Izvorni znanstveni rad
Prihvaćeno: 1. rujna 2026.
https://doi.org/10.20901/pm.63.3.01

"Umijeće da se nama ne upravlja toliko mnogo": autonomija i kritika u Foucaultovoj političkoj filozofiji*

NIKOLA CEROVAC
Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet

Sažetak

U ovom se radu Foucaultova politička filozofija sagledava polazeći od njegove recepcije Kantove kritičke filozofije, pri čemu se naglasak stavlja na to kako se oblikuje Foucaultovo razumijevanje kritičke djelatnosti i s tim povezana koncepcija autonomije. U prvom se dijelu rada izlaže kako Foucault na temelju tumačenja Kantove antropologije, a kasnije njegova položaja u modernoj epistemi, provodi kritiku suvremenih diskursa o čovjeku, sa značajnim posljedicama po teoretizaciju subjektivnosti. U drugom se dijelu pokazuje kako ranija epistemološka kritika kasnije zadobiva praktički oblik kao stav modernosti u okviru Foucaultova promišljanja uloge filozofa u suvremenosti. Na koncu se Foucaultova koncepcija kritike sučeljava s njegovim tumačenjem neoliberalizma kako bi se razmotrile političke implikacije njegova djela. Zaključak je rada da je u Foucaultovom pristupu prisutno usko shvaćanje autonomije koje ne uzima u obzir intersubjektivne veze niti može objasniti kolektivno djelovanje te stoga ne može ponuditi smjernice za šire društvene promjene.

Ključne riječi: Michel Foucault, Immanuel Kant, autonomija, kritika, modernost

Uvod

Obilje interpretacijskih poduhvata posljednjih pedeset godina ukazalo je na nemogućnost jednoznačnog određenja društvenih i političkih implikacija djela Michela Foucaulta. Njegovo se djelo istovremeno slavi kao davanje glasa potlačenima i društveno marginaliziranima, kao oštra kritika prevladavajućeg društvenog poretka

* Ovaj rad nastao je u okviru institucionalnoga istraživačkog projekta *Izazovi intelektualne povijesti: recepcije, preobrazbe i upotrebe političkih ideja* Filozofskog fakulteta u Zagrebu koji financira Europska unija – NextGenerationEU.

i kao afirmacija individualne slobode. Ono je u jednakoj mjeri štetno i za očuvanje tradicionalnih vrijednosti i za liberalna univerzalna prava ili klasnu borbu. Jednom riječju, Foucaultova je teorija slavna "kutija s alatom" iz koje svatko uzima po potrebi i gradi svoje teorijsko zdanje.[1]

Mnogi su autori pokušali objasniti ambivalencije Foucaultova diskursa razlikujući dva Foucaulta. S jedne je strane trangresivni ničeovac, kritičar humanizma, a s druge oprezni kantovac svjestan povijesnih kontingencija.[2] Upravo je kantovski aspekt Foucaultova djela razlog što brojni kritički intelektualci u njegovu pojmovnom aparatu nalaze korisna oruđa za svoj rad. Naime, cilj Foucaultova pristupa nastavlja se prvenstveno na Kantovu ideju kritike kao metode postizanja čovjekove autonomije. Autonomija kao ideal ljudske djelatnosti te kritika kao sredstvo oslobođenja od predrasuda i zabluda, a posljedično i od nepravednih društvenih odnosa koji onemogućuju njezino ozbiljenje, zajedničko su obilježje svih kritičkih pristupa koji proizlaze iz kantovskog zaokreta. Dakako, pristupi se razlikuju po tome kako shvaćaju samu autonomiju i što podrazumijevaju pod njezinim teorijskim i praktičnim ostvarenjem. U tom su pogledu Kant i Foucault naizgled dijametralno suprotstavljeni: rezultat Kantove kritičke djelatnosti jest kategorički imperativ kao najviša maksima djelovanja, koja time predstavlja nesalomljiv kriterij prosudbe ljudskih stvari te omogućuje izvod čitava zdanja pravno-političkog nauka; s druge strane, Foucaultova kritika, nespremna u međuigri moći obvezati se na jednu poziciju, nikad ne dolazi do pozitivnih rezultata, nego ponavlja kritičku gestu i u danoj situaciji procjenjuje što najmanje narušava subjektivnu autonomiju. Etički se cilj Foucaultove metode može nazvati *negativnom autonomijom*, odnosno stanjem unutarnjeg

[1] Ovu poznatu poredbu izgovorio je Gilles Deleuze u svom intervjuu s Foucaultom (1994b) u sklopu objašnjenja teorije kao skupa oruđa koji je "po prirodi protiv moći". Ovdje nam nije namjera detaljnije ulaziti u historijsko-problemski čvor koji se povezuje s Nietzscheovom devizom o "filozofiranju čekićem", kritikom sistemske filozofije i njezina "totalitarnog" karaktera, kako se to često isticalo 70-ih godina, i s ustoličenjem Teorije kao postmetafizičkog supstituta filozofskog mišljenja. Želimo samo ukazati na činjenicu da se, kad je riječ o recepciji, u Foucaultovu slučaju kutija s alatom pokazala više kao "supermarket ideja", pogotovo u akademskim strukturama moći (Brossat, 2014).

[2] Pritom objašnjenja uvelike variraju u svojoj uvjerljivosti. Bevir (1999), primjerice, bez mnogo ambicije u pogledu vjernosti Foucaultovu tekstu razlikuje "staloženog" i "uzbuđenog" Foucaulta, onoga kojem je stalo do ljudske slobode i onoga koji proglašava smrt subjekta. Healy (2001) predlaže odmjereno uzimanje o obzir obiju dimenzija njegove misli u svrhu njezina normativnog utemeljenja. Dalgliesh (2013) pak nijansiranije prikazuje razvoj Foucaultove filozofije kao sučeljavanje Kantova kritičkog projekta i Nietzscheove kritike filozofije subjekta. Na koncu, poučna je Rortyjeva (1991) opaska koja se nastavlja na opažanje Vincenta Descombesa o razlikama u recepciji, a prema kojemu postoji "američki" Foucault liberal i "francuski" Foucault anarhist.

bezakonja koje za načelo prihvaća neprestano kritičko propitivanje utjecaja normativnih diskursa i praksi na sebstvo.[3]

Stoga, Foucaultovo djelo pokušava se održati u praznini između kritike i samoodređenja. Opravdanje za takav postupak Foucault pronalazi u onome što on vidi kao, redom, smrt metafizike, krizu humanističkog mišljenja te naposljetku u disciplinskim i biopolitičkim mehanizmima koji onemogućuju jednostavno pristajanje na zatečene društvene predodžbe i odnose. Rasap metafizičke predodžbe o potencijalnoj beskonačnosti ljudskog mišljenja, koji je prvi nagovijestio Kant postulirajući nepremostiv jaz između subjekta i stvari o sebi, ukazao je, prema Foucaultu, na uzaludnost svih pokušaja utemeljenja spoznajne i etičke normativnosti koja bi pretendirala na univerzalnost. Međutim, Foucaultov relativizam ne može se svesti na postmoderni nihilizam jer ponavljanje kritičke geste upućuje na nastojanje da se uspostavi neki vid etičkog orijentira. Ipak, njegov pristup ne pruža oruđa za promišljanje kolektivnog djelovanja i stoga ostavlja mjesta dijametralno suprotnim tumačenjima. Kako bi se demonstriralo prethodno rečeno, prvo će se ukratko rekonstruirati kako Foucault opisuje situaciju modernosti polazeći od opreke između antropologije i kritičke filozofije u svojem *Uvodu* Kantovoj *Antropologiji u pragmatičnom pogledu*. Razumijevanje Foucaultova viđenja Kantove uloge u razvoju modernosti pomoći će razjasniti Foucaultov kasniji "povratak" Kantu, upisivanje u kritičku tradiciju, ali i granice njegova pristupa.

