnom kodeksu i pravilima, prema svim oblicima čovjekova moralnog podjarmljivanja, prema bilo kojoj vrsti univerzalizacije društvenih normi. Stoga je cilj ovoga rada pokazati kako Foucaultova etika, premda je snažno naglašen element brige za vlastito moralno sebstvo, u konačnici ipak nije jednostavno individualistička ni narcistička. Etika brige o sebi ponajprije je odgovornost za samog sebe, za svoje vlastito sebstvo preko raznih moralnih praksi, odnosno logosa i parezije, pomoću kojih se usavršava i transformira čovjekovo biće. Michel Foucault nastoji prevladati tu isključivost između brige o sebi kao etičkog imperativa i altruizma, prema kojem je usmjerena sva današnja etika, aktualiziranjem parezije u svojem govoru i djelovanju. Fenomen brige o sebi nešto je prvotno jer brinući o vlastitoj moralnosti omogućuje se nelegalistički, autonomni i slobodni etički način postojanja i mogućnost odgovornosti za druge preko oblikovanja samoga sebe u *ispravni etički* subjekt.

*Ključne riječi:* Michel Foucault, briga o sebi, etika, parezija, transformacija, sebeoblikovanje.

### Uvod

Nedvojbena je utjecaj grčke filozofije, odnosno cjelokupne filozofijske tradicije na Foucaultova djela i na njega samoga. Stoga i njegova etička konfiguracija

moralnog subjekta participira na grčkim tekstovima i filozofima te u tom smislu reaktivacija grčke etike »nije ponavljanje, nego stvaranje nečeg novog«<sup>1</sup>.

Glavna preokupacija kod kasnog Foucaulta jest kriza moralnosti koja svoj izvor ima u moralnim legalizmima koji stvaraju neslobodne moralne subjekte podvrgavanjem čovjekova života, osobito njegove tjelesnosti, strogim moralnim pravilima. U sva tri sveska njegova djela *Povijest seksualnosti* proteže se ideja gubitka čovjekove slobode. Stoga, prema njegovu mišljenju, moramo tražiti novu etiku, budući da »ideja moralnosti kao poslušnosti kodeksu pravila sada nestaje, već je nestala. I ovom odsustvu morala korespondira, mora korespondirati, potraga za estetikom postojanja.«<sup>2</sup>

Foucaultova predavanja, objedinjena u djelu *Hermeneutika subjekta*,<sup>3</sup> inzistiraju na spiritualnosti, tj. transformaciji subjekta i tehnici sebstva, nastojeći artikulirati različite prakse utjelovljenog sebstva koje omogućuju etički subjekt. Stoga, Foucault uvodi etičko-estetski subjekt koji počiva na antičko-etičkoj tradiciji. Za antičke filozofe filozofija koja uključuje etičku i egzistencijalnu vrijednost u osnovi je način života i način postojanja. Kod antičkih filozofa briga za vlastiti moralni i tjelesni život poistovjećena je s filozofijskim i etičkim načinom života. Cilj takvog života jest moralna preobrazba *treniranjem* vlastite senzibilnosti, odnosno tjelesnog stanja, tj. aktualiziranjem određenog stila etičkog života. Prema Foucaultu antički filozofi prakticiranjem brige o sebi kao načina etičkog bivanja omogućili su fleksibilan i nelegalistički pojam etike koji se razlikuje od strogoga legalističkog pojma kršćanske moralnosti.<sup>4</sup>

U svakom slučaju ono što se može preliminarno reći o Foucaultovoj etici jest da ona proizlazi iz neuspjeha uspostavljanja novoga etičkog temelja kojemu je cilj oslobođenje samog subjekta od rigidnih moralnih pravila koja se više ne temelje ni na znanstvenom napretku ni na vjeri. Foucault odbacuje pasivno stvaranje etičkog subjekta koje ne daje pojedincu nikakvu slobodu u

<sup>1</sup> Timothy O' LEARY, *Foucault; The Art of Ethics*, London, 2002., 84. U svojem djelu *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava* Foucault još detaljnije pojašnjava svoj interes za grčku i rimsku filozofiju govoreći »da je s tekstovima grčke i rimske antike moguće steći dovoljnu bliskost: hoću reći bliskost koja, sukladno praksi koja je nedvojbeno temeljna zapadnoj filozofiji, omogućuje da se ujedno ispituje razlika koja nas drži na rastojanju od misli u kojoj prepoznajemo izvorište naše, i blizina koja ostaje unatoč te udaljenosti što je neprestano povećavamo«, Michel FOUCAULT, *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava*, Zagreb, 2013., 13.

<sup>2</sup> Michel FOUCAULT, *An Aesthetics of Existence*, u: Lawrence KRITZMAN (ur.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*, New York, 1988., 49.

<sup>3</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Hermeneutika subjekta. Predavanja na Collège de France (1981. – 1982.)*, Zagreb, 2017.

<sup>4</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava*, 22 i dalje.

odgovoru na moralne granice koje postavlja društvo. Oslobođenje od društvenih pravila i normi znači prije svega izlazak iz struktura poslušnosti i pokornosti moralnim pravilima kako bi pojedinac mogao razmišljati samostalno o svojim vlastitim postupcima te na taj način oblikovati samog sebe u moralnog subjekta (*sujet moral*). Foucaultov moralni subjekt je, prema tomu, usmjeren protiv svake disciplinirajuće moći, osobito protiv vladalačkog ugnjetavanja, što on prepoznaje u dosadašnjem moralu. Stoga, on ne namjerava kreirati nekakav novi moralni sistem, moralni kodeks iz kojeg bi proizlazila normativna ponašanja, nego je prije svega riječ o istraživanju praksi u kojima pojedinci mogu utjecati na sebe same, spoznavajući i oblikujući se u svojem djelovanju kao moralni subjekti.

Mjesto mudraca kod Foucaulta zauzima parezijast koji je u odnosu prema istinosnom karakteru rečenoga i izgovorenoga. Parezijastova izrečena i djelatno izvedena istina nije ni u kakvu ontologijskom odnosu prema jednoj izvornoj i od samog početka postojećoj istini kozmičke cjeline. Ontologijska komponenta parezijastova pojma istine usmjerena je na bitak parezijasta samoga. Govornik istine (parezijast) utjelovljuje zahtjev istine u svojem govoru i djelovanju. Na taj način Foucaultu polazi za rukom mogućnost sebeoblikovanja moralnog subjekta u jednom pozitivnom i slobodnom pojmu istine, pri čemu snažno kritizira apsolutni koncept istine, naglašavajući razliku spram epistemologijskog shvaćanja istine.

Stoga će se u nekoliko poglavlja ovog rada pokušati odgovoriti na postavljeno pitanje oblikovanja moralnog subjekta, poglavito, u brizi o sebi u etičkoj filozofiji Michela Foucaulta, analizirajući temeljne pojmove poput briga za druge, *epimeleia heautou*, *enkrateia*, *parezija*, *askeza* i druge.

## 1. Moralni subjekt

Prije analize moralnosti i etike kod Foucaulta najprije se treba osvrnuti kratko na sam pojam moralnog subjekta. Francuski izraz *sujet moral*, koji ćemo na hrvatski prevoditi izrazom *moralni subjekt* i u nastavku rada njime se služiti, ima dva značenja. S jedne strane *moral* se može prevesti kao etika, razumijevajući pod pojmom etika ćudoredno htijenje i djelovanje koje tematizira jedno metapodručje moralnog djelovanja i njegove mogućnosti utemeljenja. S druge strane riječ *moral* može se prevesti kao etički stav ili habitus. To je po našem mišljenju ono što Foucault podrazumijeva pod *sujet moral*.

Ono što je kod samog Foucaulta problematično u jezičnoj kovanici *sujet moral* (moralni subjekt) jest uporaba pojma subjekta, za što se može reći,

prema mišljenju Foucaultovih kritičara, kako je Foucault »žrtvovao spoznajni subjekt«<sup>5</sup>. Ne ulazeći detaljnije u samu problematiku Foucaultova razumijevanja subjekta, očito je kako su njegovi vlastiti stavovi u njegovim kasnijim radovima oprečni optužbama zanemarenosti subjekta. U prvom planu kada je riječ o moralnom subjektu jesu različiti oblici čovjekove subjektivizacije, odnosno, »postoje različiti načini kako se može postati subjektom«<sup>6</sup>. Foucaultovo pitanje ne glasi što je subjekt, nego koji kompleksi znanja, tehnologija, diskurzivnih poredaka i moći discipliniranja utječu na čovjeka i oblikuju njegovo sebstvo. Uz te oblikovne vrste pojavljuje se mogućnost sebeoblikovanja, odnosno razvijanje kritičkog odnosa prema principima, postupcima, kodeksu ponašanja i autoritetu.

U djelu *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava* Foucault naglašava kako moral obuhvaća dva elementa: kodeks ponašanja i oblik moralne subjektivizacije.<sup>7</sup> Ta dva elementa nikada nisu u potpunosti razdvojena, iako se mogu razviti u neovisnosti jedan od drugoga. Cilj kodificiranja prirode morala jest kontroliranje nečijeg ponašanja, osiguravajući da dotično ponašanje ne krši univerzalnu društvenu normu. Takva se verzija morala uvijek odnosi na »skup vrijednosti i djelatnih pravila predloženih pojedincima i skupinama posredstvom raznih aparata propisivanja, kao što mogu biti obitelj, obrazovne ustanove, crkve itd. [...] taj sustav propisivanja možemo nazvati 'moralnim kodeksom'«<sup>8</sup>. Pod kontrolom takvih moralnih kodeksa čovjek nema izbora, samo se pridržava pravila. Još radikalnije, kodificiranje prirode morala pretvara moral u neku vrstu poslušnosti pravilima ne kultivirajući etički život moralnim vježbama, o kojima ćemo nešto kasnije više reći.

Moral subjektivizacije ne bavi se pravilima koja moramo slušati, nego pitanjem koja se *vrsta* etičkog subjekta kreira interakcijom s različitim oblicima moralnog kodeksa. Drugim riječima moral subjektivizacije naglašava oblik odnosa sa samim sobom, uzimajući u obzir metode i tehnike kojima čo-

<sup>5</sup> Jürgen HABERMAS, *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*, Zagreb, 1988., 264. Također usp. Axel HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1985., 135; Rade KALANJ, Michel Foucault i problem moći, u: *Revija za sociologiju*, 24 (1993.) 1–2, 77–85.

