
Écrasez Foucault?

KREŠIMIR PETKOVIĆ

Fakultet političkih znanosti, Sveučilište u Zagrebu

David Šporer, **Konformizam radikalne misli: Kritički historijat metodoloških i političkih pozicija Michela Foucaulta**, Disput, Zagreb, 2023., 356 str.

Knjiga *Konformizam radikalne misli* Davida Šporera, izvanrednog profesora na Katedri za opću povijest književnosti Filozofskog fakulteta u Zagrebu, podnaslovljena je *Kritički historijat metodoloških i političkih pozicija Michela Foucaulta*. Podnaslov upućuje na temeljnu ideju Šporerova filološki minucioznoga i polemički intoniranoga istraživačkog projekta, naime ponuditi kontekstualnu kritičku analizu djela francuskog filozofa Michela Foucaulta. Knjiga, po uzoru na Bourdieuovo dvojno čitanje Heideggera, nudi seciranje Foucaultovih djela u kontekstu teorijskih, društvenih i političkih – riječju, povijesnih – kretanja u Francuskoj i šire na Zapadu.

Knjiga se, uz uvod i epilog, sastoji od sedam poglavlja koja nakon kritike “francuske teorije” i Derride prate faze Foucaultova stvaralaštva, a njima treba pridodati popis od oko 230 jedinica citirane literature te kazala pojmova i imena. Veoma grubo govoreći, u biografskom dijelu dvojnog čitanja autor se oslanja na usporedbu triju biografija, Eribonove, Maceyjeve i Millerove – potonju ponajviše afirmativno interpretacijski navodi – što knjigu u tom aspektu čini nekom vrstom metabiografije. S druge strane, u kritici Foucaultovih djela Šporer se služi čitanjem samog Foucaulta – knjiga, predavanja, eseja i intervjua – i izbora iz sekundarne literature o Foucaultu. Autoru pritom, uz neke kasnije uratke poput Mandosiove knjižice pomaže i rana Merquiorova ikonoklastička studija Foucaulta, no njezino geslo koje samog Nietzschea koristi protiv Foucaulta nije spojivo sa Šporerovim čitanjem Nietzschea. Naime uz samog Foucaulta i Derridu, meta kritike u konačnici jest sam Nietzsche od kojega u knjizi od sekundarnih meta kritike gore prolazi tek Heideg-

ger. U interpretacijskom aspektu Šporer se pak uz Descobesovu povijest novije francuske filozofije, Dosseovu povijest strukturalizma i Wolinovu knjigu o francuskim intelektualcima i naslijeđu 1960-ih ponajviše oslanja na marksističke autore: uz klasika Lukácsa, Ahmada i Rehmana, to je ponajprije Ellen Meiksins Wood čija ocjena obično ima funkciju konačnog pravorijeka. U pogledu pak povijesno-sociološke i političko-ekonomske kontekstualizacije autor se u tkanju svoje naracije oslanja uglavnom na Sassoonovih *Sto godina socijalizma* i Harveyjevu *Kratku povijest neoliberalizma*, uz poneku Hobsbawmovu glosu.

Nasuprot Foucaultovoj reputaciji općenito “neuhvatljivog objekta” i filozofa sklonoga transgresivnom “mišljenju izvana”, Šporer dvojnim čitanjem nastoji pokazati da Foucault nije nikakav radikal, već neka vrsta pozerskog konformista koji pažljivo slijedi društvene trendove, ponekad ih i anticipirajući. Njegova su djela zanatski sporna, a pokušaj traženja koherencije u njegovu opusu osuđen je na propast. Štoviše, Foucault kao autor nije vrijedan povjerenja. U uvodu Šporer usporedno reflektira o trima spomenutim biografijama te svoj pothvat opravdava time što su u slučaju Foucaulta, kojega smješta među pop-filozofe, “ideološka, društveno-povijesna i biografska apscisa i analitičko-stručna ordinata ... usko povezane i međusobno uvjetovane do nerazmršivosti” (17). Metoda je tako opravdana predmetom, a njegova obilježja su poprilično merkurijalna: Foucaultova djela krasi “prilagodljivost rakursa”, on nije bio “ničiji”, nego ustvari “svačiji” (35), njegove samorefleksije prati “minhauzenovski optimizam sjećanja” (21). Iza “siromaštva Foucaultove pozicije” (34) i njegovih prizemnih motiva – imamo naime posla “s liscem koji se lukavo pridružio poststrukturalističkom taboru u naletu antihegelovskog patricida” (24) – ipak se idejno-povijesno gledano krije prepoznatljiva zvjerka. Foucault je naime “jedan od derivata nietzscheovsko-heideggerovske mješavine konzervativizma i radikalizma” (36).

Ton prvome poglavlju, *Struktura, igra i francuska teorija*, daje epigraf Meiksins Wood i Ahmadova ocjena: postmodernisti su lažni radikali, sofisti 20. stoljeća, koji prodaju intelektualnu robu u kapitalističkom sustavu (43-44). Posvećeno je kritici Derride kao neobičnoga Heideggerova epigona koji je, u Šporerovu čitanju, svoju filozofiju oblikovao oko razmjerno banalnog paradoksa da je centar neke strukture ujedno dio te strukture i izvan nje. Derrida je važan jer njime počinje izvoz francuskoga postmodernizma u SAD: nastupom na konferenciji u Baltimoreu 1966. inauguriran je kao jedan od budućih “prvosvećenika ‘postmoderne teorije’” (63). Derrida je dekonstrukciju “skovao krparenjem na temelju Heideggerovih naznaka” (48) te je, slično učitelju, “okultnost njegove proze bila sumnjivo bliska opsjenarskoj nadrifilozofiji” (51). Ishod cijeloga Derridinog eksperimenta kojim je nastojao ono što Heideggeru nije pošlo za rukom, naime izaći iz okcidentalne metafizike, nije nimalo impresivan: Heideggerova kuća bitka odmijenjena je “derridaovsko-

poststrukturalističkom tamnicom jezika” (61), a Derrida na kraju priče nije “ništa drugo doli francuska travestija Heideggera” (65).

U drugom poglavlju, *Strukturalistička kontroverza*, Šporer se preusmjerava na glavni predmet svoga bavljenja, a to je Foucault – za početak u 1960-ima, kada je strukturalizam bio teorijska moda. Glavni dio poglavlja posvećen je uobičajenom toposu knjiga o Foucaultu od Millerove pa do Eldenovih knjiga, a to je prožvakana polemika Derride i Foucaulta po pitanju čitanja Descartesa koja dobiva razmjerno opširan prikaz i tumačenje (92-98). Problemi koji prate Foucaulta od trnovite obrane njegove disertacije – također opće mjesto Foucaultovih biografija koje Šporer uspoređuje i po ovom pitanju – zacrtani su već u ovoj fazi. Što se odnosi Foucaulta i strukturalizma tiče, Šporer skeptično odustaje od kategoričkog zaključka jer “nema te intelektualne arheologije koja bi mogla presjeći čvor ambivalencije i dati definitivan odgovor na pitanje što je Foucaultu točno bio strukturalizam” (101).

Treće poglavlje, *Živo blato strukturalne arheologije*, donosi sustavnije kritičko tumačenje *Riječi i stvari* (113-121) jer je posrijedi knjiga kojom je Foucault postao zvijezda, svojevrsni “fetiš strukturalističkih 1960-ih” (117), no glavna meta poglavlja je Foucaultov naknadni pokušaj formaliziranja metodologije iz 1960-ih, *Arheologija znanja*, pisana prilikom njegova egzila u Tunisu. Foucaultovoj je argumentaciji u toj knjizi pripisan pokušaj da bude “deduktivno i matematički rigorozna” (134), no ona se umjesto toga razvija u neku vrstu nereda koji se “dodavanjem stalno novog i naizgled preciznijeg alata samo još više uvećavao” (134). Foucault je stoga, po neuspjehu u tome “metodološkom prijelaznom roku”, odlučio pribjeći “evakuaciji metodološkim trećim putem nietzscheovskog relativizma” (136). Prema Šporeru, temeljni problem arheologije “nije ... samo u tome što Foucault ide obrnutim putem, od konkretnih analiza prema metodičkim premisama kojima naknadno osmišljava i sređuje svoje prethodne radove” (130), nego je ona nemoguć projekt između strukturalizma i ničeanstva.