Moderno mišljenje i antropološka iluzija

Jedna od stalno prisutnih teza u Foucaultovim radovima iz šezdesetih godina jest ona o radikalnom preokretu u zapadnom mišljenju do kojeg je došlo u vezi s Kantovom filozofijom. Taj preokret zadobiva prije svega karakter spoznajnog problema, odnosno pitanja kako pomiriti povijesnu "pojavu" čovjeka kao spoznajnog subjekta te istovremeno objekta spoznaje, a artikulira se kao paradoks čovjekove konačnosti. Kako to sažimaju Dreyfus i Rabinow u svojoj poznatoj studiji o Foucaultu: "Moder-

[3] Kako navodi Shell (2009), Kantovo shvaćanje autonomije u sebi obuhvaća dvije paradoksalne tvrdnje. S jedne strane on afirmira urođenu čovjekovu slobodu, ali s druge strane također postulira njezino nužno samoograničenje u obliku podčinjavanja umskom zakonu. Stoga je namjera pojmom negativne autonomije uputiti upravo na jednostranost Foucaultove koncepcije u usporedbi s Kantom, s obzirom na to da on u svojoj razradi kritičke djelatnosti preuzima samo prvi moment. Njime se također aludira na pojam negativne slobode "kao slobode od", kako ga određuje Isaiah Berlin (2002), i na Foucaultovo samoodređenje kao "negativnog teoretičara" čiji se teorijski rad temelji na preispitivanju vlastitih teorijskih pozicija (Foucault, 2019, str. 74-75). To ne znači da kod Foucaulta u kasnijoj fazi nećemo pronaći pokušaj formulacije takoreći "pozitivnog" sadržaja djelovanja u vidu filozofskog *ethosa* ili načina života, ali on ne posjeduje normativnu snagu u smislu pretenzije na opće važenje i u svom pristupu politici ostaje strogo individualistički. O tome će se još govoriti u posljednjem dijelu rada.

nost započinje nevjerojatnom i u konačnici paradoksalnom idejom bića koje je suvereno upravo zbog toga što je porobljeno, bića kojemu njegova konačnost omogućava da zauzme Božje mjesto" (Dreyfus i Rabinow, 1983, str. 30). Foucault je problem prvi put artikulirao u svojem *Uvodu* Kantovoj *Antropologiji u pragmatičnom pogledu*, u kojemu pokušava odrediti antropologiju spram kritičkog projekta. Budući da je Kantova *Antropologija* meandrirajući tekst koji obuhvaća zapažanja o najrazličitijim aspektima čovjekove psihologije, kulture i odgoja, Foucaultov tekst također zalazi u brojne interpretacijske rukavce, koje ne možemo slijediti u cijelosti. Za trenutačnu raspravu najznačajnija je argumentacijska linija koja se tiče razlike u koncepciji jastva u *Kritikama* i *Antropologiji*. Kako navodi Foucault, antropologija je "regija u kojoj promatranje sebe ne dospijeva ni do subjekta po sebi ni do čistog Ja [*Je*] sinteze, nego do jednog ja [*moi*] koje je objekt i prisutno samo u svojoj fenomenalnoj istini" (Foucault, 2008, str. 23). Za razliku od *Kritika* koje se ograničavaju na čisto mišljenje, *Antropologija* uranja u empiriju kako bi odredila što je čovjek.

Određujući predmet svoje antropologije, Kant piše:

> Svi napreci u kulturi, zahvaljujući kojima se čovjek školuje, imaju cilj da se ta stečena znanja i umješnosti upotrijebe za vanjski svijet; ali najvažniji predmet u njoj, na što ih on može primijeniti, jest *čovjek*: zato što je on svoja vlastita zadnja svrha. – Spoznati ga dakle po njegovoj species kao umom obdareno zemaljsko biće, to naročito zaslužuje da bude nazvano *svjetskom spoznajom*, premda on čini samo jedan dio zemaljskih stvorenja (Kant, 2003, str. 11).

Kant odmah povlači razliku između antropologije u fiziološkom pogledu, koja istražuje "što priroda čini od čovjeka", te u pragmatičnom pogledu, čiji je predmet "ono što čovjek kao slobodno djelatno biće čini ili može i treba činiti od samoga sebe" (*ibid.*). Drugim riječima, namjera je Kantove antropologije opisati što čovjek čini od sebe u danom povijesnom i geografskom kontekstu i s obzirom na biološko nasljeđe. Njezina je glavna istraživačka metoda putovanje, odnosno putopisi (pri čemu Kant očituje ranu svijest o etnografskim metodološkim problemima), uz pripomoć povijesnih knjiga, biografija i književnih djela. Stoga za razliku od moralne filozofije, antropologija teži pružiti smjernice za razvoj od prirode prema kulturi kao idealu ljudske zajednice polazeći od konkretne ljudske egzistencije.[4] Ono što Foucaulta najviše zaokuplja i što će mu poslužiti da opiše filozofsku situaciju svoga

[4] Vidi sažet Faldutov i Klemmeov prikaz Kantove antropologije kao sredstva filozofije u svjetskom smislu pojma (o svjetskom pojmu filozofije vidi Kant, 1984, str. 366). Naime, nakon što je u kritičkom istraživanju apriornih načela ponudio odgovor na pitanje o moralnom određenju čovjeka, Kant u antropologiji istražuje kako je u svjetskoj povijesti moguće čovjeku i čovječanstvu ozbiljiti vlastito moralno određenje (Falduto i Klemme, 2015, str. 28). Pragmatična je antropologija pritom "disciplina koja nudi cjelokupno razumijevanje čovjeka, ne samo njegovih prirodnih svojstava nego i njegovih svrha, predodžbi i autonomnog samozakonodavstva" (*ibid.*,

vremena načelna je diskrepancija između kritike i antropologije kad je riječ o statusu spoznaje: kako je moguće pomiriti sintetičke sudovi *a priori*, čija su domena primjene priroda i čovjekovo praktičko djelovanje, i svjetsku spoznaju dobivenu proučavanjem potencijalno beskonačnog mnoštva empirijskih činjenica? Kako navodi Foucault:

> Drugim riječima, ono što je sa stajališta Kritike spoznajni *a priori* ne može se neposredno transponirati u antropološkoj refleksiji u egzistencijalni *a priori*, već se pojavljuje u gustoći jednog postajanja čije naglo izranjanje u retrospekciji nepogrešivo poprima smisao onoga već-ovdje (Foucault, 2008, str. 42).

U antropološkoj perspektivi nemamo posla s djelatnom svijesti koja podvodi pasivni sadržaj pod svoje formalne oblike, nego je "disperzija danosti uvijek već reducirana... nad njom potajno dominira čitav niz sinteza koje se provode izvan vidljiva rada svijesti" (*ibid*.). Egzistencijalni *a priori* stoga je "izvornost koja nije kronološki prva, ali čim se pojavi u slijedu figura sinteze, otkriva se kao već-ovdje" (*ibid*.).

Ovdje su dva sukoba od teorijske i praktične važnosti. Prvi je inkongruencija između antropološkog shvaćanja objektivnosti Ja kao slobode koja djeluje unutar domene izvorne pasivnosti i prirodoznanstvene objektivnosti kao podložnosti pojava prirodnim zakonima.[5] Drugi se sukob tiče određivanja djelovanja Ja, koje je s jedne strane obvezano univerzalnom moralnom maksimom, a s druge strane podliježe i pozitivnim zakonima koji važe kao univerzalni.[6] Prema Foucaultu, dva su puta izlaska iz opisanih sukoba. Prvi je kantovsko rješenje, a to je da antropologija ne može utemeljiti samu sebe, nego je prisiljena neprestano povratno upućivati na konceptualne sheme kritičke filozofije (*ibid*., str. 75). Drugi je rješenje da antropologija funkcionira kao prijelazni moment između kritike i transcendentalne filozofije, pri čemu bi putanja filozofskog promišljanja išla od kritičkog preispitivanja apriornih oblika spoznaje preko antropološkog ponavljanja na tlu empirije do trans-

str. 26). Foucaultovo tumačenje više će se usredotočiti na odnos između apriornih spoznajnih oblika i ljudske konačnosti.

[5] "I daleko od toga da bi u domenu Antropologije spadali mehanizam prirode i ekstrinzične determinacije (ona bi tada bila 'fiziologija'), nju u potpunosti nastanjuje potmula, ogoljena i često vrludava prisutnost slobode koja se prakticira u polju izvorne pasivnosti" (Foucault, 2008, str. 24).