<sup>6</sup> Martin SAAR, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main – New York, 2007., 268. Već u djelu *Moć i disciplina* Foucault se ne bavi subjektom kao supstancijom ili univerzalnim oblikom »koji kao neka vrsta pred-ležećeg (*hypokeimenon*) prethodi dotičnoj subjektivizaciji«, nego se subjekt promatra genealogijski kao oblikovan, podređen subjekt, kao učinak mnogostrukih praksi i tehnika. Usp. *Isto*, 268–270.

<sup>7</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava*, 29 i dalje.

<sup>8</sup> *Isto*, 29.

vjek čini samog sebe objektom moralnog znanja i prakse koje mu omogućuju transformaciju načina postojanja. Takvu relacijsku dimenziju moralne prakse Foucault naziva etikom. No, postavlja se sljedeće pitanje: Budući da su pravila, norme, tradicija još uvijek uključene u takve subjektivizacije, koja je onda razlika između moralnosti i etike kod Foucaulta? Naime, etika ostavlja prostor čovjekovu izboru: poslušati ili se oduprijeti, a moralu to ne uspijeva. »Postoje slučajevi da su ta pravila i vrijednosti vrlo izričito formulirana u neku koherentnu doktrinu i u nedvosmisleno učenje [...]. A pod 'moralom' razumijevamo također i zbiljsko ponašanje pojedinca u njegovu odnosu prema pravilima i vrijednostima koji su njima predloženi: tako se označava način na koji se oni više ili manje potpuno podčinjavaju nekom načelu ponašanja kojem se pokoravaju ili se opiru nekoj zabrani ili propisu; [način] na koji poštuju ili zanemaruju neki skup vrijednosti.«<sup>9</sup>

Etika je za Foucaulta daleko fleksibilniji oblik moralnosti koji ostavlja prostor i slobodu čovjekovu odlučivanju, prihvaćanju normi na autonoman način. Moralne norme su samo referentne točke etičnoj osobi. Postajanje etičkim naposljetku je određeno onim oblikom etičkog subjekta kojim se želi biti, a ne moralnim autoritetom. Pored toga etički oblik morala pretpostavlja čovjekove različite načine vladanja sobom. »S obzirom na neki kodeks radnji i za neki određeni tip radnji (koje se mogu odrediti prema njihovu stupnju sukladnosti ili odstupanja u odnosu na taj kodeks) postoje različiti načini moralnog 'ponašanja', različiti načini za djelujućeg pojedinca da postupa ne samo kao čimbenik nego i kao moralni subjekt te radnje.«<sup>10</sup> Budući da etika ne zahtijeva od djelatnika nerefleksivno prihvaćanje normi, ona može stvoriti različite vrste djelatnika ili subjekata unutar moralne tradicije jer se od čovjeka traži *probavljanje* i ponovno tumačenje normi s obzirom na konkretan život. Takvo slobodno pounutrašnjenje moralnih normi u vlastitom tjelesnom životu Foucault smatra istinskim etičkim vidom.

## 2. Estetiziranje moralnog subjekta

Prema Foucaultu antička etika promatra moralnost kao etičku subjektivizaciju. Zato on daje prednost antičkoj etici pred kršćanskom, jer je ona fleksibilna i nelegalistička i *poštuje* tjelesni život moralnog subjekta, za razliku od kršćanske etike koja je rigidna i nelegalistička te kao takva u prvi plan stavlja

<sup>9</sup> *Isto.*

<sup>10</sup> *Isto*, 30.

vladanje nad subjektom. Nadalje, antička etika ujedno daje čovjeku slobodu ostavljajući mu prostor za stvaranje vlastitoga etičkog identiteta, a kršćanska konstruira represivni moralni identitet potiskujući tjelesni život pojedinca. U antičkoj etici moral je usmjeren prema pravom ponašanju individuumu u odnosu na pravila i vrijednosti koje im se preporučuju.<sup>11</sup> Ukratko, antička etika dopušta subjektu njegovanje poželjnog karaktera.

Ono što impresionira Foucaulta u antičkom pojmu etike jest moralno djelovanje koje se tretira kao dragovoljno i intencionalno djelovanje kojim etički subjekti ne samo da sebi postavljaju pravila ponašanja nego se također pokušavaju transformirati, promijeniti same sebe u svojem jedinstvenom biću. Etički subjekt je onda ujedno i estetski subjekt. Foucault dodaje: »Moralna vrijednost, ujedno je i estetska vrijednost te istinosna vrijednost, budući da ćemo težnjom zadovoljenja istinskih potreba, poštivanjem istinske hijerarhije ljudskog bića i nikad ne zaboravljajući što smo istinski, svome ponašanju moći dati oblik kojim se stječe ime i zaslužuje pamćenje.«<sup>12</sup> Na taj način stilizacija sebe uključuje i upravljanje vlastitim željama i zadovoljstvima na odgovarajući način. S druge strane antička etika kao estetika postojanja nije samo estetski oblik života nego i realiziranje vrlina.

Stoga su kod Foucaulta vrline važan segment oblikovanja moralnog subjekta. Štoviše u vrlinama Foucault vidi utjelovljenje ljudske slobode i put koji pojedinac može poduzeti kako se njime ne bi vladalo. Primamljivo je tvrditi da je kasnija Foucaultova etika etika vrlina budući da postoje neke sličnosti između njegove etike s antičkom etikom vrlina.<sup>13</sup> Npr. obje gledaju na etičku forma-

<sup>11</sup> Usp. *Isto*, 23 i dalje. Također usp. Henrique PINTO, *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, London, 2003., 76–90.

<sup>12</sup> Michel FOUCAULT, *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava*, 94. Za Foucaulta kao i za antičke filozofe estetsko stiliziranje sebstva uključuje i upravljanje, na odgovarajući način, vlastitim željama i užitkom. Kombinacija etičkih i estetskih vrijednosti vodi estetskom oblikovanju subjekta. Foucault nije prvi koji rabi riječ *uobličavanje* kako bi obilježio antičku etiku. Zapravo on priznaje da je njegovo tumačenje nadahnuo Peterom Brownom, za kojeg misli da je prvi znanstvenik koji rabi pojam *uobličavanja* u obilježavanju antičke etike. Takvu (Brownovu) interpretaciju Foucault smatra vrlo važnom u stvaranju novog etičkog života ili poretka koji se može realizirati kao buntovni životni stil u aktualiziranju vlastite individualnosti. Usp. *Isto*, 13.

<sup>13</sup> Aristotel u *Nikomahovoj etici* jasno pokazuje kako je moralna vrлина rezultat svakodnevnih navika i prakse. Za Sokrata kao i za Aristotela vrлина se ne može promatrati kao apstraktno znanje ili neutjelovljena pravila koja bi se trebala slijediti. Naprotiv, krepostan subjekt je oblikovan samo različitim oblicima tjelesnih praksi. »Umna krepost ima uglavnom i začetak i porast po pouci, pa joj stoga treba iskustva i vremena; dočim čudoredna krepost nastaje po navičaju, od čega joj potječe i samo ime, nastalo malom izmjenom riječi običaj. Prema tome je bjelodano kako ni jedna od čudorednih kreposti ne nastaje u nama po naravi, jer se ni jedna od stvari koje su po naravi ne može preina-

ciju kao rezultat prakse. Međutim, to nije u potpunosti točno, premda Foucault neprestano naglašava oblikovanje čovjekova karaktera, ali u bitnoj suprotnosti prema poslušnosti zakonu ili postavljanju pravila.<sup>14</sup> Slično tvrdi Neil Levy, koji kaže da kasniji Foucault dijeli velik dio osnovnih motiva sa suvremenim etičarima vrlina, prije svega s Johnom McDowellom. Prema Levyju i Foucault i McDowell »nastoje zamijeniti ono što oni vide kao pogrešno inzistiranje na kodeksu s etikom usmjerenom na sebstvo. Štoviše oni pronalaze etiku sebstva u istom izvoru: etičkoj misli antike.«<sup>15</sup>

Iako Foucault i etičari vrlina potvrđuju važnost vježbanja kao načina kultiviranja života prožetog vrlinama, teško je dokazati da je Foucault etičar vrlina. Glavna razlika između Foucaulta i antičkih etičara vrlina, osobito one Aristotelove etike vrlina, sastoji se u činjenici da Foucault ne vjeruje u preegzistentnu narav, dok antički etičari vrlina smatraju kako ljudska bića imaju preegzistentnu moralnu narav koja treba biti otkrivena kultiviranjem čovjekova moralnog života. Upravo se zato Foucaultova etika ne može smatrati etikom vrlina, premda njegova etika ozbiljno uzima u obzir oblikovanje čovjekova karaktera.

### 3. Etički primat sebstva

Otkuda kod Foucaulta toliki interes, odnosno briga za sebe i zašto? On jednostavno kaže da bez moralnog kultiviranja vlastitog sebstva nije moguć nikakav etički dijalog među društvenim, političkim i inim bićima. Stoga inzistiranje na brizi o sebi postaje njegovim etičkim imperativom. Štoviše, briga o sebi mora imati prednost pred brigom za druge. Foucault tvrdi kako u klasičnim izvorima briga za druge upravo ovisi o brizi o sebi. »Briga o sebi je etičko prvenstvo, ukoliko je odnos prema sebstvu ontologijski primaran«, te nadodaje, »ako brinete za sebe kao što biste trebali, to jest ako znate što ontološki jeste,

---

čiti navadom. Dakle, kreposti ne nastaju u nama ni po naravi ni protiv naravi, nego smo mi po naravi načinjeni tako da ih primamo, dok se one usavršavaju navadom. Od svih stvari koje imamo po naravi prvo stječemo njihove mogućnosti, a poslije pokazujemo djelatnosti (kao što je bjelodano po sjetilima, jer sjetila ne stječemo time što često gledamo ili često slušamo, nego smo ih dapače imali prije nego smo ih upotrijebili, a nismo ih zadobili uporabom). Dočim kreposti stječemo prvo ih odjelovljujući, upravo kao i u ostalim umijećima. Jer što god treba učeći činiti to čineći učimo, kao što gradeći postajemo graditelji i citarajući citarači; isto tako, čineći pravedna djela postajemo pravedni, čineći umjerena umjereni i čineći hrabra djela hrabri«, ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, Zagreb, 1992., I, II, 1103a, 15–30.