Politička dramatika četvrtog poglavlja, *Nietzsche, Marx, Foucault* jest Foucaultov prelazak na genealogiju. U skladu s dvojnim čitanjem, arheologija nije napuštena samo kao navodna slijepa ulica internih kontradikcija, nego joj je, “nakon pariškog maja ’68. koji je za posljedicu imao politizaciju i radikalizaciju čitave intelektualne scene” (153), ponajprije presudila njezina nedovoljna političnost. U ovom poglavlju dobivamo čitanje *Poretka diskursa*, Foucaultova inauguralnog predavanja na Collège de France, čiji sadržaj Šporer također povezuje s “derridaovskom demontažom metafizike” (158). Foucault, na kraju procesa započetog krajem 1960-ih, iz teorijskog ormara izlazi kao potpuni ničeoac koji se “radije priklanja lagodi aleatornosti hazardne ‘igre’ perspektivističke relativizacije istine kao iluzije za koju je zaboravljeno da je iluzija” (160). Nietzsche i njegov epigon Foucault nude tek “lice radikalne misli iza čijeg se antihumanizma i relativizma nazire prikriveni ideološki

konformizam proizašao iz radikalnog konzervativizma” (161), dok je Nietzscheov mračni sljednik Heidegger prošao još gore. Njegov filozofijski projekt u osnovi i nije nego slabo prikriveni rasizam, s obzirom na to da “[i]dejna purifikacija ... iz ontologije treba odstraniti korov judeo-kršćanske metafizike kao stranog tijela koje stoji između čistoće arhajskih Grka i suvremenih Nijemaca” (162).

U petom poglavlju, *Mao, Marx i Coca-Cola*, Šporer nastoji pokazati da Foucault nije bio posebno originalan ni u svojim radovima iz prve polovice 1970-ih, odnosno da je i u njima “Foucaultova analiza mnogo više plod svojeg doba” (182) nego što bi posrijedi bio kakav “progresivni metodološko-biografski kontinuitet” (172) vođen internim razlozima. U ovom poglavlju nudi čitanje *Nadzora i kazne* i njezine kritičke recepcije, čemu dodaje i kontekstualno tumačenje poznate Foucaultove rasprave s maoistima (182-193), te čitanje prvog sveska *Povijesti seksualnosti*. Sam uvod *Nadzora i kazne* Šporer shvaća kao “isticanje kontrasta dviju – premda ne rabi više taj izraz – ‘epistema’ moći” (183), a o političkom učinku knjige zaključuje da njezina “nietzscheovska crta ... otupljuje sukob društvenih skupina poput klasa” (186). Još jednom je oštrica progresivne borbe kontaminirana dubljim reakcionarnim uzorima – implicirani “okvir batailleovsko-nietzscheovskog etosa koji zaziva prošlost ratobornog pračovjeka koji nije mekani mediokritet” (192) politički je neupotrebljiv i u konačnici nemoćan. Polemika s povjesničarima u vezi s tom knjigom još jednom je profilirala Foucaultov “literarni sindrom” koji dovodi do toga da “elegancija vlastitog tumačenja Foucaulta odvuče u to da se odmetne od fakata” (189). No u nekoj vrsti čitatelju prepoznatljive, mogli bismo reći, šporerovske antiteze u kritici Foucaulta – koja otklanja tobože manja zla, svejedno ih nabrajajući, da bi došla do onoga najvećeg – gradacija je sljedeća: nije problem niti “hipokrizija cenzora”, niti “nekonzistentnost i neumjerenost literarnog sindroma”, pa niti “utjecanje truizmima”, već su Foucaultove “genealoške relativizacije” toliko ambivalentne da su omogućavale da kaže ono što nije rekao i da isto tako ne kaže ono što je doista rekao” (190). Razgovor s maoistima, slično kao i rasprava s Chomskim, u kojoj Foucault suprotstavlja mehanizme okrutne i retributivne narodne pravde formi suda koja je buržoaska i birokratska, također ispada neupotrebljivim “nadilaženjem radikalizacijom” (191-192).

Volja za znanjem, prvi svezak *Povijesti seksualnosti*, u opširnome kontekstualnom tumačenju prolazi još i gore od *Nadzora i kazne* (194-210). Ona je “uvjerljiv primjer metodološko-tematske konfuzije i improvizacija u skladu s pojedinim ključnim riječima epohe” (194). U pogledu same analitike moći Šporer se poziva na Walzerovu kritiku: iz primjene Foucaultova pristupa pitanju moći kao ponajviše “retorike i poze” u najboljem slučaju proizlazi nacrt za lokalni otpor, a u najgorim slučajima nekoherencija, jer je decentrirana moć svugdje, “što zapravo znači da nije nigdje” (201), pa Foucault ispada “moralni ... i politički anarhist” (203). Bau-

drillardovu intervenciju protiv Foucaulta Šporer ocjenjuje vrijednom jer “nije došla iz nekog suprotnog ideološkog i intelektualnog tabora”, nego od još jednog možda i goreg postmodernističkog sumnjivca koji se uspio prodati u SAD-u, a u čijem stilu nalazi sličnosti s Foucaultovim (203). Kontekstualno gledajući, Foucaultova se teorijska transpozicija odvija u povijesnom kontekstu “pobjede koju je Coca-Cola odnosila nad Marxom” (205). Novi pariški konsenzus borbe za ljudska prava, koji Šporer prenosi navodom iz Dewsova teksta o Foucaultu i *La Nouvelle Philosophie* (206), mogao je prihvatiti ideje o disperziranoj moći po modelu “Derrida + Orwell” (210) kao naručene za postrevolucionarnu pacifikaciju. A da je sve to tek slabo uvijena malograđanština, Šporer će poantirati navodeći Fieldsov tekst o francuskom maoizmu (207) i nezaobilaznu Meiksins Wood za koju je postmarksizam samo zaustavljanje u boksu prema protumarksizmu (209). Poglavlje se zaključuje epizodom u Iranu. Šporer Foucaultovu ocjenu revolucionarnih kretanja neće otpisati kao pogrešku koja proizlazi samo iz toga što je neuhvatljivi i neodgovorni objekt “Foucault ispisivao svoje žurnalističke utiske iz Irana” za *Corriere della Sera* (213). Iranska revolucija nasuprot Foucaultovim tlapnjama, Šporer će nas podsjetiti, nije “najmoderniji oblik revolta” i izraz političke duhovnosti koju smo nažalost izgubili na Zapadu, nego u vizuri prosvjetiteljstva izraz “posthistorijske melankolije i antimodernističke nostalgije” (213).

Šesto poglavlje, *Od moći bez kralja do države pod nadzorom tržišta – unutrašnji pristup*, donosi autorov obračun s Foucaultovom koncepcijom governmentalnosti (*gouvernementalité*). S obzirom na to da je “politička ontologija Michela Foucaulta” u osnovi “mimikrija” (219), dvojno čitanje podrazumijeva operaciju na oba fronta, tekstualnom i kontekstualnom. Maoističko zazivanje sukoba jezikom rata i borbeni radikalizam prve polovice 1970-ih zamijenili su u drugoj polovici 1970-ih ljudska prava, podrška “novim filozofima”, Solidarnosti, izbjeglicama i suradnja s Kouchnerom, a taj pomak u kojemu je “anarhoidni maoistički ‘spontanizam’ odmijenilo ruho ‘ljudskih prava’, Foucaultov skok iz ‘ljevičarenja u ljudskopravaštvo’” valja objasniti naznačenim općim “konvertitstvom pariške scene” (218). U tekstualnom aspektu Šporer se bavi Foucaultovim predavanjima na Collège de France: ključni motivi kritike Foucaultova tematiziranja governmentalnosti kao “nove racionalnosti političke vladavine, nove ‘političke tehnologije’” (229) jesu metodološki pomak – “sloj analize, kojim se Foucault nekada detaljno bavio, sada više uopće nije niti spomenut, čak ni kao problem, nego se Foucault bez ikakvih nedoumica jednoznačno bavi sadržajem” (229) – te predmetni pomak u kojemu se politički i metodologijski odrubljena glava kralja vraća, odnosno “nekad izbacivana na velika vrata, država se potihno vratila kroz prozor” (231). S ciklusom predavanja *Rođenje biopolitike* Šporer također nije nimalo impresioniran te se ona uklapaju u opći obrazac u kojemu “Foucault mijenja tematski fokus, termine i definicije, ulazi

u dugačke digresije koje završavaju bez zaključka” (246). U političkom smislu Foucault je, zaključuje ovo poglavlje, bio zbunjeni i neosvijesteni propagator “ideologema jedne doktrine” koju nije propitivao, naime neoliberalizma (250).