[6] "Antropologija je pragmatična u smislu da ne zamišlja čovjeka kao da pripada moralnoj republici duhova (onda bi se nazivala praktičkom) ni civilnom društvu pravnih subjekata (onda bi bila pravna); ona ga promatra kao 'građanina svijeta', odnosno kao da pripada domeni konkretne univerzalnosti u kojoj je subjekt prava, određen pravnim pravilima i njima podčinjen, istovremeno ljudska osoba koja je, u svojoj slobodi, nositelj univerzalnog moralnog zakona. Biti 'građaninom svijeta' znači pripadati regiji koja je i kao skup preciznih pravnih pravila konkretna i kao moralni zakon univerzalna" (*ibid*., str. 26).

cendentalne filozofije kao krajnjeg rezultata, što je razvoj koji Foucault pripisuje većini postkantovskih filozofija (*ibid*., str. 77-78).

Potonje će rješenje Foucault nazvati "antropološkom iluzijom". Kao što su pretkantovski filozofi gajili "transcendentalnu iluziju" koja se sastojala u "primjeni načela razuma izvan granica iskustva i pripuštanja na taj način zbiljske beskonačnosti u polje moguće spoznaje, nekom vrstom spontane transgresije" (*ibid*.), postkantovska filozofija zapada u poročni krug nastojeći objasniti čovjekovu uvjetovanost na osnovi uvjetovanosti same:

> Antropološka iluzija počiva u refleksivnoj regresiji koja ima objasniti tu transgresiju. Konačnost se nadvladava jedino ako je nešto drugo od sebe same, ako počiva na zaleđu u kojemu nalazi svoj izvor; to je zaleđe ona sama, ali vraćena u polje iskustva gdje se iskušava u regiji izvornosti u kojoj je utemeljena... A paradoks je u ovome: oslobodivši se prethodne kritike spoznaje i prvobitnog pitanja o odnosu spram objekta, filozofija se nije oslobodila subjektivnosti kao fundamentalne teze i polazišta svoje refleksije (*ibid*., str. 77).

Pitanje odnosa između Kantove antropologije i kritike stoga je zapravo pitanje statusa subjekta u modernosti, na koje Foucault u zaključku svoga *Uvoda* odgovara zazivajući Nietzscheova nadčovjeka. Budući da je apsolutna svijest iluzija, kao i nastojanje da se refleksijom o vlastitoj empirijskoj uvjetovanosti ta uvjetovanost prekorači, slobodno djelovanje potrebno je koncipirati bez pribjegavanja ikakvom obliku utemeljujuće subjektivnosti.

Foucault će tu misaonu liniju ponoviti, doduše u drugom kontekstu, u 9. i 10. poglavlju *Riječi i stvari* (2002), koja se na pozadini rasprave o antropologiji također mogu čitati kao sukob između koncepcija slobodne subjektivnosti i zakonitosti koje joj prethode.[7] U poznatoj raspravi o čovjeku kao empirijsko-transcendentalnoj dubleti pitanje postkantovske filozofije i antropologije zamjenjuje opreka između analitike konačnosti i znanosti o čovjeku. Spomenuti oblici modernog mišljenja zapravo su izdanak i pokušaj pomirenja rascjepa na subjekt i objekt: analitika konačnosti pokušava kroz mišljenje doći do onoga što uvjetuje mišljenje samo;[8] znanosti o čovjeku pokušavaju imitacijom znanstvenih modela sagledati čovjeka kao pose-

[7] Sabot (2013) smatra da je Foucault preuzeo takvo shvaćanje iz Merleau-Pontyjevih predavanja o znanostima o čovjeku. Za suprotno gledište vidi Cormick (2016).

[8] "Od jednog do drugog kraja iskustva konačnost odgovara samoj sebi; ona u liku *Istoga* predstavlja identičnost i razliku pozitivnosti i njihove utemeljenosti... Za modernu misao pozitivnost života, proizvodnje i rada (koji imaju vlastitu egzistenciju, historičnost i vlastite zakone), kao njihovu negativnu korelaciju temelji ograničeni karakter spoznaje; i obratno, granice spoznaje pozitivno temelje mogućnost znanja, ali u uvijek ograničenom iskustvu" (Foucault, 2002, str. 340-341). U citiranom izdanju pojam *finitude* prevodi se kao 'dovršenost', a ovdje je izmijenjen u 'konačnost'.

ban objekt sposoban stvoriti svoju zasebnu ontološku sferu (duševni život, društvo, kulturu), koja međutim posjeduje opisivu zakonitost unutar koje on nije tek predmet u redu ostalih pojava.[9] Definicije analitike konačnosti i znanosti o čovjeku uvelike ponavljaju s jedne strane Foucaultovo razumijevanje antropološke iluzije, a s druge Kantovu definiciju antropologije, dok slavni zaključak o "smrti čovjeka" (*ibid*., 413) ponavlja zaziv nadčovjeka iz ranijeg *Uvoda*. Usprkos tom veoma nekantovskom zaključku Philippe Sabot (2014, str. 64-74) u Foucaultovu prikazu suvremene episteme s pravom uočava ponavljanje Kantove kritičke geste, kao što Guillaume Paugam (2009) napominje da se u *Riječima i stvarima* Kantova filozofija ne može podvesti ni pod jednu opisanu epistemu, već predstavlja granicu ili "sankciju" jedne epohe.

Povratak Kantu

Foucaultova preorijentacija na istraživanje moći naizgled je njegov interes za nasljeđe kantovske filozofije gurnula u drugi plan. Na koncu, Kantovu deontološku etiku i strogi kontraktualizam nemoguće je pomiriti s ničeovskim pogledom na društvene odnose. Ipak, Foucault krajem 70-ih pronalazi dodirnu točku svojih nastojanja s onime što vidi kao osnovnu ideju Kantove kritike, koju eksplicitno smješta u okvir institucionalnih preobrazbi koje su zadesile moderno društvo. Ustanovljenje Kanta kao rodonačelnika "ontologije sadašnjosti" pritom predstavlja logičan kontinuitet s njegovim položajem u ranijim tekstovima: naime, kao prijelomna točka modernosti koja, kako je prethodno naznačeno, ne zapada u antropološke zablude kasnijih nastavljača i kritičara, on predstavlja idealnu polazišnu točku za refleksiju o statusu filozofije u suvremeno doba.[10]

Izlaganje pred Francuskim filozofskim društvom 1978., naslovljeno *Što je kritika?*, prvi je značajan tekst u kojem se Kant dovodi u vezu s problematikom moći. U njemu Foucault ističe kako je historijska pojava kritike podudarna sa širenjem guvernmentalnih praksi u različite domene društva, odnosno da se pitanju "Kako upravljati?", koje se tada postavlja u pogledu različitih društvenih skupina (djece,

[9] "Vidimo da znanosti o čovjeku nisu analiza onoga što čovjek po prirodi jest, već prije analiza koja se prostire između onoga što je čovjek u svojoj pozitivnosti (biće koje živi, radi i govori) i onoga što tomu istom biću omogućuje da zna (ili pokuša saznati) što je život, od čega se sastoji bit rada i njegovi zakoni i na koji način može govoriti" (*ibid*., str. 378). Pojam *les sciences humaines* prevodi se kao 'znanosti o čovjeku', a ne 'humanističke znanosti' kako je u citiranom izdanju, zato što Foucault pod njime podrazumijeva i društvene discipline kao što su sociologija i psihologija.

[10] Tomu se mogu pridodati i povijesni faktori antimarksističkog sentimenta i uspona liberalizma koji su doprinijeli da se dio francuskih lijevih intelektualaca 70-ih okrene potrazi za alternativom teorijskom aparatu kritike ideologije (Christofferson, 2004).

siromašnih, vojske itd.), suprotstavlja protupitanje "Kako da se nama ne upravlja?" (Foucault, 2015b, str. 36-37).[11] Na osnovi takva određenja Foucault nudi "prvu" definiciju kritike kao "umijeća da se nama ne upravlja toliko mnogo" (*ibid*.). Njezino se porijeklo povezuje s biblijskom egzegezom, pravom i znanošću:

> Biblija, pravo, znanost; Pismo, priroda, odnos spram sebe; sudac, zakon, dogmatski autoritet. Vidimo kako je igra guvernmentalizacije i kritike, jedne spram druge, otvorila prostor fenomenima za koje smatram da su od prvoklasna značaja za zapadnu kulturu, bilo da je riječ o razvoju filoloških znanosti, bilo da je riječ o razvoju refleksije, pravne analize, metodološke refleksije. Ali nadasve vidimo kako je žarište kritike u biti snop odnosa koji povezuju jedno s drugim, ili jedno s ostalo dvoje, moć, istinu i subjekt (*ibid*., str. 39).