<sup>14</sup> Usp. Stan VON HOFT *Understanding Virtue Ethics*, Chesham, 2006., 57.

<sup>15</sup> Neil LEVY, Foucault as Virtue Ethicist, u: *Foucault Studies*, 1 (2004.), 23.

ako znate što ste sposobni, [...] ako konačno znate da se ne biste trebali bojati smrti, dakle [...] ne možete zloupotrijebiti svoju moć nad drugima.«<sup>16</sup> Drugim riječima briga o sebi je vladanje drugima, neka vrsta *građanske* etike. U svakom slučaju, što će kasnije biti podrobnije izloženo, ne može se jednostavno poistovjetiti Foucaultovu brigu o sebi s individualizmom ili narcizmom, koji navodno ne vide kako briga o sebi može pripremiti za služenje ili ljubav prema drugima. Iako Grci naglašavaju brigu o sebi, oni ne negiraju druge u moralnom smislu, kao ni Foucault. Upravo suprotno, nebriga o vlastitom sebstvu vodi zanemarivanju brige za drugoga u svakom smislu.

Zato na početku *Hermeneutike subjekta* ponajprije stoji jedna historijska analiza gubitka brige o sebi, koja je u zapadnoj filozofijskoj misli pala u zaborav »bilo to u kršćanskoj formi obveze samoodricanja, bilo u 'modernoj' formi obveza prema drugima [...] Ova stroga pravila [...] mi smo ih ponovno udomaćili, transponirali, prenijeli u kontekst opće etike ne-egoizma.«<sup>17</sup> Zbog toga sveobuhvatnog načela ne-egoizma, ideja brige o sebi, živi u nama samima, »kao svojevrsan izazov i prkos, želja za etičkim raskidom, neka vrsta moralnog dendizma, potvrđivanje-izazov nedostižnog estetskog i individualnog stupnja«<sup>18</sup>.

No, što je to *epimeleia heautou* (»briga o samome sebi, činjenica da se bavimo sami sobom, zabrinuti smo za sebe«<sup>19</sup>), pojam koji prevladava u Foucaultovim predavanjima na Collège de France od 1981. do 1982. godine? Prije svega, briga o sebi bila je temeljni način života u antičko doba te je dugo vremena bila potisnuta, ne samo već navedenim kršćanskim sebeodricanjem nego daleko više pritiskom prevladavajućeg imperativa *gnōthi seauton*. Međutim, *spoznaj samog sebe* bio je samo jedan vid antičke prakse sadržane u daleko obuhvatnijem pojmu *epimeleia heautou*. Primarni cilj u antičko vrijeme, osobito u pitagoreizmu i platonizmu bio je povezan s pitanjem »koja je cijena koju moram platiti da bih mogao pristupiti istini?«<sup>20</sup> Pristup istini zahtijevao je daleko više praktičku preobrazbu negoli teorijsko znanje. Upravo Foucaultova interpretacija antičke filozofije pokazuje kako ne postoji nikakav epistemologijski pristup praktičkoj istini. Najbolji primjer jednoga takvog praktičkog ostvarenja istinitog govora i djelovanja jest Sokrat, koji svoju ulogu, u praksi *epimeleia heautou*, smatra svo-

<sup>16</sup> Michel FOUCAULT, *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*, u: Paul RABINOW (ur.), *Michel Foucault: Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954–1984*, I, New York, 1997, 288.

<sup>17</sup> Michel FOUCAULT, *Hermeneutika subjekta*, 23.

<sup>18</sup> *Isto*, 22.

<sup>19</sup> *Isto*, 14.

<sup>20</sup> *Isto*, 170.



jim temeljnim životnim pozivom tjeranja drugih ljudi na traženje istine u preobražavanju vlastitoga sebstva. U dijalogu između Alkibijada i Sokrata ističe se kako Alkibijad još nema sposobnost, odnosno tehniku dobrog upravljanja gradom državom. Alkibijad mora ispraviti svoje obrazovne nedostatke kako bi mogao promicati djelovanje koje je pravedno i razumno. Naime, Alkibijad ne zna što bi to činilo dobro upravljanje i također Alkibijad ne zna što to znači brinuti se o sebi. Sokrat mu ukratko odgovara da se »treba baviti svojom dušom« (*»psychês epimeleton«*).<sup>21</sup> Sokrat mu želi reći da će tek kada bude mogao upravljati svojom dušom ispravno i redovito biti sposoban upravljati gradom i čuvati njegove zakone i ustav te održati pravednu ravnotežu među građanima.<sup>22</sup> Stoga, generalizacija ideje brige o sebi, koja se između ostaloga sastoji u poznavanju svoje duše, nije bila u grčkoj kulturi samo obligacija. Ona je bila cjeloživotno učenje, neprestano educiranje samoga sebe s obzirom na životne nedaće.<sup>23</sup>

Sažeto, kao svojevrsan uvod u ostatak rada koji će se baviti pitanjem brige o sebi, kazujemo što je *epimeleia heautou*. To je: » – prvo, tema općeg stava, određenog načina promatranja stvari, ponašanja u svijetu, poduzimanja radnji, imanja odnosa s drugima. *Epimeleia heautou* je stav: prema sebi, prema drugima, prema svijetu. – drugo, *epimeleia heautou* je i određeni oblik pažnje, pogleda. Brinuti o samome sebi podrazumijeva obraćenje pogleda, njegovo prenošenje s izvanjskog na [...] 'unutrašnjost' [...] Briga o sebi podrazumijeva određeni način bdijenja nad onim što mislimo i što se događa u misli. Srodnost riječi *epimeleia s meletê*, što znači ujedno vježba i meditacija [...] – treće, pojam

<sup>21</sup> *Isto*, 56.

<sup>22</sup> Foucault neprestano u svojim djelima naglašava uzajamnost između brige o sebi i brige za druge, odnosno dobrobiti svih. »Briga o sebi, dakle, svoju nagradu i svoje jamstvo nalazi u spasenju države. Spašavamo sami sebe utoliko što spašavamo državu, i utoliko što smo državi omogućili da se spasi baveći se samom sobom«, *Isto*, 157. Također za Platona subjekt može otkriti svoje biće i znanje kroz praksu brige o sebi jer »baveći se sobom, prakticirajući 'katarzu sebstva' (nije platonovski, nego novoplatonovski naziv), duša otkriva ujedno ono što jest i ono što zna, ili bolje rečeno: ono što je oduvijek znala. I otkriva ujedno svoj bitak i svoje znanje. Otkriva ono što jest, i otkriva ono što je kontemplirala u obliku pamćenja. Na ovaj način, u tom činu pamćenja, ona se može vratiti na kontemplaciju istina koje omogućuju da se iznova utemelji poredak države, u svoj pravednosti«, *Isto*, 157–158. Dakle, briga o sebi nije apolitička, budući da ona *može* omogućiti ispravan građanski poredak.

<sup>23</sup> Za antičke Grke život je kušnja i obuka, život koji je povezan s fundamentalnom ali zagonetnom diskriminacijskom funkcijom razlikovanja dobrih od loših ljudi. Prema Seneki život kao kušnja je rezerviran za dobre ljude, tako da se oni mogu razlikovati od drugih ljudi, »dočim upravo ljudi koji nisu dobri (zli) ne samo da ne prolaze kroz kušnju, ili ne prepoznaju kušnju u životu, nego za njih ni život nije organiziran kao kušnja«, *Isto*, 374.

*epimeleia* ne označava samo taj opći stav ili oblik pažnje okrenut prema sebi. *Epimeleia* također uvijek označava određen broj radnji, koje sami ostvarujemo na sebi, radnji kojima preuzimamo odgovornost za sebe, kojima se mijenjamo, kojima se pročišćavamo, preoblikujemo i preobražavamo. I otuda cijeli niz postupaka, koji su u većini i vježbe što će opstati vrlo dugo [...] To su primjerice, tehnike meditacije; to su tehnike pamćenja prošlosti; to su tehnike ispita savjesti; to su tehnike provjere predodžbi kako se one prikazuju u duhu, itd.«<sup>24</sup>

### 3.1. *Vladanje sobom*

U središtu djela *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava* ponovno je proces sebeoblikovanja,<sup>25</sup> odnosno moralni rad na samome sebi i briga za svoju moralnu osobnost. Stoga Foucault polazi ponajprije od čovjekove tjelesnosti, tj. užitka ili zadovoljstava kako bi pokazao u čemu se sastoji proces tjelesnog sebeoblikovanja, ukazujući pritom i na čovjekovu moralnu komponentu. Jednako kao i Aristotel Foucault izričito ustrajava na tome da užitak kao i ono iz čega on proizlazi nije problem, već je važna mjera i neumjerenost, ovisnost i dominacija nad užiticima.<sup>26</sup>

Iz antičke filozofije Foucault uzima tri elementa pod kojima treba biti promatrana mjera u uporabi zadovoljstava. Ta tri elementa su: potreba, trenutak i status onoga koji djeluje.<sup>27</sup> Sva ta tri elementa pokazuju kako su oni

<sup>24</sup> *Isto*, 20–21. Zanimljivo je razmotriti mogućnost kako je odricanje od takvih kulturnih praksa na neki način povezano s opasnostima suvremene tehnologije. U mnogim svojim djelima o zatvoru, bolničkim azilima i psihijatriji Foucault primjećuje kako je čovjek postao objektom, poput svih drugih stvari koje se rabe u suvremenim industrijama, nekom vrstom dodatka tehničkom stroju. Foucault, poput Heideggera, ističe tehnološki opasnost za čovjeka koja je povezana s njegovim bitkom i *beskućništvom*.

