

Eva D. Bahovec

FOUCAULTOV KRALJEVSKI PUT

Između filozofije,
povijesti i
psihoanalize

Eva D. Bahovec

FOUCAULTOV KRALJEVSKI PUT

Između filozofije, povijesti i psihoanalize

Naslov izvornika

Eva D. Bahovec:

Foucaultova kraljevska pot: med filozofijo, zgodovino in psihoanalizo

Založba Univerze v Ljubljani, 2023.

Copyright © Eva D. Bahovec

Nakladnici

Naklada Leta, Poljanica Bistrička, Hrvatska

Založba Univerze v Ljubljani;

Znanstvena založba Filozofske fakultete

(za izdavača: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani;

Mojca Schlamberger Brezar, dekanica Filozofske fakultete),

Ljubljana, Slovenija



Recenzenti

Peter Klepec

Zdenko Kodelja

Dizajn korica, prijelom i priprema teksta: Aleš Cimprič

Tisak: Monogram

ISBN: 978-953-46249-2-0

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu

Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001262876.

Tisak završen u ožujku 2025.

Knjiga je objavljena zahvaljujući potpori Javne agencije za znanstveno istraživačku i inovacijsku djelatnost Republike Slovenije.



Istraživanja koja su uključena u ovo knjigu financirala je Javna agencija za istraživačku djelatnost Republike Slovenije (ARRS) u okviru istraživačkog programa »Filozofska istraživanja« (P6-0252) koji vodi red. prof. dr. sc. Slavoj Žižek.

Eva D. Bahovec

FOUCAULTOV KRALJEVSKI PUT
Između filozofije, povijesti i psihoanalize

Prijevod
Štefanija Kožić

Poljanica Bistrička, 2025.

Sadržaj

UVOD	9
I. FOUCAULT I FILOZOFIJA.....	15
»Francuski filozofski moment«	15
Descartes i ludilo	20
Foucault – filozof diskontinuiteta?	24
Smrt, pogled i riječ: <i>Rađanje klinike</i>	28
<i>Rođenje zatvora</i> ili »Duša, zatvor za tijelo«	35
»Kraljeva dva tijela«, panoptikon i panopticism	37
Značaj Kuhnove paradigme za Foucaulta	40
II. FOUCAULT I POVIJEST.....	45
Canguilhem, Foucault i povijest znanosti	45
Nietzsche, povijest i genealogija	49
Značaj »nove povijesti« i susret s Le Goffom	54
Foucault i Marx.....	62
»Rendgenska slika marksističkog tkiva«	69
III. FOUCAULT I PSIHOANALIZA.....	75
Stranputice »frojdmarksizma«	75
Ludilo i seksualnost	77
Što novo donosi <i>Povijest seksualnosti?</i>	79

<i>Rođenje psihoanalize: talking cure</i>	
<i>i Freudov kraljevski put</i>	84
»Seksualnost nije politički korektna«	89
Foucault i Freud	92
Nenapisana četvrta knjiga: <i>Žena, histeričarka i majka</i>	99
IV. ŠTO JE PROSVJETITELJSTVO?	105
Kantova i Foucaultova tri pitanja	105
»Politika vlastitog imena« i anonimnost	
zloglasnih života	112
Što je za Foucaulta »politika«?	116
Transformacije lingvistike: Butler i Balibar	120
Lacanov istina koja govori i »jezična« spolna razlika	125
Povratak k antici: Foucaultov neustrašiv govor	
ili <i>parrhesia</i>	134
ZAKLJUČAK: PARADIGMA DRUGOGA	143
Discipliniranje tijela i žena	144
»Upotrebna kategorija povijesnog istraživanja«	146
Foucaultova ambivalentnost i drugo mjesto	
Simone de Beauvoir	149
Bibliografija	
I. Djela Michela Foucaulta	159
II. Druga bibliografija	163
Kazalo imena	185
Zapisi o knjizi	189

Zahvale

Najljepše zahvaljujem Robinu na njegovom pažljivom i dubinskom čitanju pojedinih poglavlja u nastajanju, te cjelovite knjige, kao i na brojnim sugestijama za poboljšanja i dopune. Jelki Kernev Štrajn, Zdenku Kodelji, Gregoru Moderu, Marti Verginella i Evi Vrbnjak najljepše zahvaljujem na čitanju i pomoći oko pojedinih poglavlja, a Kaji isto tako i na pomoći oko bibliografije.

Štefaniji Kožić puno zahvaljujem za odličan hrvatski prijevod, za vanrednu dosljednost i preciznost, za sva razmišljanja, vezana za terminologiju i za brigu za temeljne pojmove i argumente filozofske refleksije.

Nastanku knjige uvelike su doprinijeli studenti i studentice Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Ljubljani. Povodom 30. godišnjice Foucaultove smrti na međunarodnoj konferenciji *Engaging Foucault* u Beogradu organizirali smo događaje *Foucault: What is Critique?* i *How not to be Governed?*, na čemu najljepše zahvaljujem Izidoru Baršiju, Piji Brezavšček, Kaji Dolar, Matiji Janu, Mihi Javoršek, Jerneju Kaluži, Vorancu Kumaru, Alji Lobnik, Poloni Mesec, Gašperu Mlakaru, Alešu Mendiževcu, Maruši Nardoni, Domenu Ograjenšku, Anžeu Okornu i Rastku Pečaru.