U sedmom poglavlju, *Neoliberalizam s ljudskim licem? – izvanjski pristup*, tema je kritika neoliberalizma. Šporer povremeno upada i u prezentističku lamentaciju o “neoliberalnoj vulgati” koja predstavlja državu kao “leglo uhljeba” (260), a knjiga poprima tonove polemike s neoliberalizmom kao takvim. Foucault se u taj neoliberalni perfekt i prezent, za koji su “paradigmatske suvremene ‘osude svih totalitarizama’” (285), uklapa kao eksponent “trijumfa libidinalne politike nad političkom ekonomijom” (279), pri čemu će mu reputacija “SM filozofa” priskrbiti “nijansu vrlo prizemne motivacije” (280): “recept nietzscheovsko-avangardističke ‘estetizacije života’”, prema kojemu se “društvena transformacija iz javne domene – političkog prostora – treba premjestiti u privatnu sferu tijela i identiteta” (286), promašen je te se može politički konstatirati “frivolni eskapizam takvih ‘rješenja’” (287). Još će jednom mjerodavnu ocjenu dati Meiksins Wood, apoftegmom o kapitalizmu kao “sistemu koji umire s tisuću smrti” (278), a pridružiti će joj se u trojstvu kritike neoliberalizma Ahmad i Harvey da se utvrdi da je jedino što je preostalo “emancipacija kroz konzumaciju” (290-291). U ovom se poglavlju još jednom pojavljuje sintagma “politička ontologija”, ovoga puta pod navodnicima, i precizira se kroz “dvije dubinske konstante” iza Foucaultovih “površinskih (ideoloških i metodološko-analitičkih) vrludanja”, a to su “prevladanost marksizma i nietzscheovski anarhizam” (295). U Šporerovu rakursu Foucault i Marx su nepomirljivi, a one koji to pokušavaju on otpisuje kao “apologete” čije istupe obilježava “žučljiv ton denuncijacije – bez ikakvih referenci” (294). Štoviše, kao što je Habermas podlegao Foucaultovu šarmu, tako je i Foucault – Šporer ipak primjećuje da, za razliku od NSDAP-a, “neoliberalizam nema članskih iskaznica” (295) – “podlegao diskretnom šarmu neoliberalizma”, za što “ima ... mnogo indicija” (294). Unatoč ograda-ma da usporedba nije mišljena “u političko-ideološkom i etičko-sadržajnom, nego u strukturnom smislu”, diskurzivna jednadžba je uspostavljena: ono što je za Heideggera nacizam, za Foucaulta je neoliberalizam. Foucault, teoretičar veridikcije tehnologija vladavine sobom i drugima, suodgovoran je za isto ono za što je kritizirao marksiste, “osiromašenje političke imaginacije”, a njegova poveznica Marx-Gulag vraća mu se kao neoliberalni bumerang jer se “s tržištem kao točkom ‘veridikcije’ može vidjeti ne samo konzekvence određene žaljenja vrijedne pogreške nego istinu, doduše, pomalo skrivenu, to je točno, čitavog određenog političkog diskursa koji je bio diskurs Friedmana i tolikih drugih prije njega” (296).

Epilog – Foucaulta ne treba braniti ili Foucaultu ne treba vjerovati? počinje kontroverzom u vezi s brodom luđaka iz *Povijesti ludila* koji je “prilika Foucaultu za niz poetskih pasaža i paradoksa” (301), a epizoda je neka vrsta krunskog dokaza

da je Foucault prevarant koji se, kada zatreba, okreće i “izravnoj implantaciji činjenica u prošlost” (302). Šporer nudi kontekstualno čitanje *Upotrebe užitaka* i *Brige o sebi* istovremeno kao “implicitni odjek novog trenda tijela kao poprišta borbe u novoj postrevolucionarnoj epohi ‘politike identiteta’ nakon maja ’68.” (306) i “romantično-eskapističko povlačenje u tišinu antike” (308). Skeptično ustvrđuje da je “za ... problem povratka subjekta Foucault ... zapravo mario koliko i za lanjski snijeg, ostavivši komentatorima da se bave takvim pitanjima i tumače još jednu internu nekoherenciju” (309), a uz pomoć Ferryja i Renaulta koji prigovaraju Foucaultovom osciliranju između povijesnog i metapovijesnog shvaćanja subjekta naznačit će još jednu paralelu s Heideggerom: “Interesantno je pritom da njihov komentar dvaju ‘registara’ ambivalentnosti Foucaulta uvelike podsjeća na Bourdiea [sic] – kojeg u knjizi kritiziraju – i njegovu analizu Heideggera” (309, b. 48). Cijeli projekt Šporer ocjenjuje neuspješnim jer je Foucault “izbijao temelje vlastitom kolosalnom zadatku ‘genealogije etike’”, naime “priznajući kako nema velikog kontrasta između antike i ranog kršćanstva” (311). Sažetak je neumoljiv: “U cjelini eksplicitne dekontekstualizacije teško se oteti dojmu implicitne starmale idealizacije estetizacije života iz egzotične i patrijarhalne prošlosti antičkih robovlasnika, u funkciji kontrastiranja sa suvremenošću i relativiziranja moralnih normi” (311). Bavljenje pak Foucaultovim predavanjima o Kantovom spisu o prosvjetiteljstvu (315-317) i shvaćanjem filozofije koje se u njemu iznosi još jednom donosi nemogućeg antiprosvjetiteljskog prosvjetitelja kojemu su konstanta promjenjivost i kontradikcija. U Šporerovu čitanju Foucault je u svojoj potrazi za filozofskim etosom – “unatoč svojoj nekadašnjoj nietzscheovsko-heideggerovskoj kritici humanizma, ili baš s obzirom na nju” (317, b. 100) – upotrijebio prokušani opskurantistički manevar svojega nekadašnjeg polemičkog protivnika, naime “ponovio sasvim derri-daovsku *Abbau* verbalnu gestu” (316).

U konačnici, Foucault nije klasik, nego zanatski nepouzdan prevarant čija djela nagrizi “crv trajne sumnje” u vezi s dvojbjenim arhivskim slojem, odnosno posrijedi je “doslovna i prenesena invencija prošlosti i fakata” (319). Foucault izmišlja, njegovi navodno originalni alati, iskovani zanatskim umijećem teorijski i analitički inovativnog mislioca, osrednji su izraz njegova doba i političke klime: “Foucaultove ‘analitike’ usklađene s ključnim riječima pojedinih epoha” (320). Knjiga završava s referencom na Meiksins Wood kojoj pripada posljednja bilješka (326, b. 134): njezina ocjena Sv. Pavla kao prilagoditelja kršćanstva ukusu rimskih elita otupljivanjem njegove egalitarne oštice postaje metafora za tumačenje Foucaulta, “svojevrsnog sveca suvremenog radikalizma” (326): “Na sličan bi se način – ako to nije pretjerana povijesna analogija – moglo sagledavati ulogu Paul-Michela Foucaulta koji je metodološki i ideološki konformizam prepakirao u teorijsku svojeglavost i ideološki radikalizam koji ne grize” (326).

* * *

Knjiga *Konformizam radikalne misli*, koja nudi metabiografsko i kontekstualno čitanje Foucaulta, ima dobre strane koje valja istaknuti. Autor pokazuje visoku razinu poznavanja materije kojoj pristupa akribično. Valja istaknuti i neka kvalitetna egzegetska mjesta poput autorova izvornoga čitanja *Arheologije znanja*. Također, nije sporno ni to da je Foucault mijenjao teorijska, metodologijska i politička stajališta. Nisu sporne ni mnoge nimalo laskave crte njegove osobnosti prikazane u knjizi. Važnije, ipak, postavke Šporerove analize načelno su sasvim na mjestu: dvojno čitanje je izvoran prinos domaćoj literaturi o Foucaultu, koje otvara zanimljivu i relevantnu vizuru i s njom povezane probleme. Ako je, hegelovski rečeno, istina cjelina, kontekstualno čitanje legitimna je procedura, svi autori bez obzira na sakralizaciju zaslužuju skepsu, a posebno Foucault koji je bio akademska zvijezda još za života i bez sumnje dio establišmenta što čini Šporerov postupak ne samo epistemološki već i politički legitimnim. Šporerova knjiga je u tom smislu izazov, izazov istine za sve koji su se Foucaultom bavili i uzimali ga ozbiljno. Čak i ako posumnjamo da je Foucault suštinski oko mnogočega u krivu, te prihvatimo brojne Šporerove ocjene Foucaultovih postupaka i tekstova, ne zaslužuje li i takav okrivljenik obranu? Nemaju li njegova djela ipak određenu teorijsku i analitičku vrijednost mimo konteksta u kojemu se pojavljuju?