<sup>25</sup> »Povijest seksualnosti je povijest tehnika sebstva, genealogija subjekta i modusa prema kojima se subjekt uspostavio u osvit zapadne kulture. Foucault je pokušao odgovoriti otkuda etička briga koja se, ovisno o trenutku, čini značajnijom ili manje značajnom od moralne pažnje koja se poklanja drugim područjima individualnog ili kolektivnog života«, Željko SENKOVIĆ, Foucault i teorija seksualnosti, u: *Metodički ogledi*, 22 (2015.) 2, 118.

<sup>26</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava*, 43–49. Briga oko užitaka promatra se i prosuđuje kvalitativno i kvantitativno. Kvantitativni aspekt usmjeren je na pravu mjeru u zadovoljenju užitka. Opasnost je višak, pretjerivanje, nepromišljenost, prečesto i u pogrešno vrijeme zadovoljenje užitka. Kod kvalitativnog aspekta riječ je o aktivnom određenju, predanosti užitku. Kako je to već Aristotel formulirao, ukoliko se čovjek odnosi prema užitku ropski, nastaje zadovoljenje tjelesnog užitka. Opsesivno zadovoljenje tjelesnih želja dovodi cjelokupni život u neravnotežu. S obzirom na opisanu opasnost neumjerenosti, Foucault zajedno s Aristotelom postavlja pitanje o valjanim smjernicama za korištenje zadovoljstava (*chrēsis aphrodisiōn*), odnosno kako naći ispravnu mjeru i put koji bi se mogli primijeniti na sebi. Usp. *Isto*, 57 i dalje.

<sup>27</sup> Usp. *Isto*, 58–65.

ovisni o osobi, odnosno kako ih određuje situacija i ne mogu biti poopćeni. Jer premda za korištenje zadovoljstava i moralno ponašanje općenito u jednom društvu postoje propisi, konvencije i običaji prema kojima se treba voditi, ipak ne postoje nikakvi definirani kodeksi, nikakav aparat propisa za ophođenje s užiticima ili za svaku životnu situaciju. Unatoč postojanju općih zakona, djelujuća osoba sama mora znati i odlučiti što pod određenim okolnostima treba učiniti ili propustiti, odnosno za koju se potrebu odlučiti, u kojem trenutku i pazeći na svoj položaj, tj. status u društvu.

Stav koji je nužan kako bi se *istrenirala* uporaba zadovoljstava jest *enkrateia*.<sup>28</sup> Pojam *enkrateia* označava kontinuirani proces koji individuum mora provesti na samome sebi prema savršenoj kreposti umjerenosti, *sōphrosunē*. Govoreći o *enkrateii*, Foucault navodi Aristotelove i Platonove tekstove u kojima se *enkrateia* opisuje kao borbeni stav koji se suprotstavlja užiticima i željama. »Vrlina *sōphrosunē* opisuje se prije kao jedno vrlo općenito stanje koje jamči da ćemo se ponašati 'ispravno prema bogovima i ljudima', to jest da nismo samo umjereni nego i pobožni i pravedni, kao i hrabri. Naprotiv, *enkrateia* se više odlikuje aktivnom formom samosvladavanja koja omogućuje da se opire ili da se bori, te osigura svoju prevlast na području žudnji i zadovoljstava.«<sup>29</sup> Za Foucaulta *enkrateia* nije rad usmjeren na zahtjeve bogova, države ili drugih ljudi, nego na zahtjeve koje individuum sam na sebe usmjerava. Zato je *enkrateia* asketsko samosvladavanje, tj. militantni stav prema samome sebi u izgrađivanju i provođenju svojega vlastitog željenog poretka.

Kako bi čovjek zagospodario nad samim sobom i dospio do kreposti *sōphrosunē* potrebna je vježba. Stoga se Foucault koristi, uvijek iznova, grčkim vokabularom, pojmovima *askēsis*<sup>30</sup> i *mathēsis*<sup>31</sup>, budući da samo znanje nije dovoljno za samovodstvo i konstituciju moralnog subjekta, a ni uvid u pravu mjeru užitka, već praktička vježba, askeza, koja je uvijek usmjerena na sebe čak i onda kada služi drugima kao nit vodilja. Iz konteksta kiničke i pitagorejske tradicije Foucault izvodi kao bitne oblike vježbanja askeze meditaciju, misaone pokušaje, istraživanje savjesti, kontroliranje misli itd. O kakvim je zapravo oblicima vježbanja riječ Foucault pokazuje, ponovno, na grčkim pojmovima *meletē* i *gumnazein*. »*Meletan* je vrlo blisko *gumnazein*... međutim, s nešto drukčijom konotacijom, drukčijim težištem, ako hoćete značenjskog polja, utoliko što *gumna-*

<sup>28</sup> Usp. *Isto*, 67 i dalje.

<sup>29</sup> *Isto*, 68.

<sup>30</sup> Usp. *Isto*, 77 i dalje.

<sup>31</sup> Usp. *Isto*, 75. Također usp. Michel FOUCAULT, *Vladanje sobom i drugima. Predavanja na Collège de France (1982. – 1983.)*, Zagreb, 2010., 176, 199, 222.

zein općenito označava više neku vrstu kušnje u 'stvarnosti', način suočavanja sa samom stvari, kao da se suočavamo s protivnikom [...] dočim je *meletan* prije neka misaona vježba, vježba u 'mišljenju' ali koja je, ponavljam, sasvim drukčija od onoga što mi podrazumijevamo pod meditacijom.«<sup>32</sup> Foucaultov simbiozni oblik vježbi u obliku *meletē* i *gumnazein* daje nasluti Epiktetov utjecaj kao i utjecaj Ignacija Loyolskog i njegovih meditativnih vježbi. Cilj Foucaultovih meditativnih vježbi, uvjetno rečeno, jest pretresanje vlastitih misli kako bi se loše moglo prevladati. Dobre misli moraju biti pozitivan impuls emocijama i djelovanju.

Kao primjer vladanja sobom Foucault se služi, ponajprije, u *Hermeneutici subjekta*, ali također u *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava* likovima Sokrata i Alkibijada. Sokrat je mudar čovjek čiji je zadatak pozivati ljude da se brinu za same sebe, svoju dušu radi vrlina. S jedne strane Sokrat slijedi božanski zahtjev, s druge strane on služi polis, jer učeći građane da se brinu za sebe, za svoj vlastiti imetak, uči ih odgovornosti i za polis. Sokrat daje do znanja Alkibijadu kako mladići moraju prvo naučiti sami sebe dobro voditi prije nego što postanu upravitelji polisa i voditelji njegovih stanovnika. Mladići ponajprije trebaju praktički pokazati da su vođeni dobrom i vrlinama ukoliko hoće u budućnosti vladati polisom. Polazeći od pitanja o ophođenju s požudama, proširuje se kut promatranja koji obuhvaća javno i privatno vođenje života. Uzme li se slika snage nasuprot požuda i želja, jasno se pokazuje kako čovjek treba biti gospodar ne samo svojih požuda nego gospodar svih životnih situacija. »Stav pojedinca prema samome sebi, način na koji on osigurava vlastitu slobodu u pogledu svojih žudnji, oblik vlasti što je ostvaruje nad samim sobom, tvorbeni su elementi sreće i ispravnog reda u državi.«<sup>33</sup>

### 3.2. Konstitucija moralnog subjekta

»[...] nije se moguće konstituirati kao moralni subjekt [...] a da se istovremeno ne konstituiramo kao subjekt spoznaje«<sup>34</sup>. Logos kao znanje o onome što je

<sup>32</sup> Michel FOUCAULT, *Hermeneutika subjekta*, 305. *Meletē* je više meditativna vježba koja izvorno potječe iz područja retorike koja je govorniku misaono služila u pripremanju njegove argumentacije. S druge strane kod stoika riječ *meletē* označavala je *praemeditatio malorum*; poteškoće života s kojima se pojedinac suočava imajući na umu budućnost koja mu se prikazuje kao najgora moguća. Na taj način čovjeku je omogućeno, pomoću meditacije da se pripremi i naoruža s obzirom na dolazeće događaje znajući da ta situacija nije realna. Dok je *meletē* jedna misaona vježba *gumnazein* je vježbanje u realnoj situaciji u kojoj djelatnik isprobava svoje djelovanje i uči do čega sve njegovo djelovanje može dovesti. Usp. *Isto*, 386–401.

<sup>33</sup> Michel FOUCAULT, *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstva*, 82.

<sup>34</sup> *Isto*, 88.

ispravno i dobro jedan je od preduvjeta u samoodređujućem djelovanju. Način ponašanja i način postojanja koji se ostvaruje askezom Foucault promatra kao aktivnu slobodu koja počiva na odnosu prema istini logosa. Odnos prema istini u knjizi *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstava* ima tri komponente.<sup>35</sup> Strukturalna komponenta opisuje logos u njegovu položaju i čovjeka vodi prema jednome suverenom i razboritom odnosu prema stvarima koje on želi i izbjegava. S Aristotelom Foucault opisuje i instrumentalnu stranu logosa, koja označava što, kako i kada se nešto treba činiti tako da čovjekove potrebe prema danom vremenu i pod odgovarajućim okolnostima vode njihovu ispunjenju. Treća komponenta logosa je Platonova, »u obliku ontološkog prepoznavanja samoga sebe«<sup>36</sup>, tj. nužnog spoznavanja samoga sebe usred logosa kako bi se ostvarile vrline i zagospodarilo svojim željama.

Međutim, ontologijska komponenta logosa dobiva kod Foucaulta drukčiji temelj. Uvođenjem parezije u predavanjima *Hermeneutika subjekta, Vladanje sobom i drugima, Hrabrost istine* Foucault opisuje istinu kao nešto uvijek *utemeljeno*. Parezijast kao govornik istine u određenoj mjeri je kriv pred istinom koja traži da bude utjelovljena u govoru i djelovanju. Ali prije svega treba imati na umu već spomenutu problematiku kako se Foucault ne bavi izričito poviješću pravila ponašanja i predstavljanjem vrijednosti koje bi se unutar povijesti antičke i kršćanske etike trebale artikulirati kao ispravno ili istinito. Riječ je o istraživanju prakse kojom pojedinci počinju obraćati pažnju na same sebe spoznavajući i oblikujući se kao etički subjekti u svojem djelovanju i svojem bitku.