Na razmišljanjima o aktualnosti Foucaulta u današnje doba najljepše zahvaljujem studentima diplomskog i poslijediplomskog studija Tilnu Abramuu, Chiari Agagiù, Urhu Ambrožu, Aleni Begić, Janji Cotić, Robinu Dolaru, Sabini Brečko, Fiorelli Fioretti, Vassi Gkresti, Rajlakshmi Gosh, Kristini Guteši, Mihaelu Hötzlu, Nataši Illec Kralj,

Ani Jereb, Martinu Lipovšku, Gaji Lukacs Čufer, Janezu Markešu, Ani Maskalan, Luki Mayeru, Dini Mazoniju, Poloni Mesec, Tini Mlinarič, Maji Pan, Darji Rakovič, Dali Regent, Bogdanu Repiču, Lovrencu Roglju, Tatjani Rozman, Ani Schnabl, Seynepi Sehiralti, Nataši Skušek, Evi Smrekar, Ajdi Sokler, Tinkari Tihelj, Davidu Tomažinu i Silviji Žnidar.

Knjiga sadrži odlomke ili modificirane cjelokupne zapise koji su već objavljeni u sljedećim djelima: Julia Borossa, Catalina Bronstein i Caire Pajaczkowska (ur.), *The New Klein-Lacan Dialogues* (London: Karnac, 2015); Nancy Bauer i Laura Hengehold (ur.), *A Companion to Simone de Beauvoir* (Oxford: Blackwell, 2017); Giuseppe Annacontini i Mimmo Pesare (ur.), *Construire esistenze. Soggettivazione e technologie formative del sé* (Milano, Udine: Mimesis edizioni, 2021) i u časopisima *Delta* i *Problemi*.

Knjiga je nastala u okviru istraživačkog programa »Filozofska istraživanja« (P6-0252) pod vodstvom Slavoja Žižeka, kojem najljepše zahvaljujem na svim prilikama i potpori.

UVOD

Michel Foucault, nekoliko desetljeća nakon smrti, velikim je slovima upisan u povijest besmrtnika i uvršten u *La Pléiade*,¹ knjižnu zbirku najveličanstvenijih. Međutim, sve do kraja bio je meta oštrih kritika. Najprije su ga optuživali za totalitarizam koji »više nije bio jakobinski, nego novi ničeanski i hajdegerijanski totalitarizam«, a na kraju – poput Louisa Althussera – za antihumanizam »drugačijeg značaja«. (Roudinesco, 2005, str. 152 i 173)

Borbe za i protiv Foucaulta vode se gotovo onako kako je sam Foucault opisivao borbe oko istine: u širokom rasponu od rasprava o diskontinuitetima, jubilarnog zbornika *Foucault protiv samoga sebe* povodom tridesete obljetnice smrti (Bersani et al., 2014) i komentiranih izdanja nekih još neobjavljenih predavanja (Foucault, 2018b, 2021a, 2021b, 2022, 2023, 2024), do iznenađujuće kritične Bouveresove rasprave *Nietzsche protiv Foucaulta* (Bouveresse, 2016), u kojoj se kao čitatelj Nietzscheova *Antikrista* suočava s nedosljednostima Foucaultova poimanja istine u prvoj i početnoj godini njegovih predavanja na Collège de France, koja su objavljena pod nazivom *Volja za znanjem*. (Foucault, 2001)

Foucault je uvijek u središtu pozornosti, meta je oštrih kritika i gotovo nepreglednog područja mogućih upotreba i aplikacija. Postavka u borbi za njegovu ostavštinu, koja ga vraća nazad u tradicionalne

1 Michel Foucault. *L'Œuvre. Bibliothèque de la Pléiade*. Ur. Frédéric Gros. Pariz: Gallimard (Foucault, 2015c); komentar o izboru Foucaultovih tekstova vidi u Revel (2016, str. 1010–1016).

okvire filozofije, ne izoštrava njegovu biopolitiku i regulaciju života, već je približava tradicionalnoj etici, a pritom se njezino ničeansko porijeklo sve više odvaja od kangilemovske »fiziologije« i ne vodi se računa ni za Nietzschea, ni za »Foucaultova anti-Marxa«, na čijoj je pozadini moguće pratiti kristalizaciju njegove misli od početaka do kasne povijesti seksualnosti. (Balibar, 2020b, str. 167) Sve to udaljava Foucaultovu »prisutnost« od Freuda i psihoanalitičkog pokreta. Stvara se privid da se od Foucaulta može napraviti još jedan filozof po mjeri predničeanske filozofije, predkangilemovske povijesti znanosti i predfrojdovske psihologije, što bi bila znanost o duši bez tjelesnoga, normalnom bez patološkoga, živom bez monstruoznoga i psihičkom bez nesvjesnoga.