Prvi sloj koji pritom treba oljuštiti jest onaj interne kritike odnosno zanatske nesolidnosti, kako bi to napisao Šporer. Ako kao cilj prihvatimo bespoštednu kontekstualističku kritiku Foucaulta na osnovi njegovih nedosljednosti i konformizama, u naraciji nedostaje jedna od važnih epizoda, a to je mijenjanje knjige o “duševnim bolestima” u kojoj je posljednji dio, isprva marksistički i pavlovljevski, zamijenio sažetak *Povijesti ludila* (usp. Harcourt, 2022, str. xii). Ispuštanje te epizode u ovakvoj monografiji nije jasno. Jednako tako, pojedine epizode poput one iranske nakon koje se Foucault, kako primjećuje Šporer, okrenuo propitivanju prosvjetiteljstva (317) i “kritičkoj ontologiji nas samih” otvaraju prostor i za preciznija kontekstualna čitanja, recimo stavljanje istraživanja “liberalnih utopija” u izravan kontrast s iranskim fijaskom (usp. Beaulieu, 2010). Dojma sam da su neka kritička mjesta koja se tiču tekstualnog aspekta Foucaultovih knjiga, napisa i predavanja “tanka” jer se autor nije dostatno uputio u problematiku, npr. kritika Foucaultova čitanja Machiavellija iz koje se moglo izvući puno više (usp. Korvela, 2012), iako je po mojem sudu Foucaultova pozicija po ovom pitanju obranjiva, posebno u kontekstu predavanja. Dakle, iako je Šporerova knjiga u osnovi zanatski kvalitetna, mogla je na nekim mjestima biti potpunija.

Ako pak izoliramo pojedina mjesta u drukčijoj perspektivi – onoj eksterne kritike, a ne pokušaja pojačavanja autorovih argumenata – otkrivaju se nove slabosti. Primjerice, u čitanju Foucaultova viđenja moći iz prve polovice 1970-ih Šporer za-

nemaruje neke metodološke napomene poput one o Spinozi kada je riječ o raspravi s Chomskim ili pak o nominalizmu pozicije iz *Povijesti seksualnosti* odnosno shvaćanju moći kao imena za složenu stratešku situaciju u društvu koja ne isključuje kompatibilnost s marksizmom niti vizure klasne borbe. Indikativno je pritom da Šporer ne koristi Lukesovu klasičnu studiju koja ipak daje balansiraniiji kritički prikaz Foucaultove analitike i njezinih primjena (Lukes, 2005, str. 88-107). Čitanje *Nadzora i kazne* također je u jednom bitnom smislu promašeno, a proizlazi iz pokušaja da se pre naglase sličnosti Foucaulta i Derride svedenog na Heideggerova epigona. Uzmimo za primjer dva indikativna navoda, kritiku Foucaultova viđenja panoptikona (“No takav prikaz moći kao potpuno decentrirane derridaovske strukture čiji je centar izvan strukture – što onda znači da panoptikonski toranj postaje nebitna varka – Foucault će eksplicitno formulirati kasnije”, 184) i kritiku Foucaultova viđenja suverene moći prema kojoj je “moć u XVI. ili XVII. st. doista bila samo predstava, znak, simulacija sile koju zapravo nije imala” (189-190). Čini se da Šporer propušta uvidjeti da je panoptikon sasvim konkretan nacrt za uređenje disciplinarnih institucija, uostalom Benthamov patent čiji se odjek i dalje može vidjeti u kaznenim institucijama, te da Foucault reflektira o razlikama svoje i Weberove metodologije (idealizam nacrtu nije idealizam idealnog tipa), kao i to da je Damienens doista mučen i razmravljen na komade. U tom smislu doista vrijedi onaj odgovor Foucaulta Derridi da se genealogija suprotstavlja sitnim pedagogijama koje daju suverenost učiteljima te pre naglašavaju važnost teksta nasuprot stvarnosti odnosa moći (usp. Foucault, 2013, str. 639).

Nakon ljuštenja tih dvaju slojeva, jednom kada prihvatimo projekt i pojačamo ga do krajnjih mogućnosti unutar granica njegovih postavki te zanemarimo njegove nedostatke, postavlja se pitanje: što je od toga što Šporer nudi za poznavatelje Foucaulta i njegovih kritičara doista novo mimo sretne činjenice da je knjiga objavljena na hrvatskom? Doista, u hrvatskim pa ni u regionalnim okvirima, koliko mi je poznato, ovakvo čitanje nije ponuđeno, no ako proširimo granice diljem Zapada, možemo postaviti preciznije pitanje: što novoga knjigom dobiva netko tko je, recimo, pročitao tri biografije Foucaulta još iz 1990-ih, Merquiorovu studiju još iz sredine 1980-ih, uz eventualno Mandosiovu fukoklastičnu knjižicu (19, b. 48), zbornik Zamore i Behrenta o Foucaultu i neoliberalizmu, informirao se o strukturalizmu i novijoj povijesti francuske filozofije kod Dossea i Descombese, te na to dodao pravorijeke nekoliko marksističkih autora, ponajprije Meiksins Wood te Lukácsevu ocjenu o konformizmu? Ne previše. Vrijednost knjige je više u savjesnom empirijskom prikupljanju postojećega i uklapanja filološkog i kontekstualizirajućeg rada u stiliziranu linearnu naraciju o sofistu koji zrcali političke trendove vremena, a ne u originalnosti tumačenja ili misli. Usputni problem je i to što i u hrvatskim okvirima Šporer ponekad navodi stvari kao neku vrstu originalnog uvida iako su odavno poznate, primjerice u vezi s prevođenjem *pouvoir*, koji je, kako napominje, umjesto s

vlast “ipak morao biti preveden kao ‘moć’” (22, b. 62) ili pak *gouvernementalité* na hrvatski (226-229, b. 40, 46, 47).¹ A općenita upućenost i filološka minucioznost u tom smislu sakrivaju i određene propuste, recimo bavljenje duljom poviješću pojma biopolitike koja nije tek Foucaultov neologizam, nego stvarnost eugeničkih poredata u organicističkoj koncepciji političke zajednice à la Kjellén, kako pokazuju i kasnije Agambenove analize ili pak pojavljivanje pojma *gouvernementalité*, upravo sa značenjem koje Sennelart odbacuje kod Barthesa u *Mitologijama* još 1950-ih.²

Ako otpišemo i te prigovore, ostaje pitanje stila o kojemu je teško suditi. Nekima će Šporerova oštrina o kojemu gornji prikaz dovoljno govori odgovarati, nekima će biti pretjerana. Može li se, recimo, Derridu i društvo kritizirati bez riječi poput “krparenja” (48) ili “džeparenja” (57)? Mišljenja sam da može, a prethodni prikaz nudi još puno primjera oštrijeg stiliziranja invektiva te za moj dojam opravdava sud o zalihosti u stilskom izivljavanju. Ponekad se pojavi i poneka prevoditeljska nespretnost – “kapitalna” umjesto “smrtna” kazna, vjerojatno po uzoru na *capital punishment* (222), ili doslovce “pomalo u zraku” (225) za *un petit peu en l’air* Foucaultove usmene napomene o nedorečenosti pojma biomoći – ili se autor stilistički zaplete i nasmije čitatelja, recimo, kada napiše: “A Foucault je, kako se dosad moglo zaključiti, imao vrlo istančan osjećaj u pogledu vjetrova” (271). No ako to sve skupa i odbacimo kao osjetljivu malograđanštinu ili kao frivolnu estetsku razbibrigu, otvaraju se dva ozbiljnija prigovora u žanru propitivanja stila autora.