U širem kontekstu, a posebno u raspravi s Aristotelom, istina o kojoj Foucault govori je praktička istina. Takva istina podrazumijeva mijenjanje moralnog subjekta, promjena koja je usmjerena na blaženstvo i temelj je morala. Upravo je takvo Aristotelovo područje praktičke filozofije *par excellence*. Savršenstvo i dovršenje dobrog života, kako je opisao Foucault, sastoji se u jednoj kritičkom stavu, nekoj vrsti refleksivne transformacijske prakse. Unutar neprestane prakse rada na sebi pojedinac mora subjektivizirati istinu.

<sup>35</sup> Usp. *Isto*, 88–89. »Načelo prema kojem bi se trebalo urediti tu aktivnost, 'način podčinjavanja', nije uređivalo neko univerzalno zakonodavstvo, određujući dopuštene i zabranjene čine; nego prije neka umješnost, vještina koja je propisivala modalitete upotrebe u funkciji raznih varijabli (potreba, trenutak, status). Rad što ga je pojedinac trebao ostvariti na sebi, nužna askeza, imala je oblik vođenja borbe i odnošenja pobjede ustanovljujući svoju prevlast nad sobstvom, prema modelu kućanske ili političke vlasti. Naposljetku, način bivanja do kojeg se dolazilo tim ovladavanjem sobom obilježavalo se kao aktivna sloboda, nerazdruživa od strukturalnog, instrumentalnog i ontološkog odnosa s istinom«, *Isto*, 93.

<sup>36</sup> *Isto*, 89.

Na tom putu istinskog diskursa bitna je dijaloška dimenzija između učenika i učitelja. Učitelj uči učenike da postanu moralni subjekti i prakticiraju vrlinu govora, dok učenik ima obično ulogu slušatelja i prakticiranja etike slušanja. Drugim riječima vrlina parezije je govornikova vrlina koja vodi govornika što i kako da kaže prema nekim posebnim pravilima, tehničkim postupcima i etičkim principima. Stoga u parezijastičkoj filozofiji mora postojati osobno vodstvo, pomoć ili podrška učitelja, majstora života, koji je vođenje života pretvorio u način života. Međutim, postizanje takvog majstorstva u vođenju života, a koje može drugima koristiti ili pomoći im u brizi oko sebe, nije glavni cilj, već samo dodatak. »Važna stvar u povijesti starog morala je igra između potrebe za nekim usmjerenjem čime učitelj ili otac upravlja dušom i ponašanjem drugih, i načela samostalnosti i suverenosti sebstva nad sobom koje je kruna tog truda i rada, one *askesis* s kojom sami vodimo brigu o sebi.«<sup>37</sup> Cilj i korist asketske filozofije je: »Potpuno ovladati sobom, svjedočiti to ovladavanje pred očima drugih, i tim svjedočenjem im pomagati, voditi ih, služiti kao primjer i uzor, samo su različiti vidovi jedne te iste suverenosti. Biti suveren nad sobom i biti koristan drugima, uživati u sebi i samo u sebi, a istovremeno drugima pružati pomoć koja im je potrebna u njihovim neprilikama, njihovim teškoćama, ili možebit njihovim nevoljama, u osnovi je jedna te ista stvar.«<sup>38</sup>

Foucault ističe kako u askezi nije riječ samo o podvrgavanju pravilima. Pravila su kao i postojeći oblici subjektivizacije etičkih načina ponašanja sastavni dio askeze, a konkretne vježbe već su dio ljudske prakse. Pojedinci takve prakse ne pronalaze uvijek iznova, niti ih samostalno određuju. U slobodnoj, samoodređujućoj djelatnosti samoga sebe sudjeluje samo jedan modus podvrgavanja i to na »način na koji pojedinac utvrđuje svoj odnos prema tom pravilu i prepoznaje se kao vezan obvezom da ga provodi«<sup>39</sup>. Pojedinac je sposoban u odnosu na svoje sebstvo izabrati materiju svojega etičkog ponašanja u vlastitom sebeoblikovanju.

Sposobnost refleksivnosti koja razgraničava puku poslušnost od jedne sebeodređujuće odluke u sebeoblikovanju Foucault označava kao sposobnost

<sup>37</sup> Michel FOUCAULT, *Hrabrost istine. Predavanja na Collège de France (1983. – 1984.)*, Zagreb, 2009., 118.

<sup>38</sup> *Isto*, 233.

<sup>39</sup> Michel FOUCAULT, *Povijest seksualnosti 2. Upotreba zadovoljstva*, 30. Takvo odlučivanje koje se tiče pojedinca Butler interpretira kao jedno ograničenje koje pojedincu otvara prostor protiv poslušnosti ili štovije ponad puke poslušnosti u oblikovanju moralnog subjekta. Usp. Judith BUTLER, *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue* (26. II. 2003.), u: <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/744/files/2012/03/butler-2002.pdf> (13. VI. 2017.), 19.

za kritiku. Tek kad je sebeoblikovanje u kritičkom smislu izvršeno, oblikuje se vrlina u onoj praksi kroz koju se sebstvo podvrgava i oblikuje samo sebe. Taj kritički stav kao jedna od vrlina pripada etici u aristotelovskom smislu. Takva etika ne slijedi objektivno formulirana pravila ili zakone jer Foucaultov pojedinac ne može postupati prema formuliranim istinama: »Vrlina nije samo način pridržavanja ili potvrđivanja unaprijed utvrđenih normi. Ona je radikalno kritički odnos prema tim normama, koje za Foucaulta ima oblik specifične stilizacije moralnosti.«<sup>40</sup>

### 3.3. Subjektiviziranje istine

Jedan od temeljnih pojmova čitave Foucaultove filozofije jest, već spomenuta, parezija.<sup>41</sup> Kod parezije je sva težina na parezijastu, odnosno na istini koja mora biti utjelovljena u govoru i djelovanju. Povezanost govornikove istine i njegova djelovanja pretpostavlja parezijastovu sposobnost utjecaja na postupke i načine postojanja njegova slušatelja. Zato govor i posredovanje istinskog logosa parezijasta mora biti vjerodostojan. Govor, ukoliko slijedi principe parezije, mora uključivati dva etička zahtjeva ili uvjeta. S jedne strane govornik se predstavlja sa svom otvorenošću, sa svim onim što vjeruje, što predstavlja, što smatra da je korisno i nužno, jednom riječju istinito.<sup>42</sup> Druga etička kvaliteta koja se traži od govornika jest usmjerenost na ono što on izriče. Njegov govor ne smije obilovati umjetnim, retoričkim sredstvima. Inače je takav govor prema kriterijima parezije prijetvoran. Govornik mora rečeno subjektivizirati.<sup>43</sup>

Parezijast jamči svojim životom i svojim djelovanjem za izgovoreno povezujući se otvorenim govornim činom s onom istinom koju izriče. Ugrožavanje prepoznavanja govora parezijasta i time njegova sebstva uvijek je dio parezije. Moguće je da govor nije uvjerljiv slušateljstvu. Moguće je također da slušatelji iz vlastitih interesa i strategijskih razloga otklanjaju prihvatiti ono izrečeno u govoru. U primjeru tiranina Dionizija Platon i Dion riskiraju svoje živote jer Dionizije ima moć nagraditi ili kazniti kritiku svoje vladavine.<sup>44</sup> U prenesenom smislu parezijast riskira svoju egzistenciju i onda kada istina o kojoj govori može biti odbijena ugrožavajući njegov *ethos*, njegov socijalni poredak, njegovo sebstvo. Takvim postupcima parezijastovo mjesto u društvu

<sup>40</sup> Judith BUTLER, *What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue*, 6.

<sup>41</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Vladanje sobom i drugima*, 43–50.

<sup>42</sup> *Isto*, 46.

<sup>43</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Hermeneutika subjekta*, 285–286.

<sup>44</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Vladanje sobom i drugima*, 50–72.

je na kocki. Zoran primjer je upravo navedeni tiranin Dionizije. »S pojmom parezija imamo, kako vidite, jedan pojam koji je na raskrižju obveze govorenja istinitog, postupaka i tehnika vladavine, i ustanovljenja odnosa sa sobom.«<sup>45</sup> »Istinit govor i pojava istinitoga govora u samom je korijenu vladavine. Ako se demokracijom može vladati, to je zato jer postoji istinit govor.«<sup>46</sup>

U predavanjima iz 1982./1983. godine naslovljenima *Vladanje sobom i drugima* Foucault pokazuje kako se parezija kao otvorena riječ odnosi na obvezu i mogućnost rada na vlastitom sebstvu. Također, u odnosu na druge parezijast se oblikuje kao moralni subjekt u svojem etičkom stavu i svojem etičkom bitku. Drugi imaju dvostruku ulogu u tom procesu. Oni oblikuju javnost, dakle one koje pojedinci svojim otvorenim mišljenjem u svojem govoru i u postupku samotransformacije afirmiraju i kritiziraju. Drugi u ulozi slušatelja pojedinca čine svjesnim njegova vlastita etičkog sebstva.<sup>47</sup> Stoga parezija ima zadatak artikuliranja istinitog mišljenja, odnosno usmjeravanja pozornosti na *ethos* pojedinca.

Foucault kao primjer parezijastičkog govora navodi Euripidovu tragediju Orest,<sup>48</sup> posebno naglašavajući četvrti govor. Upravo u tom četvrtom govoru,<sup>49</sup> prema Foucaultu, parezija dobiva svoju učinkovitost etičkom kvalitetom samog govornika, a ne lukavim odabirom riječi. Četvrti parezijast dokazuje hrabrost pojedinca vlastitom prosudbom pred javnošću, iako su izrečena već tri govora protiv njega. Usprkos tomu on brani Orestov čin. Četvrti govor stoji, dakle, u suprotnosti prema govoru i govorniku, koji mijenja svoje principe i argumentaciju ovisno o publici i situaciji, slijedeći prije mišljenje mnoštva i moćnika nego istinu. »[...] taj loši parezijast, koji je došao tko zna otkud, to što kaže on govori ne stoga jer predstavlja svoje mišljenje, ne stoga jer misli da je njegovo mišljenje istinito, ne stoga jer je dovoljno pametan da njegovo mišljenje stvarno odgovara istini i onome što je najbolje za državu. On će govoriti

<sup>45</sup> *Isto*, 46.