Taj niz disciplina ne iznenađuje s obzirom na to da su upravo religijski, pravni i znanstveni autoritet bili i ostali osnovni legitimacijski diskursi društvene dominacije u zapadnoj kulturi. No u novoj konfiguraciji širenja upravljačkih praksi kritička djelatnost prestaje biti ograničena na partikularne discipline i postaje etos koji Foucault naziva "kritičkim stavom" (*ibid*., str. 38). Činjenica da je riječ o etosu podrazumijeva da kritika više nije samo metoda čitanja, komentiranja, prosuđivanja ili promatranja, nego se povezuje sa samim formiranjem subjektivnosti, odnosno, kako se navodi u drugoj definiciji kritike:

> ... rekao bih da je kritika kretanje u kojem si subjekt uzima za pravo ispitivati istinu o njezinim učincima moći i moć o njezinu diskursu istine; kritika bi bila umijeće voljne neposlušnosti, reflektirane nepokornosti (*ibid*., str. 39).

Voljna neposlušnost ili reflektirana nepokornost kao osobitosti kritičkog stava za Foucaulta su istovjetni s Kantovom prosvjetiteljskom devizom *sapere aude*, odnosno sa zamisli da je autonomija, ili "punoljetnost", prije svega povezana s osvještavanjem vlastita odnosa prema znanju te granica i obveze poslušnosti.[12]

Nekoliko godina poslije Foucault će mnogo izravnije uspostaviti vezu između kritičkog projekta i prosvjetiteljstva: "[Kantova] *Kritika* neka je vrsta knjige s kojom um doseže punoljetnost u *Aufklärungu*; i obratno, *Aufklärung*, to je doba kritike" (1994c, str. 567). Kritika kao praksa preispitivanja autoriteta ovdje se povijesno

[11] Doduše, Foucault odmah zatim dodaje: "Time *ne* želim reći da se procesu guvernmentalizacije suprotstavlja, na neki način sučelice, suprotna tvrdnja, 'ne želimo da se nama upravlja, i ne želimo da se nama *uopće* upravlja", uz razjašnjenje kako se zapravo radi o preispitivanju upravljačkih teorija i praksi, a ne o odbacivanju upravljanja naprosto (Foucault, 2015b, str. 36-37).

[12] Foucault naznačuje da ipak postoji opreka između prosvjetiteljstva i kritike, a tiče se s jedne strane hrabrosti da se zna i zadaće da se spoznaju granice spoznaje, a s druge Kantove istodobne afirmacije autonomije i poslušnosti suverenu (*ibid*., str. 42). Međutim, Foucault ta neslaganja ostavlja po strani.

"ozbiljuje" u Kantovoj filozofiji, u njoj doseže svoju zrelost.[13] Ponovno, riječ je o stavu, ovoga puta o stavu modernosti, za koji je karakteristično da postavlja pitanje o sadašnjem trenutku:

> Referirajući se na Kantov tekst, pitam se nije li moguće zamisliti modernost prije kao stav nego kao povijesno razdoblje. Pod stavom mislim na način povezivanja spram aktualnosti; svjestan izbor za koji se neki opredjeljuju; na koncu, način mišljenja i osjećanja, također način djelovanja i ponašanja koji istovremeno označava pripadnost i predstavlja se kao zadaća. Pomalo, bez sumnje, kao ono što su Grci nazivali *ethos* (*ibid*., str. 568).

Ono što ovdje privlači pažnju i potvrđuje Kantovo povlašteno mjesto u Foucaultovoj misli jesu interpretacijske podudarnosti između čitanja Kantove *Antropologije* i tumačenja *Aufklärunga* koje idu mnogo dalje od same afirmacije kritičke devize. Naime, prema Foucaultu, u oba su slučaja kod Kanta na djelu provjera i primjena kritičkih načela na tlu povijesti u svrhu kultivacije čovjeka, bilo u obliku sveobuhvatnog razvoja u skladu s umnim sposobnostima ili pak djelovanja unutar političke zajednice, odnosno utvrđivanje empirijskih ograničenja čovjekove autonomije (njegova slobodnog djelovanja) ili pak granica čovjekove autonomije unutar političke zajednice. Stoga se pitanje modernosti u potpunosti okreće oko Kantova izvorna nastojanja da rezultati kritike nađu svoju primjenu u konkretnom historijsko-geografskom okružju, pri čemu Foucault uočava okosnicu tog nastojanja i pokušava ga redefinirati kao jedinstven pristup kojem daje ime *kritička historija mišljenja* (Foucault, 1994a, str. 631).

Naravno, između Kantova i Foucaultova projekta postoji bitna razlika, a proizlazi iz činjenice da Foucault odustaje od bilo kakve pretenzije na univerzalnost ili od utemeljiteljske uloge subjekta. Kako navodi Foucault, kod kritičke historije mišljenja:

> U pitanju je određivanje toga što treba biti subjekt, kojim je uvjetima podčinjen, koji status treba imati, koji položaj treba zauzimati u stvarnosti ili imaginaciji, a da bi postao legitimni subjekt ovog ili onog tipa spoznaje; ukratko, riječ je o određivanju njegova načina "subjektivacije"... No u isto vrijeme u pitanju je određivanje pod kojim uvjetima neka stvar može postati objekt moguće spoznaje, kako se može problematizirati kao spoznajni objekt, kojim je procedurama izdvajanja mogla biti podčinjena, njezin dio koji se smatrao pertinentnim. Radi se stoga o određivanju njezina načina objektivacije, koji više nije isti, ovisno o kojem se tipu znanja radi (*ibid*., str. 632).

[13] Ovakvo razumijevanje kritike može se tumačiti i kao odraz francuske tradicije tumačenja Kanta koju je započeo Léon Brunschvig, koji je razlikovao sadržaj Kantova nauka od same "ideje kriticizma" (Djaballah, 2008, str. 1-3).

Kritička historija mišljenja izokreće antropološku problematiku utoliko što se bavi onime što Bernard Vandewalle (2003) naziva *antropološkim* dispozitivom, odnosno ona analizira diskurzivne i nediskurzivne prakse i tehnologije čija je temeljna taktika ostvariti strateške ciljeve normiranjem onoga što čini čovjeka. Foucaultove analize različitih figura čovjeka – *anthroposa*, *homo juridicusa*, *homo criminalisa*, *homo oeconomicusa* – ukazuju na ulogu teorijskih pretpostavki, praksi i institucija koje nas oblikuju i na temelju kojih razumijemo sami sebe. Na djelu je inverzija položaja subjekta, koji prestaje biti utemeljujuća instanca i postaje strukturni učinak, što Balibar ističe kao ključno obilježje francuskih filozofa i teoretičara iz druge polovice dvadesetog stoljeća koji su na ovaj ili onaj način bili pod utjecajem strukturalizma.[14] Foucault, u konačnici, izokreće i kritičko pitanje o granicama spoznaje pitajući se: "u onome što nam je dano kao univerzalno, nužno, obvezno, koji je dio toga singularan, kontingentan i arbitraran?", pri čemu kritika postaje "praktična kritika koja poprima oblik mogućeg prekoračenja" (1994c, str. 574).

Granice negativne autonomije

Nakon što se u prethodnim dijelovima rekonstruirala putanja Foucaultova suočavanja s Kantom od rane antropološke kritike do kasnih tekstova o prosvjetiteljstvu, pri čemu se pokazalo postojanje tematskog kontinuiteta usprkos konceptualnim prilagodbama, u idućim će se dijelovima razmotriti koja su ograničenja Foucaultove pozicije kad je riječ o mišljenju politike. Naglasak će pritom biti na "negativnoj autonomiji", odnosno na Foucaultovu inzistiranju na tome da je sloboda moguća jedino neprestanim ispitivanjem odnosa između moći i diskursa istine koji nastoje podčiniti subjekt. Takav pristup, usprkos svojim analitičkim prednostima, nudi usko viđenje političkog djelovanja i institucija te ne uspijeva ponuditi normativnu osnovu za kolektivno djelovanje. U tom pogledu Foucaultov krajnje individualistički pristup ne uspijeva ponuditi odgovore na neka pitanja na koja drugi nastavljači kantovske tradicije, u koju se sam Foucault smješta, uspijevaju barem djelomično odgovoriti.[15]

[14] Nazvavši to razdoblje "francuskom epizodom o pitanju filozofske antropologije", Balibar ga povezuje s njemačkom međuratnom raspravom o antropologiji, no navodi kako je novina francuske epizode u tome što ona onkraj pitanja o postojanju mogućnosti filozofije čovjeka ili čovječnoga prije svega pita je li "filozofija 'kao takva' mišljenje čovječnosti, odnosno čovječnostî koje normiraju ljudsku egzistenciju i dijele je, ili pak razlike između čovječnosti i nečovječnosti koja 'čini' čovjeka" (Balibar, 2005, str. 12).