Prvi se odnosi na sklonost insinucijama. Šporerova retorička strategija je sugerirati točnost nekog podatka da bi se zatim od te sugestije ogradio. To nije pošten postupak. Recimo, tako insinuira da je Foucault iz političkih razloga odgodio objavu *Nadzora i kazne* za dvije godine, što je krajnje neuvjerljivo, o čemu može svjedočiti većina autora. Zatim slijedi tipična formulacija: “Bez obzira je li taj podatak točan...” (172). To je posebno naglašeno u slučaju Rosanvallona kao inspiracije za Foucaultova čitanja neoliberalizma kojemu se Foucault zahvaljuje u službenom sažetku svojih predavanja o neoliberalizmu. Šporer snažno sugerira da je Foucault u ovom slučaju svojevrsni plagijator Rosanvallonove knjige o utopijskom kapitalizmu (“direktan tekstualni kontakt”, 270; “vjerojatno bio upoznat s njezinim sadržajem”, 270; “formulacije koje kao da su se preselile iz Foucaultovih predavanja o ‘ordoliberalizmu’”, 273), dok se s druge strane ograđuje da njegov postupak “ne treba shvaćati kao polazište za pokušaj da se uspostavi direktna veza” (271) te da je “od cjepidlačenja u detekciji referenci mnogo važnija šira slika” (273). No ono što Šporer ustvari radi, uzevši njegovo viđenje Foucaulta, jest upravo rečeno cjepidlačenje i forenzika plagijata.

¹ V. detaljnije u: Petković, 2014; 2018, str. 62-63, 127, 242-248.

² Šporer u drugoj studiji ne propušta usporediti Barthesove i Foucaultove ideje o pojmu autora (usp. Šporer, 2010, str. 46).

Drugi prigovor zahuktalom stilu koji prelazi granice prikladnoga tiče se određenih moralnih, estetskih i političkih očekivanja na koja ipak nemamo pravo, a čini se da Šporer, kada ga stil ponese, u specifičnom smislu uzima za pravo suditi Foucaultu ne kao autoru spornih djela ili političkom aktivistu, nego kao osobi kojoj se zamjera što nije “izašla iz ormara” odnosno javno deklarirala svoju homoseksualnost u smislu kasnijih trendova identitetske politike. Šporer tako piše da je Foucault bio “zatečen zamahom i smionošću pariške homoseksualne supkulture [sic]” (195), da bi se kasnije ponovno uhvatio u koštac s istom temom, u još prizemnijem stilskom registru, naime “prethodno spomenutim nedovršenim pariškim ‘izlaskom iz ormara’. Nakon mnoštva tekstova, intervjua i više Foucaultovih biografija ni tu nema nekih prevelikih tajni, samo možda razlika u osjenčavanju pedeset nijansi sive. Sudeći po biografskim izvorima, Foucault je parišku zakopčanost obilato nadoknađivao u američkom ‘carstvu poroka’...” (279). Treći put tabloidski jezik zamijenit će izravnija zgražajuća osuda njegova odbijanja da se “jednoznačno svrsta”:

Nemoguće je odrediti je li se pritom radilo o više ili manje hinjenoj skromnosti ili oportunističkom, kao što je sve teže u vezi s Foucaultom odijeliti zagovaranje emancipacije od pukog osobnog “sex’n’drugs” hedonizma ili čak zloslutne perversnosti, odnosno s vremenom postaje nemoguće odrediti je li iza njegove sklonosti preispitivanju društvenih i moralnih konvencija o devijacijama stajala zapravo devijantna sklonost, pogotovo u svjetlu spomenutih raznih, što starih što novijih, skandala (307).

Ironično je da kritičar malograđanštine pariške inteligencije podliježe diskretnom šarmu iste, no važnije je uočiti komesarski manevar u nekovrskom transferu marksističke vulgate u područje identitetske politike: ne zna li revolucionar, stvarni ili salonski, uostalom bolje što je nečiji istinski interes od samog subjekta, kao što *Klasse an sich* mora postati *Klasse für sich* čak i ako radnici pojedinci sanjaju “američki san”? Ili je možda ipak manje nedolično nečije javno seksualno deklariranje, tada kao i danas, prepustiti osobi samoj umjesto da joj se insinuiraju oportunistički ili kukavičluk u forsiranju posthumnog *outanja*? Bio sretni limb neidentiteta moguće ili ne, čini se da je takav tip jednoznačne identifikacije Foucaultu bio stran te da ga Šporer u tom smislu ne uspijeva razumjeti. Donekle je neobično, s obzirom na argumentaciju i ton knjige, da se Šporer nije više pozabavio Sormanovim optužbama (15, b. 3) koje su u zamahu kulture otkazivanja otvorile problematiku “otkazivanja Foucaulta”.

* * *

Jesu li to svi prigovori koje imam? Nipošto. Pet je relevantnih prigovora koji ukazuju na limitiranost Šporerova pristupa. Pobrojat ću ih i ukratko obrazložiti, da bih na kraju izveo poantu o bitnom nedostatku dvojnog čitanja i sugerirao ono što ipak

smatram pogodnijim pristupom Foucaultu danas. Riječ je, redom, o metodološkom, epistemološkom, filozofskom, disciplinarnom i političkom prigovoru, a jednom kada dvojno čitanje i njegove kontekstualizacije, psihologizacija i naknadna politička učitavanja budu uzdrmana, možemo se vratiti akademskom istraživanju i korištenju filozofovih alata za ispitivanje kako vladamo sobom i drugima.

Prvi je prigovor, dakle, *metodološke* naravi i dovodi u pitanje legitimnost normativnog čitanja Foucaultovih predavanja i knjiga. Mogu li se Foucaultova predavanja u kojima istražuje materiju i tumači je u skladu sa svojim kategorijalnim aparatom doista tumačiti kao normativni napatuk iz kojeg proizlazi politička odgovornost za samu materiju predavanja? Zašto bi predavanja o tehnologijama vladavine – u osnovi predavanja iz povijesti ideja – bila njihov normativni zagovor ili “‘imanentna reprodukcija ideološkog samorazumijevanja liberalizma’ (Rehmann)” (273)? Ne zaboravimo pritom i da je riječ o naknadnim transkripcijama izgovorene riječi koja ima moment retorike, naglašavanja uvida i propedeutike izlaganja, k tome na instituciji gdje je jedina obveza držati predavanja o onome što autor sada istražuje – dakle o nečemu što je za njega novo. Zar se doista Foucaultovo tumačenje Beckera i figure *homo economicusa*, uz smijeh studenta koji transkript bilježi, može povezati s “promašajem iščekivanja spasonosnog rješenja u neutralnoj komodifikaciji ‘upravljanja’ kriminalom” (289)? Može li se reći da je tumačeći materiju 1979. Foucault “potpuno zanemario reakcionarne i autoritarne dimenzije neoliberalizma” (290, b. 178)? Čini se da je ekspozicija materije *in vivo* odviše lako postala ideološko bojište sadašnjosti. No, jednako tako, metodološki prigovor pogađa i iskrivljena čitanja Foucaultovih knjiga. Naime, pomalo nasilni kontekstualizam nije pravedan ni prema za života objavljenoj materiji: može li se doista bavljenje Grcima i njihovim *aphrodisia* “navući” na neoliberalizam? Zašto ljudi o vlastitom etičkom ponašanju, bez obzira na svoja askriptivna i stečena svojstva i mišljenje o neoliberalizmu i kapitalizmu, ne bi mogli učiti i iz tih tumačenja, čak i ako su bitno reducirana, kako upozorava Hadot³, i zašto bi to bio, kako sugerira Šporer, “privilegij” više klase? Dojma sam da Šporerov kontekstualizam ponekad ne čita, već učitava i odviše slobodno povezuje nepovezane stvari, što izlazi iz okvira legitimnosti kontekstualnog čitanja.