<sup>46</sup> *Isto*, 167. »[...] *parresia* ili javno govorenje istine u lice vladara u demokratskome poretku vladavine pokazuje se da je pitanje uloge intelektualca i njegove odgovornosti zapravo pitanje smisla egzistencije u modernome svijetu«, Žarko PAIĆ, *Parrésia vs. phronesis. Foucault i političko danas*, u: *Croatica*, 38 (2014.) 58, 294.

<sup>47</sup> Usp. Michel FOUCAULT, *Vladanje sobom i drugima*, 65. Parezijast je stoga obavezan reći ono što smatra istinitim i ispravnim. Parezijasti su ljudi koji se brinu za politiku, u onom antičkom smislu i zbog toga oni moraju govoriti istinu. Međutim, da bi parezija nastupila s jedne strane potrebna je *isegoria* (sloboda govora), a isto tako i pravo govora za sve građane. Usp. *Isto*, 137 i dalje.

<sup>48</sup> Usp. *Isto*, 152 i dalje.

<sup>49</sup> Riječ je o bezimenom govorniku koji uvjerava tzv. plemenite muškarce u publici, budući da njegova predočena argumentacija prije svega ne izaziva nikakve sumnje u iskrenu i vjerodostojnu brigu za pravdu.



samo zato, i onoliko koliko će to što kaže predstavljati najopćenitije mišljenje, mišljenje većine. Drukčije rečeno, umjesto da se utjecaj vrši prema svojestvenoj razlici istinitoga govora, loš upliv bilo koga postići će se njegovom suglasnošću s onim što bilo tko može reći i misliti.«<sup>50</sup> Prema tomu, loši parezijasti ne govore jer bi bili kvalificirani besprijeornim i mudrim načinom života (zagovarajući određene strategije djelovanja i ponašanja pred narodom), niti jer su dovoljno hrabri (zastupajući mišljenje za koje oni smatraju da je istinito i ispravno pred većinom). Loši parezijasti su opasnost *per se* za pareziju jer »nema demokracije bez istinitoga govora jer bi ona bez istinitoga govora propala; ali smrt istinitoga govora, mogućnost smrti istinitoga govora, mogućnost ušutkavanja istinitoga govora, upisana je u demokraciju«<sup>51</sup>.

### 3.4. Utjelovljena istina

U *Hermeneutici subjekta* Foucault tvrdi da se grčka etika ne bavi samo upravljanjem naših želja u stvaranju etičkog subjekta nego i kako misliti i govoriti kao etički subjekti. Stoga za Foucaulta Descartesov racionalni pristup istini *uništava* istinu zbog svojega podijeljenog razumijevanja sebstva i istine. Foucault smatra kako je racionalni pristup istini problematičan jer promatra istinu kao statički propozicijsko znanje koje jednostavno reducira subjekt na epistemološki subjekt.<sup>52</sup> Kartezijanski način istraživanja istine privilegira logičku kalkulaciju nad transformacijom sebstva. Pritom neutjelovljenje kartezijanskog pristupa istini ne zahtijeva transformaciju tijela dok traži istinu, a antički način mišljenja uključuje samotransformaciju, tj. zadobivanje pristupa istini svojim tjelesnim životom.

Prema tomu, kartezijanski pristup istini odgovara više filozofiji, dok se grčki pristup istini može identificirati sa spiritualnošću. Stoga filozofija pita:

<sup>50</sup> Michel FOUCAULT, *Vladanje sobom i drugima*, 166.

<sup>51</sup> *Isto*, 168 »[...] parezija je nužna praksa. A istovremeno je opasna ili, točnije, ona se izlaže opasnosti da bude ujedno nemoćna i opasna«, *Isto*, 175. Foucault je itekako svjestan činjenice nemogućnosti provođenja apsolutne istine. Međutim, daleko mu je važnija mogućnost protuargumenata, mogućnost kritike koju čini pojedinac. U predavanjima *Hrabrost istine* istražuje uvjete i akte pomoću kojih pojedinac pridaje važnost onima koji izražavaju istinu i čija je istina priznata. Time Foucault zastupa, još jednom, odbijanje provjerljivosti istine izvan parezijastičke sposobnosti za istinu.

<sup>52</sup> Slično se može promatrati i Lévinasova etika, koja na poseban način kritizira fenomenološki (Husserl) i ontološki pristup (Heidegger) Drugome. Usp. Josip OSLIĆ, *Drugi prije bitka. Lévinasova etička transformacija Husserlove i Heideggerove fenomenologije*, u: Josip OSLIĆ, *Izvor budućnosti: Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog iskustva*, Zagreb, 2002., 169–185.

»onaj oblik misli koji se pita, ne, naravno, o tome što je istinito, a što lažno, nego o tome zbog čega može postojati istinito i lažno i može li se ili ne odvojiti od istinitog i lažnog. Nazovimo 'filozofijom' oblik misli koji se pita što to subjektu omogućuje pristup istini, oblik misli koji pokušava odrediti uvjete i ograničenja subjektovog pristupa istini.«<sup>53</sup> Filozofija je metodologija koja omogućuje subjektu shvaćanje uvjeta postizanja istine. Suprotno tomu grčka je spiritualnost »istraživanje, praksa, iskustvo, kojima subjekt na samome sebi ostvaruje potrebne transformacije kako bi pristupio istini.«<sup>54</sup>

Prema tomu, spiritualnost se odnosi na skup istraživanja, praksi i iskustva koja uključuju pročišćavanja, asketske vježbe, odricanje, obraćanje i modifikaciju egzistencije. Te prakse uglavnom nisu namijenjene za stjecanje znanja, nego za sam subjektov bitak. Stoga, Foucault daje prednost spiritualnosti nad filozofijom budući da spiritualnost utjelovljuje istinu koja može duboko stupiti u dodir sa životom dok filozofija jednostavno proizvodi neutjelovljenu istinu i život. Dakako, Foucault nije protiv filozofije. On jednostavno vjeruje da je grčka spiritualnost daleko obuhvatnija od filozofije koja može potvrditi vrijednost prakse i spekulacije u filozofiranju. Ono što nedostaje filozofiji, osobito nakon grčkog razdoblja, jest nepovezanost između samooblikovanja i traženja istine. Posebno se to odnosi na kartezijanski pristup istini koji zaboravlja subjekt jer ga uzima samo kao instrument ili sredstvo pronalaženja istine. »[...] moderno doba povijesti istine počinje od trenutka kada je ono što omogućuje pristup istini sama spoznaja i samo ona. To jest: počevši od trenutka kada se od njega ne traži ništa drugo, a da njegovo biće subjekta međutim nije promijenjeno ili izmijenjeno, kada je filozof (ili učenjak, ili jednostavno netko tko traži istinu) sposoban, u samome sebi i samo svojim spoznajnim činovima, prepoznati istinu i imati pristup do nje«<sup>55</sup>.

Spiritualnost za drevne Grke ima tri dimenzije.<sup>56</sup> Prvo, ona zahtijeva da pristup istini ne može jednostavno počivati na statičko logičkoj strukturi subjekta postulirajući subjektovu nemogućnost pristupa istini. Odnosno istina nije dana subjektu jednostavnim činom znanja koji bi mogao biti pronađen i opravdan činjenicom jer je čovjek subjekt i jer posjeduje ovu ili onu strukturu subjektivnosti. Umjesto toga takav pristup istini zahtijeva čovjekovu promjenu, transformaciju i u određenoj mjeri postajanje drugim bićem. To je za Fou-

<sup>53</sup> Michel FOUCAULT, *Hermeneutika subjekta*, 24.

<sup>54</sup> *Isto*.

<sup>55</sup> *Isto*, 26.

<sup>56</sup> *Usp. Isto*, 15.

caulta najjednostavnija i ujedno najfundamentalnija formula kojom spiritualnost može biti definirana.

Drugo, za Foucaulta kao i za Grke pristup istini zahtijeva konverziju ili transformaciju subjekta povezanu s kretanjem erosa (ljubavi) ili nekom vrstom askeze. Eros i askeza su dva glavna oblika zapadne spiritualnosti u konceptualiziranju modaliteta pomoću kojih subjekt mora biti transformiran kako bi konačno postao sposoban za istinu. Traženje istine uključuje korelaciju između etike i prakse.

Budući da istina proizlazi iz prakse etike ljubavi, tj. ljubavi prema ljudima i sebi, istina u kasnijeg Foucaulta nije više teorijska istina, nego utjelovljena istina, istina života. U biti takva utjelovljena istina je popularni koncept u antičkoj grčkoj filozofiji, koja promatra filozofijsko mišljenje kao umijeće življenja, a ne kao apstraktnu spekulaciju o životu. Kao što Pierre Hadot kaže za antičke etičare (stoeke): »Filozofija se ne sastoji u nastavi apstraktne teorije, a još manje u egzegezi tekstova, nego u umijeću življenja, u konkretnom stavu, u određenom životnom stilu, što angažira cijelo postojanje. Filozofski čin ne leži samo u redu spoznaje, nego u redu 'sebstva' i bitka: to je napredak kojim bivamo više, što nas čini boljim. To je obraćenje koje izokreće sav život, koje mijenja bitak i onoga tko ga ostvaruje.«<sup>57</sup>

Konačno za spiritualnost istina nije ono što se daje subjektu kao nagradu za čin znanja, nego: »Istina je ono što prosvjetljuje subjekt; istina je ono što mu daje blaženstvo; istina je ono što mu daje spokoj duše. Ukratko, u istini i pristupu istini, postoji nešto što dovršava sam subjekt, što dovršava samo biće subjekta, ili ga preobražava [...] nikada neki spoznajni čin sam po sebi i za sebe ne bi mogao doći do pristupa istini da ga nije pripremila, pratila, udvostručila, dovršila izvjesna transformacija subjekta, ne pojedinca, nego samog subjekta u njegovom bitku subjekta.«<sup>58</sup> Istina kao etičko znanje može poslužiti subjektu kao blaženstvo do te mjere da njezin etički sadržaj stvara specifičan stil za subjekta preobražavanjem njegova bića. Istina nije samo znanje. Ona je više ili manje mudrost i vrlina života, *pripremljena*, *ostvarena*, *udvostručena* i *dovršena* određenom transformacijom subjekta. Štoviše, ono što se stekne u transformaciji nije više teorijsko znanje, nego etičko znanje o životu. Ako istina za Foucaulta može kultivirati vrlinu za subjekta ili dati blaženstvo subjektu preko tjelesne transformacije, onda se može pitati o kakvoj je vrlini ili blaženstvu riječ u slučaju transformacije subjekta.