Upravo je to problem. Foucaulta treba razumjeti na raskrižju njegovih različitih putova i »razdoblja«, te se u mnogo većoj mjeri nego dosad posvetiti problemu jedinstva njegova rada. Samo tako će biti dovoljno prostora za Foucaulta kao filozofa koji »u uvijek novim oblicima obuhvaća istinsku borbu s Marxom« (Balibar, 2015, str. 86), epistemologa koji ispisuje povijest ludila od renesanse do rođenja psihoanalize (Canguilhem, 1997, str. 23), povjesničara koji Le Goffa nagovara na zajedničko pisanje nove povijesti (Le Goff, 1997, str. 129), te nesuđenog »psihoanalitičara« koji se antitetički približava Lacanovom »polovičnom govorenju« istine (Balibar, 2018, str. 95), možda i političkom ratniku (Veyne, 1997, str. 226), koji uvijek brani isključene, utišane i zaboravljene.

U ovoj ćemo knjizi Foucaulta predstaviti na raskrižju njegovih raznolikih istraživanja i neprestanih novih inovacija, s mislima u blizini balibarovskog čitanja Foucaulta, na temelju kojega bi bilo moguće bolje promišljati o jedinstvu njegova rada.² Tome je namijenjeno po-

2 U najvećoj mjeri aktualno je zadnje razdoblje Foucaultova rada (Balibar, 2018; Narbonne et al., 2020; Büttgen et al., 2021), koje su prekinule bolest i smrt. Kao što piše Balibar: »zadnje dvije godine povezane su s cjelinom njegova rada i 'sažimaju' ga«; rad tih godina nedovršen je, otvoren i aporetičan u pozitivnom smislu, što je karakteristično za Foucaultov filozofski rad u cjelini. (Balibar, 2018, str. 85)

vezivanje Foucaultove filozofije, povijesti i psihoanalize, predstavljeno kao njegov kraljevski put koji ćemo iz »povijesti psihoanalitičkog pokreta« i Freudove definicije snova kao kraljevskog puta do nesvjesnoga prenijeti u istraživanje Foucaulta (S. Freud).

U prvom poglavlju predstaviti ćemo širi kontekst Foucaultova intelektualnog sazrijevanja i opisati njegov životni put, koji seže od Hegela, na kojem je diplomirao kod Hyppolitea, paralelnog studija psihologije, postdiplomskog studija psihopatologije, čitanja filozofa od Kanta do Heideggera i frankfurtske škole, pa sve do njegovog istraživanja Nietzscheova rada koje je objavio u Francuskoj, u svom filozofskom prijateljstvu s Gillesom Deleuzeom (F. Dosse). Zatim ćemo se posvetiti glavnoj misaonoj orijentaciji koja je Foucaulta formirala, »francuskoj epistemologiji«, iz koje dolazi i njegov mentor Georges Canguilhem. Započet ćemo *Poviješću ludila u doba klasicizma* kao njegovim velikim i prijelomnim djelom u kojem je problematizirao Descartesov *cogito* u odnosu na ludilo kao suprotnost razumu, što se povijesno događa istovremeno s »velikim zatvaranjem« ludih ili umobolnih u 17. stoljeću. Nastavit ćemo s pogledom u kasnom 18. stoljeću, predstavljenom u *Radanju klinike* kroz prizmu »arheologije medicinskog pogleda«, te »okom moći« u velikoj genealoškoj knjizi *Nadzor i kazna*. U njoj je Foucault pratio udvostručenje »kraljeva dva tijela« na fizičko i simboličko tijelo u srednjovjekovnoj filozofiji (E. Kantorowicz), uz pomoć čega je uveo rađanje zatvora kao institucije modernog doba i s njim povezanu skrb za »moderanu dušu« koju raščlanjuje kao proizvod disciplinskih tehnologija i praksi odgoja, ispravljanja i moralnog preoblikovanja, koji vode do konstitucije subjekta na osnovi podređivanja. Navedeno ćemo povezati s epistemologijom i filozofijom znanosti čitanjem Foucaulta na pozadini Kuhnove paradigme koja u prvi plan postavlja status paradigmatskog primjera i na to mjesto postavlja Foucaultov panoptikon (G. Agamben), te čitanjem Foucaulta u mreži pogleda i govora (G. Deleuze), što nadilazi sada već klasično shvaćanje značajnog dijela »francuskog filozofskog momenta« (A. Badiou) u suvremenoj filozofiji.

U drugom poglavlju istražit ćemo Foucaultova suočavanja s poviješću na poljima povijesti znanosti, suradnje s pripadnicima škole Anala i »novom poviješću« te tijek njegove povijesti u ničeanskoj genealogiji koja problematizira i bavi se mitologijom izvora, kontinuiteta i konačnog cilja, a u prvi plan postavlja tijelo i tjelesnu cijenu povijesnih događaja. Budući da Canguilhemov utjecaj na Foucaulta nije moguće ograničiti na njegovu »povijest i filozofiju znanosti«, pratit ćemo i metodološke paralele između Canguilhemove minuciozne analize formacije koncepta refleksa, pogrešno pripisanog Descartesu, te Foucaultovu analizu Bichatova koncepta smrti u »otvaranju nekih leševa«, što se u *Rađanju klinike* javlja kao uvjet za invenciju klinike u prosvjetiteljskom nominalizmu kasnog 18. stoljeća.³ U usporedbi s poviješću znanosti, Foucaultov je odnos prema pripadnicima škole Anala i »novoj« povijesti mnogo dvosmisleniji, ali ne može se dovoljno naglasiti da je bio mnogo veći nego što smo to obično spremni priznati. (P. Burke) Stoga ćemo u prvi plan postaviti i manje poznato Le Goffovo izvješće povodom obljetnice Foucaultove smrti u obliku osobnog svjedočanstva. (J. Le Goff)