[15] Žitko (2020) obrađuje sličan problemski sklop, ali se usredotočuje prije svega na epistemološke probleme koji se povezuju s Foucaultovim pokušajima da s jedne strane nadomjesti marksističku teoriju države teorijom upravljačkih praksi, a s druge da diferencira i povijesno smjesti svoj pristup kao "ontologiju sadašnjosti".

Ipak, namjera nije u potpunosti diskreditirati Foucaultov doprinos promišljanju politike. Aludirajući na Foucaultovo samoetiketiranje kao "negativnog teoretičara", Petković iznova upućuje na plodnost i poticajnost Foucaultovih analiza moći koje se hvataju ukoštac s empirijskom raznolikošću političkih procesa bez pribjegavanja sveobuhvatnim eksplanatornim okvirima i umjesto toga nude "niz motiva za mišljenje o njoj [političkoj teoriji] i razmišljanja o političkom djelovanju koja ne prejudiciraju nečiji politički izbor" (2018, str. 71). Doista, Foucaultova teorija na originalan način uspijeva zaobići klasične zamke političke filozofije, koja se oslanja na apstrakcije poput "suverena", "naroda", "opće volje", i ponuditi alate za drukčiju analizu logike političkog diskursa i tehnologije, kao i alternativni model političkog angažmana. No kako Habermas (1994) ističe referirajući se upravo na Foucaultovu aproprijaciju Kanta, u svjetlu njegove ranije kritike antropološkog mišljenja i humanizma otvorenim ostaje kako se Foucaultovo shvaćanje kritičkog stava kao problematizacije postojećih diskursa uklapa u prosvjetiteljsku ideju emancipacije, a da ne spominjemo napretka.

Na površinskoj se razini "fukoovsko" stajalište čini relativno jednostavnim: na svakom je pojedincu da sam, od slučaja do slučaja, odlučuje u kojim će političkim borbama sudjelovati i kakav će stav zauzeti, pri čemu bi se trebao paziti pristanka uz bilo koji totalni diskurs. U konačnici, sama Foucaultova politička praksa izvrsno je oprimjerenje takva pristupa uzme li se u obzir njegova stalna promjena savezništva – od ranog pristanka uz Komunističku partiju do tehnokratskog golizma, od maoističkih grupa do novih filozofa i kritike totalitarizma – i pristajanje uz partikularne borbe, od kojih je najpoznatiji njegov angažman oko reforme zatvora.[16] Isto tako, njegove uvelike analizirane možebitne simpatije prema neoliberalizmu i podrška Iranskoj revoluciji pokazatelj su njegove političke eklektičnosti. Upravo su predavanja o neoliberalizmu postala točka prijepora kad je riječ o Foucaultovim političkim stavovima. Behrent (2016) u svojoj analizi Foucaultove recepcije liberalizma ističe kako njegovu politiku treba sagledavati uzimajući u obzir s jedne strane njegova jaka antietatistička nagnuća, a s druge njegov antihumanizam, koji oboje

[16] Šporer (2023) u svom iscrpnom i izrazito kritički nastrojenom kronološkom pregledu Foucaultovih misaonih i političkih pozicija razne biografske zaokrete tumači kao s jedne strane znak Foucaultova oportunizma, a s druge kao posljedicu njegova ničeovstva i antimarksizma, uz konačni zaključak da je riječ o reakcionarnoj i konzervativnoj misli. Iako Šporerova kritika postavlja zanimljiva pitanja o dosezima i ograničenjima Foucaultova i sličnih pristupa u okolnostima suvremene krize liberalne demokracije te o posljedicama njegove (ne)kritičke akademske recepcije, apsolutna diskvalifikacija Foucaultova konceptualnog aparata i zaključaka, koja počiva na pretpostavci o inherentnoj konzervativnosti netotalitetnih (ili "postmodernih") filozofija, nije sasvim uvjerljiva. Naime, brojne analize odnosa moći nadahnute Foucaultovim pristupom i njegova recepcija u aktivističkim krugovima ukazuju na, ako ništa drugo, heurističku korisnost njegovih koncepata.

imaju korijen u njegovim prethodnim radovima. Prema Behrentu, Foucaultova kritika diskursa o čovjeku nespojiva je s francuskom tradicijom političkog liberalizma, a politički naglasak na jakoj državi naišao je na osudu već u njegovim radovima o disciplinskom društvu. U obzir, dakako, treba uzeti i presudnu ulogu koju su odigrale rasprave o totalitarizmu 70-ih godina u Francuskoj i posljedična diskvalifikacija socijalističkih režima. U takvoj konstelaciji Foucault nalazi poticajnima teoretičare ekonomskog liberalizma, s obzirom na to da se "ekonomski liberalizam pokazao kao moćno teorijsko oružje za suzbijanje autoritativnih nagnuća ljevice", a nije zahtijevao pristanak uz filozofski humanizam političkog liberalizma, "nazor koji je Foucault, od samih početaka karijere, osporavao svim intelektualnim snagama koje je mogao sabrati" (*ibid*., str. 30).

Nasuprot političkom liberalizmu koji "počiva na problematičnoj pretpostavci da ondje gdje postoji zakon, postoji volja: zakon se razumije kao 'izraz volje', posebice 'kolektivne volje'", ekonomski liberalizam počiva na utilitarizmu:

> Drugi put k liberalizmu, međutim, temelji se na utilitarizmu: umjesto da deducira idealnu državu iz metafizičkih načela, on uzima postojanje uprave kao danost i na osnovi čisto induktivnih razmatranja zaključuje da liberalizam – tj. samoograničavanje moći – jednostavno ima najviše smisla. Sa stajališta utilitarizma zakon je jednostavno proces "sklapanja *dealova*" (*transaction*) u kojem pojedinci pregovaraju o tome koje ovlasti pripadaju državi, a koje slobode zadržavaju (*ibid*., str. 46-47).

Ili, kako Foucault to iskazuje u sažetku svojeg ciklusa predavanja *Rođenje biopolitike*: "Liberalizam je prožet načelom: 'Uvijek suviše upravljamo' – ili barem treba uvijek sumnjati da suviše upravljamo" (Foucault, 2016, str. 321). Potonja definicija praktički je istovjetna s prije spomenutom definicijom kritike kao "umijeća da se nama ne upravlja toliko mnogo", a podudarnosti doprinosi i činjenica da obje datiraju iz 1978. godine.[17] Ovdje se kritički stav, u obliku liberalnog načela, pojavljuje kao pseudonormativan nadomjestak za diskurs o etičkim i političkim vrijednostima, a svoj parnjak kad je riječ o tehnologiji upravljanja ima u ekonomskom liberalizmu. Umjesto govora o pravima i prirodi čovjeka, volji i slobodi, sa stajališta subjekta imamo proces preispitivanja i osporavanja državne intervencije, a sa stajališta države cilj je optimizacija ekonomskih razmjena. Riječ je o administrativnoj, gotovo pa tehnokratskoj koncepciji političkog polja u kojem vrijednosti naizgled ne igraju nikakvu ulogu.