<sup>57</sup> Pierre HADOT, *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Zagreb, 2013., 16–17.

<sup>58</sup> Michel FOUCAULT, *Hermeneutika subjekta*, 25.

Grčka praksa ne vezuje samo subjekt za istinu nego on postaje subjektom izricanja istinskog diskursa; etičkim subjektom koji može iskreno govoriti. Ipak sve prakse ne mogu učiniti osobu etičkim subjektom koji se usuđuju govoriti istinu. »Usvojiti istinu, postati subjekt iskazivanja istinitog govora: mislim da je to sama srž ove filozofske askeze.«<sup>59</sup> Etika govorenja istine je parezija, tj. moralna kvaliteta ili vrlina koja se odnosi na čin govorenja svega (iskrenost, otvoreno srce, običan govor, slobodan govor). Riječ je o istini govornika, odnosno nije riječ o tome što se smatra istinom, nego o tome što se zna da je istina. Parezija je istina koja proizlazi iz tjelesnog, a ne iz teorijskog znanja. Ona je plod čovjekova iskustva. Stuart Murray kaže da je parezija »neposrednost prema istini koja se izražava i osjeća kroz tjelesno znanje, stavljajući svoje tijelo na prvu crtu, riskirajući život i tijelo, riskirajući reputaciju [...] Stoga može biti rečeno da je to dokaz autentičnosti parezijasta. Foucault nam govori da njegova hrabrost – nije samo stvar srca – nego srca kao metonima za životnu snagu čitavog tijela.«<sup>60</sup> Parezija je etika diskursa koja zahtijeva integritet i predanost vlastitom životnom iskustvu jer ne može se govoriti istinski bez iskrenog reflektiranja vlastitog života.

Upravo na temelju Platonovih dijaloga *Lahet* i *Alkibijad* Foucault započinje *Hrabrost istine* jednom kratkom usporedbom filozofijske prakse kao spoznaje ontologijske prirode sebstva kako ju je zastupao Platonov Sokrat i prakse sebstva koja počiva na ispitivanju aktivnog života što su provodili kinici. Kod Foucaulta glavna razlika između ontologijske prirode sebstva i kiničkog sebstva sastoji se u platonovsko-sokratovskom promatranju spoznaje svojeg sebstva. Moguće je istinski ispravno odlučivanje jer »s istinom imamo određeni odnos, koji je ontološki utemeljen u prirodi duše«<sup>61</sup>. Kinička praksa sebstva je prije svega ispitivanje i pregled aktivnog života, onog života što ga kinik živi.

Posebnost kinizma prije svega temelji se na stjecanju i opstanku praktičkog stava, koji se doduše bazira na jedinstvenim temeljnim principima, pri čemu se ipak očituje kinička indiferentnost u sistematskom razvijanju i utemeljivanju principa. Glavno pitanje na koje, prema Foucaultu, treba odgovoriti s obzirom na kinizam glasi: Koji način života je nužan i moguć kada istina, kojom je utemeljen naš način života, više nije potrebna? Kako se može i kako treba živjeti u jednoj životno svjetskoj situaciji u kojoj na pitanje o istini o ispravnom i dobrom životu nije više moguć jedan odgovor nego mnogi. Foucault

<sup>59</sup> Isto, 286.

<sup>60</sup> Stuart J. MURRAY, *Post-Textual Ethics: Foucault's Rhetorical Will* (26. X. 2005.) u: [https://modernrhetoric.files.wordpress.com/2010/11/murray\\_posttestual.pdf](https://modernrhetoric.files.wordpress.com/2010/11/murray_posttestual.pdf) (19. VIII. 2017).

<sup>61</sup> Michel FOUCAULT, *Hrabrost istine*, 81.

zaključuje: »Na tom Zapadu, koji je iznašao mnogo različitih istina i oblikovao tako brojna umijeća postojanja, kinizam nas neprestano podsjeća na to da je vrlo malo istine neophodno onome koji uistinu želi živjeti i da je vrlo malo života potrebno kada uistinu držimo do istine.«<sup>62</sup>

U svojim tekstovima Foucault posvećuje posebnu pažnju činjenici da kinici poput Demonaksa, Kratesa i Diogena nikada nisu prestali govoriti istinu, tj. bez oklijevanja su govorili ono što misle i što smatraju istinitim. Osim toga nema nikakva odstupanja između njihovih riječi i djela, njihova načina života, budući da je kinička istina u djelima identična njihovu načinu života. Kinici eksponiraju svoj život. Oni žive bez ikakve mogućnosti povlačenja na privatnu imovinu ili u vlastitu kuću jer žive na ulici svoj život do u najmanji detalj. Upravo u takvom načinu življenja »kinizam se javlja kao univerzalno filozofije, ono što je univerzalno u njoj, a nesumnjivo i njezina banalnost«<sup>63</sup>. Kinički oblik života je prema tomu način života u kojem se »'izlaže' [...] svoj život. To jest, pokazuje ga se i riskira ga se. Riskira ga se pokazivanjem [...] Izlaže se svoj život, ne svojim govorima, nego samim svojim životom.«<sup>64</sup>

#### 4. Kritičke opaske

Foucaulta kritičari optužuju za proslavu individualizma, ljubavi prema sebi, odnosno dendizma, posebno kada govori o brizi za sebe i sebstvu. Oni tvrde da on potpuno ignorira ili odbacuje bilo kakvu etiku drugoga koju promoviraju suvremene postmoderne etike. Barry Smart misli kako bi Foucaultova etika brige o sebi mogla *umanjiti i potkopati* odgovornost za druge. »Dojam koji se pojavljuje iz Foucaultova rada je samokonstitucija ili samostilizacija kao relativno osamljeni ili izolirani proces. Gdje je njezin interakcijski kontekst? Gdje se manifestira interes u socijalnoj interakciji između sebe i drugih? Pruža li pristup samoformaciji ili sebestilizaciji, koja se pojavljuje kao zanemarivanje socijalne interakcije, čvrste osnove za kultiviranje moderne etike egzistencije?«<sup>65</sup> Lois McNay mu zamjera nedostatak intersubjektivne dimenzije na kojoj posebno ustrajava suvremeni feminizam. »Središnji problem Foucaultova pojma estetike postojanja jest taj da privilegira nedijalektičke i odvojene teorije sebstva [...] njegovo privilegiranje izoliranog sebstva u ideji estetike postojanja sukobljava

<sup>62</sup> *Isto*, 166.

<sup>63</sup> *Isto*, 176.

<sup>64</sup> *Isto*, 202.

<sup>65</sup> Barry SMART, Foucault, Lévinas and the Subject of Responsibility, u: Jeremy MOSS (ur.), *The Later Foucault: Politics and Philosophy*, London, 1998., 80.

se s nedavnim feminističkim pokušajima razumijevanja daleko potpunije intersubjektivne dimenzije socijalnih odnosa«<sup>66</sup>.

S druge strane, Foucault tvrdi kako briga o sebi nije kultiviranje kulture narcizma, kao što vjeruju neki njegovi kritičari. Zapravo prema njegovu mišljenju riječ je o pravilnom prakticiranju vlastitog ponašanja u postajanju etičkim subjektom. Foucault je svjestan činjenice iskrivljivanja brige o sebi u zapadnoj kulturi i pokušava ponovno artikulirati etičku narav u suprotstavljanju egoizmu, koji je uvijek povezan s brigom o sebi. On kaže kako briga o sebi danas izgleda: »Ili kao svojevrsni izazov i prkos, želja za etičkim raskidom, neka vrsta moralnog dendizma, potvrđivanje-izazov nedostižnog estetskog i individualnog stupnja. Ili pak našim ušima zvuče kao ponešto melankoličan i tužan izraz povlačenja pojedinca, koji nije u stanju u svojim očima, u svojim rukama, za sebe, zadržati kolektivni moral (moral u državi, na primjer), i koji se, suočen s raspadom tog kolektivnog morala, odsada mora baviti samo sobom.«<sup>67</sup> Dakle, briga o sebi nije samoljublje ili narcizam, nego aktualizacija i kultiviranje vrline samokontrole. Riječ je o izgrađivanju umjerenog subjekta. Stoga je praksa brige o sebi koja uključuje učenje kontroliranja vlastitih moći i želja važna za oblikovanje etičkog subjekta jer može pomoći kultivirati vrlinu umjerenosti čovjekova upravljanja drugima. Za Foucaulta izvorno značenje brige o sebi nije konzervativna apolitička etika koja odvraća subjekt od uključivanja u bilo kakav javni posao. Naprotiv, grčki pojam brige o sebi govori o upravljanju drugima različitim utjelovljenim moralnim praksama. »[...] briga o sebi je etička u sebi, ali ona podrazumijeva složene odnose s drugima, ukoliko je ovaj etos slobode kao način brige za druge. Zato je to važno za slobodnog čovjeka koji upravlja sobom, kao što bi trebao biti slobodan upravljati ženom, svojom djecom, svojim kućanstvom. To je također umijeće upravljanja.«<sup>68</sup>

Treba li Foucaultova briga o sebi nužno voditi brizi o drugome ako je riječ o egoističnom mentalitetu subjekta? Doista, ono što Foucault odbacuje je samo univerzalizirani i legalistički oblik morala koji negira posebnosti i slobode etičkog subjekta. Za Foucaulta etika je *ethos*. To je način postojanja i način ponašanja, nikako pravilo života. Riječ je o pitanju dobrog života za određenu osobu koja živi u određenoj kulturi ili društvu. On ne objašnjava zašto briga o

<sup>66</sup> Lois McNAY, *Foucault and Feminism*, Boston, 1992., 165.