Drugi prigovor je *epistemološke* naravi. Čitatelj knjige stječe dojam da Šporer nema jasan pojam istine ni kod Foucaulta ni kod Nietzschea. To se može iščitati iz nekoliko olakih ocjena koje daje. Kako daje naslutiti prethodan prigovor njegovu čitanju analitike moći, shvaćanje genealogije kao “nietzscheovsko-derridaovske ‘igre’ za koju su epistemološka pitanja istine i uvjeta mogućnosti znanja irelevantna jer je istina ionako iluzija” (150-151) nije valjano. Genealogija je, kako je Foucault pisao, siva i strpljiva, upućena na arhiv. Foucaulta, kako primjećuje Veyne,

³ Usp. Hadot, 2013, str. 230, 240-246.

povjesničari koji ga kritiziraju, a uostalom i sam Šporer, itekako zanimaju činjenice. Unatoč razlikama u diskursu između Nietzschea i Foucaulta, o kojima je primjerice reflektirao Brian Leiter, perspektivizmu pa i relativizmu koji se na osnovi nepažljivih čitanja egzaltirane polemičke proze i dekontekstualiziranih fragmenata pripisuje Nietzscheu, činjenice zanimaju i Nietzschea i Foucaulta (Ven, 2014, str. 11, 61, 67). Površno je i pogrešno pripisivati Nietzscheu (Nehamas, 2017), a posebno Foucaultu, “relativistički ‘perspektivizam’” koji “istinu pretvara u interpretaciju” (151), tvrditi da se Foucault “radije priklanja lagodi aleatornosti hazardne ‘igre’ perspektivističke relativizacije istine kao iluzije za koju je zaboravljeno da je iluzija” (160) ili pak pisati o “proklamiranom nietzscheovstvu genealogije kao metodološke anarhije koja ne vjeruje u mogućnost racionalnog otkrivanja ‘istine’ i zakona povijesti” (190). Indikativno je da Šporer nigdje ne navodi važnu Pradovu studiju, pisanu iz perspektive poslovično precizne analitičke filozofije, o pojmu istine kod Foucaulta i ni manje ni više nego – Searlea (Prado, 2006). Kod Foucaulta se doista mogu naći kriterijska, konstruktivistička i perspektivistička uporaba istine, kao i razna relativistička pretjerivanja u intervjuima i polemičkim esejima, no on je, u krajnjoj liniji, prešutni realist, što omogućuje prigovore povjesničara, te zastupnik iskustvenog pojma istine povezanog s različitim agonističkim aleturgijskim procedurama i transformacijom subjekta kroz granična iskustva.⁴ Ovo je presudno za Foucaulta i na osnovi toga je moguće Millerovo čitanje Foucaulta kao radikalnog mislioca i dosljednog filozofa koji ispituje sebe do smrti, no prije iznošenja filozofskog prigovora valja se osvrnuti na logično pitanje: ako je Foucault prešutni realist, ne pogađaju li ga prigovori o izmišljanju broda luđaka kao, naprosto, lažljivca?

Odgovor na ovo pitanje još uvijek pripada žanru epistemološkog prigovora Šporeru. Sporne stranice u *Povijesti ludila* doista razvijaju bogat imaginarij ludila i vode, pomalo kao u *Nostalgiji* Tarkovskog, raspredajući o slikama i književnim djelima uključujući i brodove kao literarna i filozofska sredstva pa tako i famozni *Narrenschiff*. Nakon što je Foucault smjestio brod luđaka među literarne i artistske konstrukcije, on doista konstatira njegovo stvarno postojanje (*une existence réelle*) te anegdotalno spominje zaduživanje lađara za prijevoz luđaka iz grada. Međutim, poprilično je jasno da je pritom naglasak spornog paragrafa na još uvijek postojećem običaju protjerivanja luđaka iz gradova (*Les villes les chassaient volontiers de leur enceinte*) različitim sredstvima pa i barkama, za što navodi reference, a ne grandioznim brodovima, niti skromnim brodicama kao sa Boschove slike. Poanta je dakle u još uvijek lutajućoj egzistenciji luđaka (*Les fous alors avaient une existence facilement errante*), prije “velikog zatvaranja”, pa se čak i formulacija s daškom općenitosti, dakle o “tom običaju” (*cette coutume*), kojom počinje idući paragraf može čitati kao da se odnosi na protjerivanje. Jedino što ostaje je rečenica o čestom prista-

⁴ Usp. detaljnije o ovome u: Petković, 2018, str. 218, 375-379.

janju tih brodova luđaka u europske luke (*Souvent, les villes d'Europe ont dû voir aborder ces navires fous*), no koja nije apodiktička i suho činjenična, nego mekšeg modaliteta koji sugerira spekulaciju govornika (*ont dû voir*/"morali su vidjeti") odnosno njegovo zamišljanje.⁵

Izvod je banalan no potreban jer se, bez čitanja same knjige, a čitajući Šporerovu studiju, stječe dojam da je brod luđaka krunski dokaz na kojemu počiva prvo poglavlje *Povijesti ludila* i da Foucault o postojanju broda luđaka eksplicitno laže. Nije istina ni jedno ni drugo. Prigovor ne funkcionira najbolje ni na ogoljenoj empirijskoj razini. Ironično je da ga se ni iz Šporerove ranije pozicije, koju je, tko zna zašto, odlučio napustiti, ne može dati. Naime, ono što Šporer ranije piše o Foucaultovim rezovima između epoha, koje bi ovaj navodno odredio "kirurški precizno", vrijedi i za brod luđaka: "I dok se ponekad doista radi o nesporazumu, kojemu bi i sam Foucault pomogao, ponekad se radilo i o namjernom nerazumijevanju ili pretjerano doslovnom razumijevanju" (Šporer, 2015, str. 26). Pažljiv čitatelj Millerove biografije, a Šporer se takvim predstavlja, sve ovo može naći već u njoj: "Foucault prešutno priznaje da slika mitsku sliku. ... Lako je promašiti takve znanstvene kvalifikacije ... Koristeći kao činjenični izgovor ta dva manja zabilježena događaja i preplićući ih s tumačenjem Boschovih slikarija, Foucault konstruira zamršenu vodenu sanjariju..." (Miller, 1994, str. 100). A ako se odmaknemo prema razumijevanju arheologije kao pokušaja zahvaćanja iskustva ludila koje izmiče izravnoj prezentaciji u racionalnom diskursu, može pomoći Oksalino tumačenje dano upravo u vezi s *Poviješću ludila* i brodom luđaka: "Neki od Foucaultovih kritičara sugerirali su da zamršen i vrlo poetičan jezik služi kao veo osmišljen kako bi zbunio čitatelja i sakrio povijesne nedostatke, no ja bih ustvrdila kako oblik izražavanja daje težinu Foucaultovim središnjim ciljevima" (Oksala, 2008, str. 23).

Koji su to ciljevi? Odgovor na to pitanje otvara prostor za *filozofski* prigovor. Ako Foucaultovu prozu ne treba nužno čitati kao iscrpnu historiografiju, ima li je smisla čitati kao kontekstualnu politizaciju? Naime, iako su sociološka hipoteza (usp. 160) i izvanjsko čitanje djela, sa skepsom prema bilo kakvoj unutarnjoj logici razvoja pozicije (usp. 172), načelno legitimni i zanimljivi, postavlja se pitanje ograničenja svodenja argumenata različitog registra na njihovo podrijetlo i reduciranja akademske rasprave na u osnovi biheviorističku analizu taktika u akademskom i političkom polju. Ne stoje li ili padaju nečiji argumenti neovisno o tome odakle su došli i nije li to u krajnjoj liniji nevažno za procjenu njihova važenja? To je stari Popperov prigovor sociologiji znanja. Iako pitanje o podrijetlu može biti zanimljivo, kao i ispitivanje političke dimenzije u kontekstu, dvojno čitanje burdjevskog tipa ima svoje granice.

⁵ Usp. Foucault, 1972, str. 22-23.

Naime, jednom kada uzmemo Heideggerovu filozofiju kao filozofiju, a ne kao politički diskurs, ona prolazi ili pada, važna je ili nevažna, kao – filozofija. Ista postavka o filozofijskom vrednovanju stoji i za Foucaulta, posebno ako ga, na Millerovu tragu, ozbiljno shvatimo kao filozofa, štoviše posljednjeg filozofa nakon Nietzschea – ako uzmemo “pregledane živote” koji završavaju s Nietzscheom (Miller, 2011) kao *prequel* filozofskoj biografiji (Miller, 1994) – koji doista živi život filozofa prije velikog zatvaranja filozofije u akademske departmane, o čemu i sam Foucault reflektira. U tom kontekstu spominjati “sve više prigovora Foucaultovoj filozofskoj poeziji u prozi” (123) postaje deplasirano jer on doista, kako afirmativno govori pri kraju svog života, jest filozof. Deplasirano je i pisati, na stranu ironičnost skolastičke formulacije, da je Bourdieu “izveo ontološki dokaz konstupstancijalnosti Heideggerove politike i filozofije inzistirajući na sistemskim razlozima i društveno-povijesnim korijenima isprepletenosti Heideggerove politike i njegove ontologije” (83), a i Heideggerov odnos “prema tadašnjim alternativama za Njemačku” (84) postaje nevažan. Jednako tako, nije li Derrida barem malo više od torbara dekonstrukcije čije djelo ima interni problem u koji se ipak puno bolje može ući čitanjem također kod Disputa objavljene knjige Luke Bekavca (Bekavac, 2015) na kojega se Šporer usput referira (48, 67) nego Šporerova kontekstualnog otpisivanja Derride kao Heideggerova epigona? Što se Foucaulta tiče, poanta tako nije u eksternom čitanju razloga prelaska s arheologije na genealogiju i naglašavanju njihovih razlika, nego u pitanju smislenosti povezivanja bavljenja diskursom i moći, kao i tehnikama sebstva i veridikcije, danas, bilo kao analitičkih oruđa unutar društvenih znanosti i humanistike bilo kao filozofijskih sugestija za razumijevanje nas samih na tragu hermeneutike sebstva i kritičke ontologije o kojoj govori Foucault.