Objavljivanje Foucaultovih predavanja o neoliberalizmu dalo je naslutiti kako je Foucault potencijalno zamišljao političko djelovanje unutar suvremenih politič-

[17] Istu podudarnost zamjećuje Lagasnerie (2012, str. 125), uz procjenu da je "Foucault percipirao neoliberalizam kao jednu od suvremenih inkarnacija kritičke tradicije".

kih institucija, no već je Habermasova prijašnja kritika na račun Foucaultove genealogije ukazala na glavne poteškoće.[18] Prema njegovu mišljenju, Foucaultov pristup analizi moći ne nudi nikakvu normativnu osnovu za kritiku društva, odnosno nije u mogućnosti ponuditi ni opravdanje vlastite metode, nego vlastite sudove izlaže istim prigovorima da su tek učinci silnica moći: "Foucault ne može na zadovoljavajući način obraditi tvrdoglave probleme koji se javljaju u vezi sa samorazumijevajućim pristupom objektnom području, samoreferencijalnim odricanjem univerzalnih zahtjeva za važenjem i normativnim opravdanjem kritike" (Habermas, 1988, str. 272). Dakako, radi se o prigovorima koje Foucault i ne pokušava opovrgnuti,[19] ali koji imaju značajne implikacije za dosege njegove teorije. Habermas nadalje ističe kako Foucault ne uzima u obzir "simboličko predstrukturiranje sistema djelovanja" (*ibid*.), tj. ne objašnjava kako se uspostavljaju i održavaju društvena veza među pojedincima i institucije. Problem pritom ne leži u Foucaultovu nepovjerenju prema bilo kakvom "totalizirajućem diskursu", nego u nemogućnosti njegova pristupa da objasni društvenu činjenicu dijeljenih vrijednosti i posljedično djelovanja, ili kako kaže Habermas: "[Foucaultovoj teoriji] nedostaje socijalno integrativni mehanizam kao što je jezik (s ukrštanjem performativnih stavova govornika i slušalaca, koji bi mogao objasniti individuirajući efekt podruštvljenja)" (*ibid*., str. 273). I ne radi se samo o jeziku, Habermasovu povlaštenom mediju, nego o eksplicitnom odbacivanju bilo kakve objedinjujuće društvene spone, od Kantove zajednice moralnih subjekata do Rawlsova preklapajućeg konsenzusa, da i ne spominjemo Hegelovu običajnost ili Marxov koncept klase. U Foucaultovoj koncepciji socijalizacija jedino podčinjava pojedinca kao tijelo moći i ne doprinosi oblikovanju autentične subjektivnosti.

Filozof kao parezijast – moguća alternativa?

Ipak, Habermasov zaključak kako Foucault "pojam individualnosti potpuno pročišćava od konotacija samoodređenja i samoozbiljenja i reducira na unutrašnji svijet proizveden vanjskim podražajima i ispunjen predodžbenim sadržajima kojima se

[18] Za kratak pregled rasprave između Habermasa i Foucaulta vidi uvod u Kelly (1994). Isto izdanje donosi izbor relevantnih tekstova obojice autora i priloge drugih autorica i autora, od kojih kao bitne za ovu temu možemo izdvojiti tekstove Nancy Fraser i Richarda Bernsteina.

[19] Pribjegavajući svojoj klasičnoj retoričkoj strategiji niti-niti, Foucault u jednom predavanju definira genealogiju kao "povijesno znanje borbi" i nastavlja: "Vidite da se u toj aktivnosti koju, dakle, možemo nazvati genealoškom, zapravo ne radi o suprotstavljanju konkretnog mnoštva činjenica apstraktnom jedinstvu teorije; nipošto se ne radi o diskvalifikaciji spekulativnoga kako bi mu se, u liku kakva scijentizma, suprotstavila strogost dobro utvrđenih spoznaja... Genealogije su, da budemo precizni, antiznanosti. No one ne zagovaraju kakvo lirsko pravo na neupućenost i ne-znanje niti se radi o odbacivanju znanja ili uvođenju, stavljanju u prvi plan prestižnijeg, neposrednog iskustva koje znanje još nije uhvatilo" (Foucault, 1997, str. 10).

može manipulirati" (Habermas, 1988, str. 273) nije u potpunosti opravdan. Dean i Zamora (2023, str. 184), iako ističu nužnost Habermasove kritike u kontekstu tadašnje recepcije, smatraju da Foucaultova filozofija nipošto ne pati od "normativne konfuzije" kakva joj se pripisuje. Štoviše, oni u njoj nalaze dva tipa normativnosti. Prva je "egzemplarna normativnost" genealogijâ, koje su se "opirale zauzeti izričito stajalište o materijalu koji su analizirale, već su egzemplificirale ili performativno izražavale svoju normativnost time što su pokazivale kako ono što se daje ili uzima zdravo za gotovo ne mora doista biti tako te se koristile raznovrsnim primjerima kao sredstvima za osmišljavanje novih i drukčijih mogućnosti" (*ibid.*). Druga su "direktna politička stajališta" i "specifične preporuke u vezi sa zakonima i politikama" ili mišljenja o pojedinim događajima, političkim ideologijama ili organizacijskim oblicima, koji su proizlazili iz Foucaultova "stila mišljenja". No razmotrimo li prvi tip normativnosti, teško je uočiti što je točno normativno u prokazivanju kontingentnosti skupa normi, vrijednosti ili praksi. Drugim riječima, iz činjenice da je nešto povijesno uvjetovano ne proizlazi nužnost njegova odbacivanja, kao što ni ukazivanje na povijesni pluralizam koncepcija i društvenih uređenja ne pomaže samo po sebi u opredjeljenju za neko od njih.

Drugi tip normativnosti proizlazi iz Foucaultovih istraživanja objedinjenih pod tematikom brige o sebi. Provodna nit tih istraživanja jest pitanje kako se, specifičnim praksama, oblikuju različiti tipovi subjektivnosti s obzirom na osi znanja i moći. Za našu su temu posebno značajna Foucaultova predavanja o genealogiji parezije,[20] zato što će, razmatrajući pareziju u konceptualnom trokutu znanje-moć-subjekt, Foucault u jednom trenutku dati naslutiti i kako vidi ulogu filozofa s obzirom na vlast. Naime, primjer Platonova obraćanja sirakuškom tiraninu za Foucaulta predstavlja besprijekoran slučaj parezijastičke igre i tijekom čitava ciklusa služi kao središnja točka rasprave o odnosu filozofije i politike: "Tu se nalazi, ako hoćete – i zbog toga taj prizor uzimam kao rodni, uzorni prizor parezije – točka gdje subjekti hotimice govore istinito, hotimice i izrijekom prihvaćajući da bi ih to istinito govorenje moglo stajati vlastitog života. Parezijasti su oni koji su, na kraju krajeva, spremni umrijeti jer su je izrekli" (Foucault, 2010, str. 59). Ta će epizoda, uostalom, poslužiti i kao odskočna daska za raspravu o onome što Foucault naziva "zbiljom filozofije", odnosno njezinom zadaćom:

[20] Riječ je o, prije svega, posljednjim dvama ciklusima predavanja, *Vladanje sobom i drugima* (Foucault, 2010) i *Hrabrost istine* (Foucault, 2015a), u kojima Foucault prati povijest pojma parezije ili otvorenog govora od njegovih političkih početaka u okviru demokratskih previranja u grčkom polisu preko odnosa filozofa i vladara do kršćanskih praksi vođenja duše. U svim tim fazama bitna obilježja parezije ostaju: utemeljenost istinitosti govora u načinu života govornika, rizik izgovaranja istine koji proizlazi iz strukturne neravnopravnosti između govornika i slušatelja te nastojanje da se izazove promjena u slušatelja.

> Platon također hvata *kairos*, ali zašto hvata *kairos*? Ne zbog nekog odnosa koji bi pripadao redu *erosa*, već zbog neke vrste unutarnje obveze, koja nije toliko usađena kao žudnja u duši filozofa, nego je baš zadaća filozofije, sama zadaća filozofije da ne bude jednostavno *logos*, nego također i *ergon*. Ili, točnije, filozof ne smije biti samo *logos* (diskurz, sam diskurz, goli diskurz). On također mora biti *ergon*. Ta obveza, a ne više onaj *eros*, tvorit će filozofov razlog zbog kojeg on želi uhvatiti *kairos* (priliku). Očito nije neznatan pomak da poticaj za uplitanje u red politike nije više žudnja filozofa za onoga kome se obraća, već unutarnja obveza filozofije kao *logosa* da povrh toga bude i *ergon* (*ibid*., str. 205).

Ovdje Foucault ide usuprot klasičnom shvaćanju filozofije samo kao ljubavi prema mudrosti, *erosa* prema teorijskoj spoznaji, i u jezgru filozofije usađuje poriv za njezinim ozbiljenjem, i to upravo u sferi zajedničkog života. Prema tome, u samoj filozofskoj djelatnosti, u samom upuštanju u nju pronalazimo izvjesnu etičku osnovu djelovanja, a koju će Foucault odrediti kao "volju da se govori istinito" (*ibid*., str. 206). Međutim, za Foucaulta ta istina nije vječan i nepromjenjiv uvid, izlaganje smisla i cjeline, nego učinak parezijastičkog odnosa spram vlasti:

> Dugo se vremena vjerovalo, i još se misli, da je u biti zbilja filozofije u tome da može reći istinito o istinitom, istinito istinitoga. No čini mi se, u svakom slučaju to se pokazuje u ovom Platonovu tekstu, da postoji sasvim drukčiji način da se pokaže, da se odredi ono što može biti zbilja filozofije, zbilja filozofske istinitosti, bilo da ta istinitost, ponavljam, kazuje istinito ili lažno. I ta se zbilja pokazuje u tome da je filozofija djelatnost koja se sastoji u govorenju istinitog, u prakticiranju istinitosti u odnosu na vlast (*ibid*., str. 207).