Od filozofa koji su za Foucaulta bili začetnici genealogije same povijesti posvetit ćemo se velikim imenima hegelijanske filozofije, Marxu i Nietzscheu. Foucaultov odnos prema Nietzscheu čini se manje ambivalentnim od njegovog odnosa prema Marxu, koji ćemo detaljnije prikazati uz pomoć »Foucaultova anti-Marxa« (É. Balibar) i pokazati da ga je potrebno uključiti kao pozadinu u čitanju Foucaultova rada sve do kasne povijesti seksualnosti te kao poticaj na historizaciju psihoanalize i pisanje nezine »arheologije«.

U trećem poglavlju, o Foucaultu i psihoanalizi, koje psihoanalizu postavlja kao jednakovrijednu prvim dvama o filozofiji i povijesti, povezat ćemo povijest ludila s Foucaultovom kasnom poviješću seksualnosti. Mogli bismo se reći da je za istraživanje odnosa između

3 Ništa manje uvjerljivo nije opisana konjunktura u kojoj nastaje koncept seksualnosti kao proizvod znanstvenog govora u 19. stoljeću i raznovrsnih praksi ispovijedanja bolesnika, u spletu čega je Foucault razotkrio nove oblike »pastoralne moći« i »subjektivizacije« na osnovi ispovijedanja istine o vlastitoj seksualnosti.

ludila i seksualnosti psihoanaliza od ključnog značaja, stoga ćemo u trećem poglavlju Foucaulta suočiti s čitanjem samog Freuda, koji je u seksualnosti prepoznao etiologiju »ludila« i time posegnuo onkraj odvajanja normalnog od patološkog, kao i onkraj individualizacijske i normalizacijske moći nad »nenormalnima«. Međutim, na mjesto Foucaultova »općeg ludila« morat ćemo postaviti žensku histeriju iz koje se u Freudovim arhetipskim snovima porađala sama psihoanalitička znanost. Histeriju ćemo tematizirati kao Freudov privilegirani primjer kliničke slike i kao uvjet mogućnosti za rođenje psihoanalize, a samo rođenje ćemo preciznije istražiti na terenu Freudovih vlastitih snova, koje ćemo analizirati i postaviti kao kunovski i agambenovski »primjer« za način rješavanja problema. Pritom ćemo istražiti i Freudovu subjektivnu upletenost u rođenje psihoanalitičke znanosti i pokušati obuhvatiti »Freuda *ad hominem*« već u samom aktu pronalaska psihoanalize i u njenoj u najvećoj mjeri inauguracijskoj epistemološkoj gesti. (S. Felman) Rođenje, koje je neprimjetno izostalo u Foucaultovoj analizi ničeanske genealogije, predstaviti ćemo kao glavni epistemološki adut i privilegirani put u diskontinuitet humanističkih znanosti na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće.

Nakon prva tri poglavlja, namijenjenim epistemološkom čitanju Foucaulta u filozofiji, povijesti i psihoanalizi, slijedi četvrto, teorijsko poglavlje koje povezuje problematike prvih triju i niže ih oko Kantova i Foucaultova odgovora na pitanje *Što je prosvjetiteljstvo?* Prosvjetiteljstvo, kao bitan sastavni dio Foucaultovih dugogodišnjih istraživanja i našeg povezivanja Foucaultova tri aspekta u kraljevski put, smjestiti ćemo u suvremenu francusku filozofiju kao nasljednicu kritičke teorije, koja se fokusira na realne pretpostavke i realne individue u njihovim realnim životnim uvjetima i razmatra ih kao proizvode fukoovske individualizacijske moći. Navedenome ćemo dodati lingvistički obrat, koji je povezan s teorijom iskazivanja (É. Benveniste), te uz pomoć kojeg ćemo preciznije moći istražiti problematiku subjektivnosti u lingvistici i psihoanalizi te ponovno pretresti Foucaultovu problematizaciju »priznanja« i s tim povezanog govornog čina, koji znači podređivanje

vanjskom autoritetu, a u određenim činovima ispovijedanja može omogućiti i »čin dekonstrukcije« identiteta (J. Butler), te otvara put za traženje novih praksi slobode, koje je Foucault postavio u okviru »povratka antici« i koje je moguće postaviti u prvi plan uz pomoć njegovog intenzivnog istraživanja neustrašivog govora ili *parrhesie* u posljednjim godinama prije njegove prerane smrti.