Četvrti prigovor *disciplinarne* odnosno strukovne ili zanatske potkovanosti otvara se kada napustimo više sfere filozofije te se otvori Pandorina kutija kontekstualnog čitanja. Ono podrazumijeva poznavanje konteksta, a kontekst nije samo literaran i teorijski, nego društveni, ekonomski, kulturni i povijesni. Kontekstualno čitanje zahtijeva erudiciju koja se lako može detektirati, kao i njezin izostanak. Kao što etnograf i novinar mogu prepoznati dobar gusti opis i reportažu nastalu na osnovi ozbiljnog istraživačkog novinarstva, povjesničari bi bez sumnje prepoznali Šporerov kontekstualni rad kao izrazito tanak i ideologiziran. Kada se ispitaju izvori na koje se Šporer referira, a koje sam uvodno spomenuo, nije ni čudo da se socijalna, ekonomska i politička povijest Zapada mogu čitati kao neka vrsta neoliberalne zavjere protiv tradicije socijalne države. Nije li povijest malo složenija od takve prezentističke ideološke projekcije? Kada Šporer navodi Sassoona, naime da “za ujednačenost i univerzalnost stagflacijskog fenomena i naglog pada produktivnosti početkom 1970-ih ‘ekonomska znanost nije ponudila uvjerljivo objašnjenje’” (260), postavlja se pitanje zna li Šporer što o tome? Čini se da je Šporerova argumentacija manjkava kada se izloži zanatskim prigovorima ekonomskih i političkih povjesničara.

Analogno četvrtom prigovoru koji kritiku zbog nedostatka ekspertize zamjećuje i u pristupu samog kritičara, ocjena Foucaultova radikalizma kao lažnog i u biti konformističkog otvara pitanje o tome što autor podrazumijeva kao dovoljno ili istinski “radikalno”? Riječ je dakle o istom onom pitanju koje je Aron lukavo uputio Foucaultu u razgovoru o *Riječima i stvarima*, na što je Foucault mogao odgovoriti samo dosjetkom o “sadašnjosti” (Aron i Foucault, 2007). Ako netko piše o epistemi, postavlja se pitanje koja je njegova epistema, odnosno s koje si je povlaštene pozicije uzeo za pravo pisati relativističku povijest znanosti koja ga i sama pogađa? Jednako tako, ako netko piše o politici, morao bi položiti račune o normativnim osnovama odnosno politici iz koje piše. Stoga je ovaj prigovor *politički*. Iz koje pozicije dakle Šporer piše kritiku izostanka radikalizma? Iz afirmativnog navođenja nekolicine marksističkih autora dalo bi se spekulirati da sam zastupa tu ideološku poziciju u nekom obliku, pa je iritiranost Foucaultom razumljiva, no ovdje nije važna. Važno bi bilo, pri optužbama za konformizam, biti eksplicitniji ili barem usporedbama s primjerima dobre prakse dati jasniju sliku radikalizma koji zaslužuje to ime. Je li to npr. Lukácsevo samokritiziranje po diktatu Partije da bi se u njoj po svaku cijenu ostalo,⁶ ili je to pak primjer, da parafraziram, sasvim konformističkog konformizma za razliku od onog nekonformističkog odnosno takvim maskiranog (30)? Ili je potrebno nešto “žešće”, primjerice, je li Pol Pot dovoljno radikaln, a slanje na preodgoj na selo dosljedno radikalna politika izgradnje komunizma na maoističkim osnovama?

Ako pak Šporer, nasuprot tome, zastupa neki oblik socijaldemokratske korekcije učinaka tržišta, a ne komunističko središnje planiranje ili kulturnu revoluciju, prestaje biti jasno zašto Foucault nije radikaln. Politički se prigovor može činiti pretjeranim, ali valja podsjetiti da Šporer ljudska prava stavlja u navodnike, da bi u zagradama dodao da su “sasvim tradicionalan liberalno-humanističko-buržoaski koncept” (34), a ako otpišemo tu formulaciju kao ironičnu, ostaje činjenica da za okretanje Foucaulta tom žanru aktivizma Šporer ima samo negativne riječi. Jesu li barem neka prava koja imamo doista nevažna? Također, Šporer piše o “društvenoj funkciji” intelektualaca (35, b. 121), što zvuči gramšijevski. Koja je onda Šporerova funkcija ako je Foucault neoliberalni “trabant”? Olakšalo bi kada bi se obznanilo s kojeg se točno mjesta izriče presuda Foucaultu u ime “kritičkog historijata metodoloških i političkih pozicija”? Jasno je iz navedenoga da je ne izriče ni povjesničar, ni ekonomist, ni politolog, a ni filozof u ozbiljnom smislu. Najbolje što mogu pretpostaviti jest da je izriče svojevrсни politički komesar s departmana za književnost, a s afinitetom prema marksističkoj literaturi koja kritizira “neoliberalizam”.

⁶ Po devizi *extra Ecclesiam nulla salus* (Tamás, 2017). Tekst usput upućuje na složenost političkih i intelektualnih biografija koje u pravilu izmiču simplicističkim osudama.

* * *

Treba li onda doista uništiti Foucaulta? Prigovori uzeti zajedno, napose prvi, metodološki, te četvrti i peti, disciplinarni i politički, kao i pitanja stila i specifičnih interpretacijskih slabosti, otvaraju sumnju u integritet i vrijednost ishoda Šporerova dvojnog čitanja, koliko god ono bilo zanimljivo kao projekt. Iako naracija može ponijeti čitatelja te su Foucaultove metodološke i političke putešestvije živopisne, ona ipak više učitava u Foucaulta nego što ga čita. Predavanja nisu program političke stranke, grčka etika nije neoliberalni program, radikalizam nije samo komunistička revolucija. Kontekstualno čitanje podrazumijeva cjelovit, a ne ideološki reduciran "kontekstualizam" kao i povijest ideja dostojnu imena, koja ne svodi filozofe na plošne karikature jednoga od njihovih utjecaja, a filozofski problem istine na samopobijajući relativizam. Takav pristup neizrečenoga dogmatskog puritanizma doista osiromašuje teorijsku i političku imaginaciju. Dvojno čitanje tako ne postiže svrhu dosezanja cjeline, a ponegdje vođeno logikom prijatelj-neprijatelj po neprijatelju, kao u šopenhauerovskoj eristici, udara *per fas et nefas*, tonući ponegdje u puko tračanje ili neosnovane političke invektive.

Nasuprot tome, pri razgovoru s različitim kritičarima Foucaulta kroz godine uočio sam da ga čak i oni s liberalnodemokratskih pozicija teorije države prihvaćaju kao nekoga tko je dobar da propita i razdrma uvriježena stajališta, dok bi čak i uvjereni marksisti i kritički teoretičari znali reći da je Foucault "napola u pravu, a napola u krivu". Bez obzira na ocjenu vrijednosti njegovih pojedinih analiza, jasna je temeljna razlika u pristupu Foucaultu: ne sudi ga se izvanjski kao političkog aktera, nego se interno, na razini teksta, procjenjuje analitička vrijednost njegovih teorija. Za kritički misleće marksiste to je sasvim moguće, bilo da pokušavaju povezati perspektive na tragu samog Foucaulta, ali i Poulantzas⁷, bilo da to čine na svoj pomalo idiosinkrazijski način (usp. Bidet, 2014), ili su pak poprilično kritički nastrojani prema Foucaultovu shvaćanju moći, ali mu pristupaju analitički ozbiljno (usp. Rutar, 2017).