Filozofski diskurs pokazuje svoju specifičnost upravo intervenirajući u političko polje diskursom istine, koji nije istovjetan nijednom teološkom ili znanstvenom diskursu, nego počiva na izvjesnom filozofskom načinu života.[21] No tri su momenta u ovom izlaganju specifično fukoovska: kao prvo, filozof se svojim načinom života izdvaja od prosjeka; kao drugo, on uvijek nastupa nasuprot moći, nikad uz nju; i kao treće, ne problematizira se narav političkog odnosa ili sadržaj upućen vladaru. Ovdje, stoga, prije imamo pokušaj promišljanja društvene uloge filozofa, njegova pozicioniranja u igri znanja i moći, nego problematizaciju politike i njezinih institucija. Politika možda jest predmet parezijastova govora, ali ono što njega čini istinitim je prije svega govornikova društvena uloga filozofa i parezijastički odnos spram vladara, a ne sam sadržaj. Takva koncepcija svakako podrazumijeva izvjestan nor-

[21] Ideju filozofije kao načina života Foucault preuzima od Pierrea Hadota (2013), koji je iznio utjecajno viđenje antičkih filozofskih škola ne kao zastupnica doktrina, nego kao pronositeljica određenog načina života. S druge strane, Hadot je bio kritičan prema Foucaultovoj navodno pretjeranoj estetizaciji takvog pristupa i "dendizma". Za povijest rasprave i obranu Foucaultova viđenja vidi Miller (2024).

mativni stav, samoodređenje koje bi proizlazilo iz "volje da se govori istina" i da se svoj odnos spram sebe i drugih oblikuje kao obveza da se govori istina, ali taj stav, tako definiran, ne može pretendirati na opću valjanost ništa više nego bilo koji drugi usvojeni sustav vrijednosti.

U tom je pogledu rekonstrukcija Foucaultova shvaćanja autonomije i kritike polazeći od Kantovih tekstova posebno instruktivna jer je demonstrirala kako je pojam subjekta, prvo posredstvom epistemološke, a zatim društvenoteorijske kritike postupno ispražnjen od sadržaja. Promatrajući epohu modernosti prije svega kroz leću kantovske antropološke problematike statusa slobodnog subjekta u konkretnoj egzistenciji, Foucault je razvio koncepciju negativne autonomije koja afirmira slobodu individue, ali njezino samoodređenje ostaje partikularno i u konačnici kontingentno. Unutar te koncepcije politička zajednica predstavlja isključivo izvor moguće represije, s obzirom na to da izostaje moment pozitivne afirmacije društvene veze.[22] S tim u vidu, rasprava o Foucaultovu čitanju neoliberalnih autora nije služila tomu da utvrdimo je li i u kojoj mjeri Foucault pristajao uz neoliberalnu doktrinu, već da ukaže na točke interesa i potencijalne dosege njegova političkog imaginarija. A u njemu moderni pravno-politički aparat služi jedino izgradnji specifičnih podčinjenih subjektivnosti i isključivo je potencijalna meta kritike.

S druge strane, njegovo bavljenje prosvjetiteljstvom upućuje na to da prije proklamirana smrt čovjeka i zazivi nadčovjeka ustupaju mjesto jednom tipu distancirane analize koja više dolikuje liberalnom nego aristokratskom etosu. Ničeovska transgresija postaje samo aspekt skepse prema totalitetu, gdje se afirmira individualna sloboda, a simptom tog pomaka je valorizacija neoliberalnog utilitarizma koji istovremeno zatvara horizont promišljanja zajedničkog djelovanja.[23] Doduše, po-

[22] Kako svoje razmatranje o normativnosti Foucaultove filozofije sažimaju Dean i Zamora (2023, str. 208): "Zasjenjeni totalitarizmom, konvencionalni oblici političke organizacije, državna politika i pravosudna reforma postaju problematični i obezvrijeđeni u korist inovacije i eksperimentiranja životnim stilovima i pokretima kao elementima svakodnevnog života s jedne strane te praksama, izazovima i testovima koji nude mogućnost samopreobrazbe s druge." No tako koncipirana samopreobrazba u najboljem slučaju samo potvrđuje faktičko postojanje mnoštva normativnih orijentacija i životnih stilova, među koje bi spadao i filozofski način života.

[23] Lagasnerie u svojem čitanju Foucaultove političke filozofije, a napose predavanja o neoliberalizmu, upravo odustajanje od univerzalističkih pretenzija političke teorije smatra njezinim najvrednijim doprinosom. Prema njegovu mišljenju, ono što Foucault nalazi zanimljivim kod neoliberala jest odbacivanje pojmova "općeg" i "zajedničkog" kojima je zaokupljena tradicionalna (posebice prosvjetiteljska) politička filozofija, a koji su zapravo "lišeni smisla" (Lagasnerie, 2012, str. 84). Tradicionalna politička filozofija, tvrdi Lagasnerie, teži uvijek "pridati koheziju svijetu" (*ibid*., str. 82), ona "sustavno konstruira teoriju političke suverenosti i prava u okviru mržnje spram pluralnosti i različitosti" (*ibid*., str. 70). S druge strane, "[Foucault] je ponovno otkrio u neoliberalizmu onu brigu koja je sadržana u stavu koji dopušta biti pažljiv, otvoren, prijemčiv za mnoštvo činjenica koje se pojavljuju u društvenom svijetu. Velike teorije s univerzalnim

sljednja nastojanja da se koncipira uloga filozofa polazeći od njegove brige za sebe i druge i obveze da se govori istinito pokušaj su da se ponudi nekakav modalitet povezivanja normativnog filozofskog diskursa i političke realnosti. No kao što kritika u Foucaultovoj inačici ostaje negativno orijentirana spram čvora znanje-moć, tako parezijast ostaje partikularan u svojem (riskantnom) obraćanju vlasti. Utoliko glavni nedostatak Foucaultove teorije nije to što dopušta afirmaciju ove ili one doktrine (na koncu, uz dovoljno dijalektičke vještine svaka se doktrina može izokrenuti u svoju suprotnost), već to što ne omogućava zamišljanje šire društvene alternative, što je neophodno u današnje vrijeme sustavnih i globalnih kriza.

Zaključak

Kako smo pokazali u prvom dijelu, Foucaultovo razumijevanje razdoblja modernosti u bitnome je bilo određeno njegovim tumačenjem Kantove filozofije i problematike empirijske uvjetovanosti subjekta, na osnovi kojeg je razvio i specifičnu koncepciju subjektivnosti kao proturječne, moderne pojave. U drugom je dijelu izloženo kako je Foucault pokušao pozicionirati svoj vlastiti projekt unutar šire tradicije postkantovske kritičke filozofije, nastojeći razviti pristup kritičkoj djelatnosti koja bi se suzdržavala od pokušaja uspostave univerzalne norme i ograničila na preispitivanje postojećih normativnih diskursa. Ta je djelatnost bila okarakterizirana kao "kritički stav" ili "stav modernosti" i usmjerena na oslobođenje subjekta od učinaka izvanjske subjektivacije. Zatim smo polazeći od tih uvida ukazali na neka ograničenja Foucaultove političke filozofije, osvrćući se na nestalnost njegovih stavova i kontroverznu recepciju neoliberalizma. Naime, pokazalo se da je Foucaultovo svrstavanje uz Kantovu kritičku tradiciju samo donekle dosljedno. Unatoč tvrdnji da je njegov rad rad na osamostaljenju od mreže moći, njegova je recepcija neoliberalizma ukazala na nedostatnost konceptualnog aparata za analizu političkih institucija s obzirom na to da ne omogućava ispitivanje njihove intersubjektivne osnove, nego samo njihovih učinaka na subjekt. U posljednjem smo dijelu stoga razmotrili Foucaultov pokušaj da definira odnos filozofije spram političkog polja, no pokazalo se da njegova koncepcija filozofije kao načina života, iako ističe ulogu filozofa kao onoga koji izriče istinu moći, tu istinu tretira prvenstveno kao rezultat parezijastičkog odnosa filozofa spram vladara i ostaje puko partikularna.