Pitanja o ženama Foucault ne postavlja, stoga završno poglavlje donosi »zaokret« u suočavanju s Foucaultovim ponavljanjem pitanja *Zašto je važno tko govori?*, posuđenog od Becketta, te se ove strane približava »odsutnoj ženi«. Foucaultovu dekonstrukciju identiteta, koja uključuje i »identifikaciju« homoseksualne individue, premjestit ćemo na teren praznih mjesta u *spatiumu* govora, koji nam njegov kraljevski put »omogućava vidjeti« kao mjesta otpora i potencijalnog ulaska isključenih žena u povijest, a istodobno i u govor i jezik. Za ulazak žena u govor i sâm govorni čin iskazivanja posegnut ćemo do Simone de Beauvoir i njezinog tumačenja »drugog spola« te zaključiti da upravo feministički smješteno znanje u svojem »altiserijanski« pozicioniranom znanju i s njim povezana parcijalna perspektiva iz kasnog Foucaulta može izdvojiti epistemološku inovaciju bez presedana.

Foucaultov antihumanizam i zloglasnu »smrt čovjeka«, koja dugo nije bila priznata, postaviti ćemo kao uvjet za rađanje žene i za početak i proširenje novih »filozofskih arheologija« (A. de Libera) u najboljem smislu riječi.⁴ Na taj ćemo način moći povezati različite aspekte Foucaultova razgranatog rada, predstaviti njihovo jedinstvo i skrenuti pozornost na njegovu iznimnu inventivnost koja je, od njegove prerane smrti nadalje, izvor brojnih, gotovo nepreglednih istraživanja u filozofiji, povijesti, psihoanalizi i humanističkoj znanosti.

4 Alain de Libera je Foucaultovo poimanje arheologije znanja raširio na područje povijesti filozofije i ustanovio je kao filozofsku arheologiju te s tim povezanu »arheologiju subjekta«. (Libera, 2007, 2008, 2015 i 2016) Kao što je upozorio Giorgio Agamben, ideja filozofske arheologije pojavljuje se već kod Kantova istraživanja »filozofske povijesti filozofije« koja nije moguća ni povijesno ni empirijski, »već samo racionalno, dakle *apriori*«. (Agamben, 2008, str. 93–94; vidi i Libera, 2016, str. 15)

I. **FOUCAULT I FILOZOFIJA**

»Francuski filozofski moment«

Foucault je bio sin liječnika dr. Paul-Andréja Foucaulta, koji je također bio sin liječnika (i on također), i gospođe Anne-Marie Malapert, kći kirurga koji je, kao i Foucaultov otac, bio nastavnik na medicinskoj školi u Poitiersu u Francuskoj. Uvijek je žalila što je rođena prerano »da bi za ženu bilo primjereno studirati medicinu.«⁵ (Defert u Foucault, 1994/1, str. 13) Gospođa Malapert je sedam godina nakon prvog rodila i drugog sina, Foucaultova brata Denysa, koji je postao kirurg poput svog oca. (Ibid.)

Godine 1943., koja je godina objavljivanja velike Sartreove knjige *Bitak i ništa* i smatra se početkom »francuskog filozofskog momenta« (Badiou, 2012, str. li), kao i objavljivanja značajne Canguilhemove knjige *Normalno i patološko* (Canguilhem, 1966), Foucault se u Gimnaziji Henri-IV u Poitiersu (i kasnije u Parizu) priprema za upis na École normale supérieure, s koje dolaze brojni francuski filozofi, stvaraoci i državnici. Godine 1948. diplomirao je filozofiju na Sorboni. Iste godine Althusser dobiva mjesto profesora korepetitora na École normale supérieure, gdje, kako je zapisao u svojoj autobiografiji, filozofski život nije bio previše intenzivan, ali je unatoč tome bilo pomodno gajiti mržnju prema Sartreu. (Defert u Foucault, 1994/1,

5 To je bilo vrijeme kada je Simone de Beauvoir već studirala filozofiju i nekoliko godina kasnije, 1929. godine, susretom u pariškom Luksemburškom parku započela zajednički put sa svojim životnim partnerom i velikim začetnikom egzistencijalizma u Francuskoj Jean-Paulom Sartreom.

str. 15) To je ujedno i godina u kojoj Foucault pokušava počiniti samoubojstvo, što se ponavlja dvije godine kasnije.

Godina 1949. bila je prekretnica. Te je godine Maurice Merleau-Ponty predavao o Ferdinandu de Saussureu, koji je ubrzo postao ključna figura francuskog strukturalizma. Lévi-Strauss je objavio *Elementarne strukture srodstva* koje, uz programski članak iz 1945. godine (Lévi-Strauss, 1974, str. 37), označavaju početak strukturalizma. Simone de Beauvoir, Lévi-Straussova filozofska kolegica, objavljuje *Drugi spol*, koji danas, nakon desetljeća nevidljivosti, jednostavno više ne možemo čitati bez francuskih strukturalista. Te godine Foucault dobiva diplomu iz psihologije, zbog napada tjeskobe podvrgava se psihoterapiji i prerađuje svoju diplomski rad o Hegelu, koji radi pod vodstvom njegovog velikog poznavatelja Jeana Hyppolitea. Anegdota kaže da je Hyppolite nakon smrti svoju zbirku Beckettovih djela ostavio nikome drugom nego Foucaultu koji se tada brodom vraćao iz Tunisa.⁶ (Defert u Foucault, 1994/1, str. 33)