<sup>67</sup> Michel FOUCAULT, *Hermeneutika subjekta*, 22. »[...] pitanje o djelovanju jest pitanje smisla prakse same ljudske egzistencije [...] Ne čudi nipošto što se pitanje slobode na ishodu modernosti pojavljuje kao temeljno pitanje tehnologije sebstva«, Žarko PAIĆ, *Parrésia vs. phronesis*. Foucault i političko danas, 305.

<sup>68</sup> Michel FOUCAULT, *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*, 287.

sebi mora voditi brizi za druge, ali kaže da ako se ne možemo pobrinuti sami za sebe ispravno, mogli bismo s drugima postupati nasilno. Za Foucaulta subjektova odgovornost prema drugima nije beskonačna, iako subjekt ima obvezu brinuti se o drugima. Budući da Foucaultova etika ne može adekvatno objasniti etičku motivaciju subjekta, njegova etika se ne može osloboditi sljedećih pitanja: Što čini čovjeka da postane istinski odgovoran subjekt prema drugima? Zašto mora čovjekova briga o sebi voditi brizi za druge? Koja je etička motivacija čovjekove brige za druge? Kao što Smart s pravom tvrdi: »Upravo odsutnost ikakvog razmatranja odnosa i odgovornosti za drugoga čini Foucaultovu referencu stvaranja samih sebe i autonomiju personalne etike moralno problematičnom?«<sup>69</sup>

Pierre Hadot optužuje Foucaultovu interpretaciju grčke etike za reduiranje u dendi-etiku, koja negira važnost otkrivanja logosa, odnosno mudrosti svijeta. Hadot kaže: »M. Foucault predlaže suviše čisto estetsko kultiviranje sebe, to jest, plašim se, novi oblik dendizma u verziji kraja XX. stoljeća. Ali, ovo bi se trebalo proučiti mnogo pažljivije nego što ja mogu učiniti. Što se mene tiče, čvrsto vjerujem, možda naivno, u mogućnost da moderni čovjek živi, ne mudrost (stari, većina njih, nisu vjerovali u tu mogućnost) nego, uvijek krhku, vježbu mudrosti...«<sup>70</sup> Prema Hadotovu tumačenju Foucaultovoj interpretaciji grčke misli nedostaje dostatno prihvaćanje i razumijevanje racionalne tradicije grčke misli koja uključuje »napor u prakticiranju objektivnosti prosudbe, napor da živi pravedno [...] napor da se spozna naša situacija kao dio svemira«<sup>71</sup>. Drugim riječima, etika ranog Foucaulta nema epistemologijsku dimenziju i dimenziju istine. Ali Hadotova kritika ne uzima u obzir kasnija Foucaultova istraživanja koja se tiču etike vrlina. U biti Hadot dijeli pogrešku i drugih Foucaultovih kritičara kao što su O' Leary i McNay, koji promatraju Foucaultovu etiku samo kao estetičku ili kao »panestetički dendizam«<sup>72</sup>

Charles Taylor s druge strane optužuje Foucaulta za neonietzscheanski pristup vrijednostima ljudskog bića. Spomenuti autor smatra kako Foucault promatra ljudske odnose kao dominacije te reducira etičke i spiritualne vrijednosti na represivne vrijednosti. »[...] u djelima kasnog M. Foucaulta [...] visoki etički i spiritualni ideali isprepliću se s isključenjem i odnosima dominacije«<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Barry SMART, *Foucault, Lévinas and the Subject of Responsibility*, 88.

<sup>70</sup> Pierre HADOT, *Duhovne vježbe i antička filozofija*, 245.

<sup>71</sup> Isto.

<sup>72</sup> Usp. Lois McNAY, *Foucault and Feminism*, 157; Timothy O'LEARY, *Foucault. The Art of Ethics*, 58.

<sup>73</sup> Charles TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, 1989., 518.

Drugim riječima, Foucaultova genealogijska kritika nasilne represije tijela samo je dio njegove etičke brige o tijelu, a ne cijeli njegov etički projekt. Inspiriran drevnom grčkom brigom o sebi kasni Foucault niti odbacuje etičke vrijednosti niti tretira sve ljudske odnose kao dominacije. Naprotiv, on ozbiljno shvaća drevnu grčku etiku kao onu koja na etički život gleda kao dnevnu tjelesnu vježbu, promatrajući tjelesne prakse kao inspiracije suvremenim ljudima u rekonstruiranju utjelovljene prakse kao odgovora na etičku krizu koju donosi modernost.

### Zaključak

Iako se Foucault smatra obično antimoralnim društvenim konstruktivistom i antiesencijalistom, on ipak afirmira etičku formaciju koja omogućuje etičkom životu kultiviranje na slobodan i neprisilan način. Foucault nije jednostavno ni hedonist budući da u svojim kasnijim djelima kritizira prekomjerno služenje željama i užiticima. Osim toga, Foucault nije ni genealog jer potvrđuje utjelovljenu istinu spajanjem tjelesne transformacije s traženjem istine.

Foucaultova je namjera bila *izvući* etičko ponašanje iz struktura propisanih kodeksa i pokornosti. S obzirom na to da autoritet religije i metafizike što se tiče moralnih kriterija djelovanja i vođenja smislenog načina života u društvu *više mnogo ne vrijedi* i budući da je državna intervencija sve glasnija u praćenju privatnog života, Foucaultovo aktivno ostvarenje kritičke misli pomoću istine nudi jednu mogućnost ne toliko da se vlada, koliko jednu samoodređujuću odgovornost u moralnom ponašanju čovjeka.

Permanentni ispit moralnog djelovanja i ponašanja slijedi iz *ethosa* koji treba razumjeti kao rad na samome sebi, kao mogućnost davanja odgovora vremenu i sistemu mišljenja u kojem se živi. Takav parezijastički stav Foucault ne razumije elitistički, nego kao mogućnosti i apel svakom pojedincu da istupi iz struktura pokornosti i iskoristi slobodu davanja novog oblika svojem životu. Parezija kod Foucaulta zahtijeva etičku supstanciju, odnosno rad na sebi koji treba naše sebstvo transformirati i usavršiti.

Foucault zasigurno ne poziva na direktno imitiranje kinika i vođenje života na ulici. U njegovu prikazu kinici su primjeri bez normativne teorije, teorije koja ipak ukazuje na logos i uporabljuje jezik kao sredstvo; elementi koji bi mogli voditi zajedničkom djelovanju i vrijednostima. U kiničkom načinu života Foucault primjećuje primjer integriteta parezijastičkog čina; integriteta kao obilježja korištenja slobode i preuzimanja odgovornosti za vlastito vođenje života kao pozicioniranja, i još više uspostavu vlastitog sebstva i društva u



kojem bi se željelo živjeti. Ipak, prikazom podvrgnutog pokoravanja kod Foucaulta postaje jasno da je proces individualne konstitucije moralnog subjekta kao *ethosa* uvijek unutar jednog društva i unutar društveno-kulturalno oblikovanog sistema mišljenja i da se pitanje pojedinca u jednom sustavu mišljenja mora raspraviti kako bi on mogao uopće biti samopraktički djelatan.

Za Foucaulta individuum koji samog sebe oblikuje u moralnog subjekta obitava u jednom sistemu mišljenja koji se ne sastoji od općega nadređenog uvijek istinskog stajališta. Njegov individuum se odlučuje i ponaša na temelju logosa. Međutim logos ne znači apsolutnu istinu, nego odgovara na konkretnu i životnu situaciju individuuma. Za sadržaj istine unutar sistema mišljenja vrijedi pravilo kako je istina uvjet mogućnosti jednog diskursa, ali ona je sama isto tako diskurs i ima također povijest jer se u svako vrijeme reducira na ono što u društvu vrijedi kao istina.

Na koncu, treba li jedan etički pristup biti utemeljen apsolutnom istinom, koji nema samo značenje za izvanmoralna pitanja, već želi istaknuti svoju temeljnu strukturu *za* i *protiv* etičkih i neetičkih načina ponašanja? U svakom slučaju ostaje mogućnost kritike sustava mišljenja koji kod Foucaulta ne samo da postoji, nego on zahtijeva kritiku kao kritičko mišljenje, javnu artikulaciju i aktivnu provedbu. Foucaultova etika nije filozofija utemeljenja etičke prakse na istini, nego razvijanje kritičkog stava prema samome sebi i sadašnjosti kako bi se razmotrili oblici poslušnosti, kako bi se moglo diskutirati i raspravljati, kako bi se ostvarile mogućnosti osobnog mišljenja i uspostave načina ponašanja i življenja koji bi mogli vrijediti kao primjer drukčije konstitucije moralnog subjekta.

**Summary**

**THE MORAL SUBJECT WITHOUT (ANY EXTERNAL) LIMITATION IN  
CARE OF THE SELF**  
*ETHICAL ELEMENTS IN THE PHILOSOPHY OF MICHEL FOUCAULT*

**Franjo MIJATOVIĆ**

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb  
Theology in Rijeka – Dislocated Studies  
Omladinska 14, HR – 51 000 Rijeka  
fran\_mij@yahoo.com

*In this paper, the author deals with the ethical elements of the work of M. Foucault. Following the antique ethicists and philosophy, Foucault proclaims the ethics of care of the self as an art of leading a good life. In Foucault's ethics, care of the self as an ethical imperative appears in the form of resistance to any moral code or rule, to all forms of human moral slavery, and to any type of universalisation of social norms. Therefore, the aim of this article is to show how Foucault's ethics, although strongly emphasising the element of concern for personal moral self, ultimately is not simply individualistic or narcissistic. The ethics of care of the self is primarily a responsibility for the self, for one's own selfhood by way of various moral practices, i.e. logos and parrhesia through which the human being is perfected and transformed. M. Foucault seeks to overcome this exclusivity between care of the self, as an ethical imperative, and altruism to which all current ethics is directed, by actualising parrhesia in his discourse and action. The phenomenon of care of the self is primary, because worrying about one's own morality enables a spurious, autonomous, and free ethical manner of existence and the possibility of taking responsibility for others by forming oneself into a proper ethical subject.*

**Keywords:** *Foucault, care of the self, ethics, parrhesia, transformation, self-formation.*