Prema tome, iako Foucaultov pristup može doprinijeti kritici pojedinih društvenih i političkih praksi na slobodu individue, na osnovi njega nemoguće je ponuditi smjernice za društvene promjene onkraj smanjenja prisile. Uzrok tim nedostatno-

pretenzijama maskiraju i deformiraju stvarnost u samom trenutku kad je pokušavaju zahvatiti" (*ibid*., str. 117). Nažalost, rasprava o epistemološkim i ontološkim pretpostavkama političke filozofije, odnosno o tome jesu li politički pojmovi doista lišeni smisla i na što zapravo upućuju, daleko nadmašuje granice ovog rada.

stima leži u ograničenom pojmu autonomije, prema kojem svaki oblik socijalizacije predstavlja ujedno ograničenje slobode. No bez momenta individualizacije koji bi obuhvaćao i samorazumijevanje u okviru društvenih skupina nemoguće je dalekosežno političko djelovanje. Stoga se Foucault pokazuje kao Kantov sljedbenik u onoj mjeri u kojoj ostaje vjeran maksimi ispitivanja uvjeta mogućnosti spoznaje i djelovanja, uz zanemarivanje pozitivnog, odnosno konstruktivnog impulsa kritičke filozofije.

LITERATURA

Balibar, E. (2005) "Le structuralisme: une destitution du sujet?", *Revue de métaphysique et de morale*, 45 (1), str. 5-22.

Behrent, M. (2016) "Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976-1979" u Zamora, D. i Behrent, M. (ur.) *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge: Polity Press, str. 24-62.

Berlin, I. (2002) "Two Concepts of Liberty" u *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, str. 166-217.

Bevir, M. (1999) "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy", *Political Theory*, 27 (1), str. 65-84.

Brossat, A. (2014) "Boîte à outils ou supermarché aux idées?" u Bert, J.-F. i Lamy, J. (ur.) *Michel Foucault, un héritage critique*. Pariz: CNRS Éditions. Dostupno na: https://books.openedition.org/editionscnrs/51402 (pristupljeno: 24. veljače 2026.).

Christofferson, M. S. (2004) *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s*. New York, Oxford: Berghahn Books.

Cormick, C. (2016) "Merleau-Ponty, Foucault et l'autonomie de la conscience", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 12 (6), str. 1-17.

Dalgliesh, B. (2013) "Critical History: Foucault after Kant and Nietzsche", *Parrhesia*, 18, str. 68-84.

Dean, M. i Zamora, D. (2023) *The Last Man Takes LSD: Foucault and the End of Revolution*. E-izdanje (Kindle). Dostupno na: https://www.versobooks.com/en-gb/products/2729-the-last-man-takes-lsd (pristupljeno: 27. srpnja 2026.).

Djaballah, M. (2008) *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York: Routledge.

Dreyfus, H. i Rabinow, P. (1983) *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Falduto, A. i Klemme, H. F. (2015) "Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie" u Rölli, M. (ur.) *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript, str. 17-32.

Foucault, M. (1994a) "Foucault" u *Dits et Ecrits IV (1980 – 1988)*. Pariz: Gallimard, str. 631-636.

Foucault, M. (1994b) "Les intellectuels et le pouvoir" u *Dits et Ecrits II (1970 – 1975)*. Pariz: Gallimard, str. 306-315.

Foucault, M. (1994c) "Qu'est-ce que le *Lumières?*" u *Dits et Ecrits IV (1980 – 1988)*. Pariz: Gallimard, str. 562-578.

Foucault, M. (1997) "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Pariz: Gallimard i Seuil.

Foucault, M. (2002) *Riječi i stvari*. Zagreb: Golden marketing.

Foucault, M. (2008) "Introduction à l'*Anthropologie*" u Kant, E. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique: précédé de Michel Foucault, Introduction à l'*Anthropologie. Pariz: Vrin, str. 11-79.

Foucault, M. (2010) *Vladanje sobom i drugima*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.

Foucault, M. (2015a) *Hrabrost istine*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.

Foucault, M. (2015b) "Qu'est-ce que la critique?" u *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La culture de soi*. Pariz: Vrin, str. 33-80.

Foucault, M. (2016) *Rođenje biopolitike*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.

Foucault, M. (2019) *O vladanju živima*. Zagreb: Mizantrop.

Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Habermas, J. (1994) "Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's *What Is Enlightenment?*" u Kelly, M. (ur.) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge i London: The MIT Press, str. 149-154.

Hadot, P. (2013) *Duhovne vježbe i antička filozofija*. Zagreb: Sandorf i Mizantrop.

Healy, P. (2001) "A 'limit attitude': Foucault, autonomy, critique", *History of the Human Sciences*, 14 (1), str. 49-68.

Kant, I. (1984) *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Matica hrvatska.

Kant, I. (2003) *Antropologija u pragmatičnom pogledu*. Zagreb: Naklada Breza.

Kelly, M. (1994) "Introduction" u Kelly, M. (ur.) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge i London: The MIT Press, str. 1-13.

Lagasnerie, G. de (2012) *La dernière leçon de Michel Foucault*. Pariz: Fayard.

Miller, P. A. (2024) "The Problem of the Dandy in the Aesthetics of Existence: Foucault's Dialogue with Hadot, Kant, and Baudelaire" u Faustino, M. i Hélder, T. (ur.) *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy: Critical Assessments*. Leiden i Boston: Brill, str. 69-86.

Paugam, G. (2009) "De l'*Anthropologie* à l'archéologie", *Critique*, 749, str. 835-846.

Petković, K. (2018) *Istina kao kušnja: Foucault, politička znanost, politička etika*. Zagreb: Plejada.

Rorty, R. (1991) "Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault" u *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 193-198.

Sabot, P. (2013) "Foucault et Merleau-Ponty: un dialogue impossible?", *Les Études philosophiques*, 106 (3), str. 317-332.

Sabot, P. (2014) *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault*. Pariz: Presses Universitaires de France.

Shell, S. M. (2009) *Kant and the Limits of Autonomy*. Cambridge: Harvard University Press.

Šporer, D. (2023) *Konformizam radikalne misli. Kritički historijat metodoloških i političkih pozicija Michela Foucaulta*. Zagreb: Disput.

Vandewalle, B. (2003) "L'analyse du dispositif anthropologique dans les *Dits et écrits* de Michel Foucault" u Moreau, P.-F. (ur.). *Lectures de Foucault volume 3: Sur les* Dits et écrits. Lyon: ENS Éditions, str. 53-59.

Žitko, M. (2020) "Upravljanje sobom i drugima: o 'slobodnom govoru' u kasnim predavanjima Michela Foucaulta" u Mikulić, B. i Žitko, M. (ur.) *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 211-244.

Nikola Cerovac

"THE ART OF NOT BEING GOVERNED QUITE SO MUCH": AUTONOMY AND CRITIQUE IN FOUCAULT'S POLITICAL PHILOSOPHY

Summary

In this paper, Foucault's political philosophy is considered starting from his reception of Kant's critical philosophy and focusing on how Foucault formed his understanding of critical activity and the related concept of autonomy. The first part elaborates how Foucault, based on his interpretation of Kant's anthropology and his place in the modern episteme, develops a critique of contemporary discourses on man, with significant consequences as regards his theory of subjectivity. The second part demonstrates how earlier epistemological critique assumes its practical form in the attitude of modernity and forms Foucault's thinking on the role of philosophy in contemporaneity. Finally, Foucault's concept of critique is read against his interpretation of neoliberalism to draw political implications of his work. The conclusion is that Foucault's approach harbours a narrow understanding of autonomy, overlook-

ing intersubjective relations and failing to explain collective action, and is therefore unable to offer guidance for wider social change.

Keywords: Michel Foucault, Immanuel Kant, Autonomy, Critique, Modernity

Nikola Cerovac, doktorand, Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet. *E-mail*: ncerovac@ffzg.unizg.hr

Politička misao je časopis s otvorenim pristupom licenciran međunarodnom licencom Creative Commons CC BY-NC-ND. Autorima se ne naplaćuju naknade ni u jednoj fazi izdavačkog procesa.