Institucionalni poredak, koji je prvi put u povijesti omogućio povezivanje filozofije s psihoanalizom na Sveučilištu Vincennes Pariz VIII, ulogu prvog kreatora filozofskog odsjeka dodijelio je Michelu Foucaultu. (Dosse, 1988/2, str. 143) Osim Deleuzea, koji je zbog bolesti tek kasnije došao na Odsjek, to su bili Michel Serres, Alain Badiou, Jacques Rancière, Jean-François Lyotard, Étienne Balibar i drugi. Međutim, Foucault ondje zapravo nikada nije držao predavanja i seminare tijekom cijele godine jer je dobio jednu od najprestižnijih pozicija u francuskom obrazovnom sustavu. Otišao je na Collège de France, gdje je od prosinca 1970. do kraja života predavao povijest sustava mišljenja, što je značilo trinaest godina predavanja do njegove rane smrti u lipnju 1984. godine. Unatoč Foucaultovom eksplicitnom zahtjevu za »nikakvim posthumnim izdanjima«, sva su

6 Foucaultov intelektualni razvoj moramo, dakle, smjestiti u okvir najpoznatijih filozofa »francuskog filozofskog momenta«, koji uključuje »Bachelarda, Merleau-Pontyja, Lévi-Straussa, Althussera, Foucaulta, Derridaa i Lacana, a i Sartrea i Deleuzea«. (Badiou, 2012, str. lii)

sada objavljena. (Foucault, 1997, 1999, 2001, 2003, 2004a, 2004b, 2008, 2009, 2011, 2012, 2013, 2015)

To je bio širi kontekst u kojem se Foucault formirao i u kojem je istraživao, a koji je Badiou predstavio kao »francuski filozofski moment«. (Badiou, 2012, str. li) Međutim, Foucault je najprije bio epistemolog. Epistemologija u Francuskoj znači generaciju formiranu u *povijesti i filozofiji znanosti*, sa znanošću i kroz znanost, a nipošto ne mimo znanosti. Foucault i Althusser drže svoje mjesto među »strukturalistima«. Upravo je njih, obojicu istovremeno, oslovio i sam Canguilhem, kada je u predgovoru knjige *Ideologija i racionalnost* iz 1977. godine o pojmu »znanstvene ideologije« eksplicitno zapisao da ga je uveo »pod utjecajem Michela Foucaulta i Louisa Althussera od 1967–68 nadalje [...]«. (Canguilhem, 1977b, str. 9) Canguilhemo-vo upozorenje na značaj zajedničkog čitanja Foucaulta i Althussera pokazalo se gotovo vidovitim jer je i danas teško zamisliti filozofsku knjigu o Foucaultu koja ne bi uviđala njegovo prijateljevanje s »epistemološkim« Althusserom.⁷

Althusser je već 1964. godine u uvodu u Machereyjev članak o Foucaultu za časopis *La pensée* napisao: »[...] postoje znanosti koje tvrde da su znanosti, ali nisu ništa više od nekog znanstvenog name-tanja društvene ideologije; postoje neznanstvene ideologije koje u paradoksalnim susretima rađaju stvarna otkrića – kao kad svjedočimo da bukne vatra iz sudara dvaju stranih tijela [...]. Dokaz tome je rad Bachelarda, Canguilhema i Foucaulta.« (Althusser, nav. prema Macherey, 2009. str. 121) Navedeno je i danas prevladavajuća predodžba francuske epistemologije, koja je dugo bila inspirativna i nastavljala se uglavnom u altiserijanskim krugovima iz kojih potječe i Étienne Balibar, danas jedan od najpronijljivijih čitatelja Foucaulta.

7 Možemo navesti Judith Butler i njezine analize »psihičkog života moći« i utjecajnu knjigu *Nevolje s rodom* (1990 i 1997), te analize Pierrea Machereyja u knjizi *Subjekt normi*. (Macherey, 2014) Istraživanje normi i normativne moći isprva ima prije svega negativno značenje, a kod kasnog Foucaulta, upravo u nadovezivanju na Canguilhema, otvara put prema novim načinima života i nove »pragmatike normi«. (Testa, 2020, str. 299)

Foucaultu je bilo dodijeljeno mjesto trećeg, možda najvažnijeg, ali svakako najozloglašenijeg člana u nizu velikih imena epistemologije i povijesti znanosti: *Bachelard, Canguilhem, Foucault*. Bachelard je nastavio dalje sa svojom poviješću znanosti i epistemologijom u povijesnom razdoblju koje je prije njega zaokružio Alexandre Koyré, a na anglosaksonskom području Koyréovim stopama nastavio utjecajni filozof i povjesničar znanosti Thomas Kuhn. Canguilhem je Bachelardovo istraživanje fizike proširio na medicinske znanosti i znanosti o životu, a Foucault na humanističke znanosti i, ništa manje važno, na povijest psihoanalize. Čini se da se već otvara ono što ćemo u dosljedno vrijeme možda nazvati kraljevskim putem Foucaultove konfrontacije sa psihoanalizom. Ako se za nekoga može reći da vrijedi Badiouova formula *S Freudom i protiv Freuda*, koju postavlja u središte svog pregleda »francuskog filozofskog momenta« za engleski *New Left Review*, to je svakako Michel Foucault.⁸