Isto je moguće i ako se ne slažemo s nekim drugim aspektom Foucaultova djela, poput npr. njegova shvaćanja prava, bez obzira polazimo li ili ne od neke varijante marksističke pozicije (usp. Hunt, 2004). Foucault je i danas vrijedan i relevantan sugovornik. Uzmimo samo upravljanje pandemijom u kojemu smo donedavno živjeli: možemo, bliže marksističkim postavkama, slijediti novac, po starom detektivskom naputku *follow the money*, ali konkretni modaliteti biopolitičkog upravljanja

⁷ U knjizi se Poulantzas spominje tek uz nezgrapno prijevod riječi *relational* iz Rehmanna i uz jednu ničim potkrijepljenu insinuciju o plagiranju: "Vjerojatno je Foucault svoj koncept 'relacionalne moći' uzeo iz Poulantzasa, ali ne spominjući izvor" (196). Ozbiljno o odnosu Foucault i Poulantzas v. u Jessop (2004).

populacijom i disciplinarne norme te vođenje politike javnog zdravlja kroz kaznenu politiku izrazito su sugestivne fukoovske teme. Iz Šporerove knjige o tome ne možemo dobiti nikakvu sugestiju osim da je Foucault konformist kriv za širenje neoliberalizma. Nije li i pojam parezije koji Šporer, navodeći još jednom Rehmana, otpisuje jer poput guvernamentalnosti “svjetluca u svim smjerovima a lebdeća mu značenja teško mogu biti određena” (220, b. 8), izrazito aktualan? Ne otvaraju li fukoovske analitike relevantne perspektive i ne donose li zanimljive problematizacije – ne samo za sadašnjost nego i za povijest, kao što je to i sam Šporer ranije činio, recimo, ispitujući povijest statusa autora (Šporer, 2010, str. 46-54)?⁸

Da zaključim, svojim marljivim i u određenom smislu impresivnim, ali u osnovi promašenim pokušajem čitanja Foucaulta Šporer nije uspio izaći iz “kratkog spoja” o kojemu piše i koji je tobože nastao “brisanjem povijesnog i ideološkog konteksta” (39), nego ga je, mogli bismo reći, svojim čitanjem stvorio. Umjesto “siromaštva pozicije” (34), čitanje Foucaulta i danas otkriva bogatstvo i poučnost njegova raznolikoga i izrazito produktivna opusa za jedan razmjerno kratak život filozofa. Vrijednosni i normativni sloj – sadržan u pitanjima poput: je li kolanje ludila bolje od njegove medikalizacije, slobodnija uporaba nasilja bolja od zatvora i discipline, a antička estetika sebstva superiorna kršćanskom moralu? – možemo načas ostaviti po strani, no svojim problematizacijama Foucault nas ipak, zajedno s Nietzscheom, uči o genealogiji nas samih.

Bez obzira na periferne protuprimjere koji promašuju ograde i bit argumentacije, Foucaultove analize su poučne. Je li se ludilo tretiralo drukčije u vezi s jednim iskustvom svijeta koje smo izgubili? Postoje li ponekad epohalne sličnosti u rezoniranju, oblici strukturiranja znanja kojih akteri nisu svjesni pa i mimo granica pojedinih znanstvenih disciplina? Nije li istina da zatvaranje prethodi kriminologiji i medikalizaciji te da su diskursi i procedure moći i znanja povezani? Jesu li se stilovi kažnjavanja bitno promijenili, od udara na tijelo do nadzora i vježbe, pa makar zatvori ponekad i sličili skladištima, a fizičko kažnjavanje i retribucija i dalje opstajali? Jesu li se načini vršenja moći mijenjali, je li ona povezana s različitim dispozitivima, možemo li uočiti paralelne mehanizme moći na djelu u “složenim strateškim situacijama” u različitim društvima, pa i globalno? Nije li istina da govorimo o seksualnosti više nego ikad te da je ona povezana s mehanizmima moći i subjektivacije? Može li se psihoanaliza koja pretendira na novost ustvari uklopiti u stariju tradiciju tehnika ispovijedi? Nije li istina da kod Machiavellija unatoč nje-

⁸ “Autor dakle nije izvor smisla, nego – parafrazirajući Foucaulta – princip ekonomičnosti cirkulacije diskursa ... Doista, nije važno ‘tko’ govori, nije važan Homer ili Aristotel kao konkretan autor, ali Aristotel i Homer su u funkciji autora, u funkciji instauratora ‘diskurziviteta’ – kao onaj ‘što govori’ – neizbježni” (2010, str. 50). Čini se da se od Foucaulta iz različitih faza njegova stvaralaštva ipak može nešto naučiti.

govoj politološkoj genijalnosti ipak nema upravljanja u smislu policijskih znanosti i intervencije javnih politika u društvo? Nije li vladavina sobom i drugima ipak složenija od čitanja slova zakona, koncepcije monolitnog državnog aparata i mistike hladnog čudovišta? Ne dolazimo li do istine kroz različite aleturgijske procedure i nije li parezija, slobodan govor s političkim rizikom, ipak nešto neobično važno za demokraciju i njezin opstanak nasuprot tiraniji? Možemo li ipak nešto naučiti iz antičkih tekstova o etici i esteticima sebstva i to primijeniti na širi skup subjekata od dokonih robovlasnika?

Odgovor na sva ova pitanja po mojem sudu je potvrđan, a Foucaultova djela ne mogu se svesti na mješavinu truizma i pogreške. Unatoč retoričkim pretjerivanjima, greškama, redukcijama i katahrezama, Foucaultovo djelo nije tek ničeovska ili kakva druga poezija, nego genealogija zasnovana na bogatom arhivu ljudske povijesti i politika sadašnjosti koju živimo. Njegova djela prilog su kritičkoj ontologiji nas samih, stoga i filozofija kao pouka za promišljanje o načinu života. Foucaulta stoga ne treba uništiti, nego pažljivije čitati.

LITERATURA

- Aron, R. i Foucault, M. (2007) *Dialogue*. Pariz: Lignes.
- Beaulieu, A. (2010) "Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault's reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn", *Philosophy and Social Criticism*, 36 (7), str. 801-818.
- Bevacac, L. (2015) *Prema singularnosti: Derrida i književni tekst*. Zagreb: Disput.
- Bidet, J. (2014) *Foucault avec Marx*. Pariz: La fabrique.
- Foucault, M. (1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*. Pariz: Gallimard.
- Foucault, M. (2013) "Moje telo, ovaj papir, ova vatra" u *Istorija ludila u doba klasicizma*. Novi Sad: Mediterran, str. 615-639.
- Hadot, P. (2013) *Duhovne vježbe i antička filozofija*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop.
- Harcourt, B. (2022) "A Genealogy of Archaeology" u Basso, E., *Young Foucault: The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952-1955*. New York: Columbia University Press, str. ix-xv.
- Hunt, A. (2004) "Getting Marx and Foucault into Bed Together!", *Journal of Law and Society*, 31 (4), str. 592-609.
- Jessop, B. (2004) "Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault", *Actuel Marx*, 36 (2), str. 89-107.
- Korvela, P.-E. (2012) "Sources of governmentality: Two notes on Foucault's lecture", *History of the Human Sciences*, 25 (4), str. 73-89.

- Lukes, S. (2005) *Power: A Radical View*. London: Palgrave.
- Miller, J. (1994) *The Passion of Michel Foucault*. New York: Anchor.
- Miller, J. (2011) *Examined Lives: From Socrates to Nietzsche*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Nehamas, A. (2017) "Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood", *Journal of Nietzsche Studies*, 48 (3), str. 319-346.
- Oksala, J. (2008) *How To Read Foucault*. New York i London: W. W. Norton.
- Petković, K. (2014) "Povijest seksualnosti Michela Foucaulta (1984-2014)", *Revija za sociologiju*, 44 (2), str. 163-177.
- Petković, K. (2018) *Istina kao kušnja: Foucault, politička znanost, politička etika*. Zagreb: Plejada.
- Prado, C. G. (2006) *Searle and Foucault on Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rutar, T. (2017) "Clarifying Power, Domination, and Exploitation: Between 'Classical' and 'Foucauldian' Concepts of Power", *Revija za sociologiju*, 47 (2), str. 151-175.
- Šporer, D. (2010) *Status autora: od pojave teksta do nastanka autorskih prava*. Zagreb: AGM.
- Šporer, D. (2015) "Historija kao sredstvo denaturalizacije kategorija" u Foucault, M. *Što je autor?*. Zagreb: Jesenski i Turk, str. 7-33.
- Tamás, G. M. (2017) "The Never-Ending Lukács Debate", *LARB*, 6. ožujka. Dostupno na: <https://lareviewofbooks.org/article/the-never-ending-lukacs-debate/> (pristupljeno: 1. ožujka 2023.).
- Ven, Pol [Veyne, Paul] (2014) *Fuko: kao mislilac i kao čovek*. Novi Sad: Mediterran.