Foucault je bio učenik Georgesu Canguilhema, filozofa i liječnika, koji je svoj rad posvetio *Studijama iz filozofije i povijesti znanosti*⁹ o životu. Canguilhem, koji je samo nekoliko godina prije Foucaulta uvršten u referentnu zbirku *La Pléiade*, bio je cijenjeni učitelj gotovo čitave generacije. Kada je 1964. godine Althusser pozvao Lacana da svoje seminare iz pariške Bolnice Svete Ane prenese na École normale supérieure, studenti Epistemološkog kružoka već u prvom dvobroju novog epistemološkog i psihoanalitičkog časopisa *Cahiers pour l'Analyse* kao moto novog časopisa postavili citat iz Canguilhemova opusa. (Canguilhem, 1979, str. 206)

Canguilhem, koji će kasnije na ovom prominentnom mjestu svjedočiti o neizbrisivom epistemološkom pečatu strukturalne analize i paradigme, svjedočit će i o osnovnoj jedinici svake epistemološke

8 Alain Badiou u svojem je popisu suvremene filozofije u Francuskoj na stranu protiv Freuda postavio Bachelarda, Sartrea te Deleuzeovu i Guattarijevu knjigu *Anti-dip* (Badiou, 2012, str. lx), a pritom gotovo posve zanemario Foucaulta; vjerojatno nije potrebno posebno napomenuti da je zanemario i Simone de Beauvoir.

9 Navedeno je naslov naslov Canguilhemove referentne knjige: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. (Canguilhem, 1979)

analize. Navedeno je koncept i njegova »obrada«. Ondje će ostati sve do posljednjeg broja časopisa, posvećenog formalizaciji, a pretposljednji broj, koji je bio neposredno vezan uz buntovnu 1968. godinu, opet je bio posvećen znanosti i njezinoj genealogiji. Drukčije ga se nije moglo zamisliti nego s Michelom Foucaultom, pa je ishodišna tematska skupina naslovljena »Arheologija znanosti« kao odjek ili nagovještaj *Arheologije znanja*, koja uključuje i »Odgovore Epistemološkom kružoku«. »Dobio sam dobra pitanja«, Foucault je sa zadovoljstvom rekao u intervjuu o tom broju. (Defert u Foucault, 1994/2, str. 31)

Canguilhemov moto, koji uvodi novi epistemološki časopis i prati ga kroz sve objavljene brojeve, preuzet je iz čitanja njegova učitelja. Pred nama je citat iz rasprave »Dijalektika i filozofija ne-ja Gastona Bachelarda« iz 1963. godine, samo nekoliko godina prije objavljivanja novog epistemološkog časopisa, koji karakterizira dvobroj s naslovima: 1. *Istina* i 2. *Što je psihologija?*¹⁰ Citat iz Canguilhema ističe temeljni filozofski kontekst i misaonu orijentaciju »francuske epistemologije«, kako je nazivaju anglosaksonska čitanja, koja ne proizlazi iz filozofije, već iz znanosti i njezinog mogućeg nastavka u psihoanalizi:

Filozofija ne-ja je filozofija rada u smislu da obrada nekog pojma znači mijenjati njegov opseg i sadržaj, generalizirati ga uključivanjem iznimnih značajki, odmaknuti ga od područja njegova izvora, uzeti ga kao model ili obrnuto, potražiti model za njega, ukratk, progresivno ga razdijeliti reguliranim transformacijama funkcija forme. Suvremeno znanstveno mišljenje, kaže Bachelard, karakterizira »izvanredna moć integracije i iznimna sloboda

10 Na početno mjesto tematske skupine o istini postavljen je Lacanov spis *Znanost i istina*, a na početak druge skupine pretpisak Canguilhemova spisa *Što je psihologija?*. Lacanova rasprava uključena je u slovenski izbor iz *Écrits* pod naslovom *Spisi* (Lacan, 1994, str. 305–325), a Canguilhemov odgovor na pitanje *Što je psihologija?* objavljen je kasnije u istoimenom zborniku. (Canguilhem, 2022, str. 9–24)

varijacije». [...] Sve dok ne izgubimo iz vida da ova epistemologija nije izrasla iz filozofije, nego je svoje modele našla u znanosti, ne treba nas zavarati bašelardovsko geslo Polemika je ispred svega! (Canguilhem, 1979, str. 206)

To nije moguće dovoljno naglasiti: »epistemologija nije izrasla iz filozofije«, nego iz znanosti. Umjesto dijalektike i mogućeg pomirenja, oslanja se na polemiku, a jedinica njezine analize je »obraditi neki koncept«, što na terenu suvremene znanosti znači »iznimnu slobodu varijacije«. Jedna od Canguilhemovih glavnih uputa odjeknut će i u Foucaultovoj raspravi »Nietzsche, genealogija, povijest«: koncept moramo »odmaknuti od područja njegova izvora« kako bismo mogli dovesti u pitanje samu kategoriju podrijetla kao takvu. Te problematike latit ćemo se preciznije u drugom poglavlju.

Međutim, kako je sve to počelo? Kako Foucault može utrti put Canguilhemovoj analizi »filozofije ne-ja« kod njegovog učitelja Bachelarda i nastaviti njegovo suočavanje s hegelijanstvom utemeljenim na filozofiji znanosti? Iako se za Foucaulta suočavanje s Hegelom ne čini tako značajno kao njegovo suočavanje s Marxom, ono je odigralo značajnu ulogu u njegovoj filozofskoj formaciji s Hegelom kao »prvim filozofom kojeg je čitao i preko kojeg je ušao u filozofiju«. (Fischbach, 2003, str. 116)¹¹ Nastavio je s čitanjem Descartesa.

Descartes i ludilo

Foucault, po obrazovanju filozof, s diplomom iz Hegela, paralelno studirajući psihologiju, završava i poslijediplomski studij iz psihopatologije kao znanosti o mentalnim bolestima, njihovim simptomima

11 Slično vrijedi i za Foucaultovo prakticiranje filozofije, povezano s Kantovim odgovorom na pitanje o prosvjetiteljstvu i filozofskom etosu, »u koje Foucault nije pomišljao upisati Hegelov lik«. (Fischbach, 2003, str. 116) Etiku kasnog Foucaulta teško možemo zamisliti bez epistemološkog čitanja Hegelove bitke za priznanje, koje moramo istražiti u odnosu s problematikom erotizma i erotizacije. (Fiamini, 2003, str. 43)

i uzrocima, a sveučilišni studij zaključio je doktoratom pod mentorstvom Georgesa Canguilhema, na tragovima njegovih epistemoloških medicinskih studija. Tome je primjerena tema doktorata: povijest ludila s izvornim naslovom *Ludilo i bezumlje* i podnaslovom *Povijest ludila u doba klasicizma*. U svom mentorskom izvješću o Foucaultovom doktoratu Canguilhem vremenski definira njegovu povijest ludila kao povijest od renesanse do frojdovske revolucije, što je već na prvi pogled barem malo iznenađujuće ako pomislimo na Foucaultovo kontinuirano nastojanje da Freudovoj revoluciji ne pripisuje »revolucionarnost« i da je nije upisao na stranu diskontinuiteta. Sadržajno, međutim, Canguilhem je Foucaultovu povijest definirao kao »medicinu duha i psihijatrijske prakse« koja istražuje »društveno iskustvo« konstitucije ludila. (Canguilhem, 1997, str. 23)

Prema Foucaultu, ludilo nije od nekoć suprotnost razumu, već nastaje kao problem filozofije i govora o razumu u doba klasicizma. Ludilo nije nepromjenjivi entitet ili vječno ista bit koja samo imenuje različite pojavne oblike, karakteristične za pojedina povijesna razdoblja ili kulturna okruženja. Ludilo nije oduvijek bilo ludilo kako ga danas predstavljamo, već je proizvod novog govora o ludilu, u kojem je sam pojam konstituiran diskurzivno i kao takav može postati objekt znanosti, medicinskog poretka i pravnog sankcioniranja koje nadodređuje oboje. (Canguilhem, 1997, str. 25) Pojam ludila možda se rodio u određenom povijesnom razdoblju i specifičnom filozofskom »konceptualnom okviru«, ali u isto vrijeme ludilo se ne može zamisliti bez praksi liječenja koje su bile uvedene u to vrijeme. To prije svega znači povijest zatvaranja, odvajanja i isključenja iz društva ili, kako precizira Canguilhem: »povijest konstitucije društvenog iskustva zatvaranja«. (Ibid., str. 24) U »jednoj« – Foucaultovoj – riječi to je *veliko zatvaranje*.

Na prvi pogled, riječ je o slučajnom spletu okolnosti ili povijesnoj konjunkturi koja povezuje diskurzivne i nediskurzivne – prije svega institucionalne – uvjete za konstituciju ludila u povijesti ludila koju detaljno istražuje Foucault. *Povijest ludila u doba klasicizma* znači

sâmo rođenje koncepta ludila, a dva su povijesna uvjeta za to rođenje (ili povijesni *a priori*, kako će Foucault kasnije definirati problem uz pomoć Kanta): rođenje azila kao posebne institucije za zatvaranje i rođenje subjekta filozofskog diskursa ili rođenje »subjektivnosti u filozofiji«. Istodobnost ili koincidencija nediskurzivnog uvjeta, koji predstavlja zatvaranje ludila u posebne ustanove, s diskurzivnim uvjetom mogućnosti, koji je vezan uz ime Descartesa kao utemeljitelja nove filozofije, velika je epistemološka invencija Foucaulta koju je omogućilo istraživanje pod Canguilhemovim vodstvom. Budući da je Canguilhem u povijesti znanosti razlikovao internalizam i ekster-nalizam, od kojih se prvi usmjerava na njezine unutarnje uvjete razvoja, a drugi na vanjske okolnosti njezina institucionalnog poretka (Canguilhem, 1979, str. 15), za Foucaulta je razlika između diskurzivnih i nediskurzivnih praksi njihova povezanost i nadopunjavanje.

Povijest ludila kao nova pravno-diskurzivna praksa i zatvaranje u nove institucije azila dobiva još jednu diskurzivnu paralelu. To je Foucaultova odsutnost govora ili »tišina ludila«. O ludilu se govori i o njoj govore svi drugi, ali samo ludilo i svi oni koji su proglašeni ludima nakon toga se zatvaraju usta.

Moderni čovjek više ne razgovara s luđakom u vedrom svijetu mentalnih bolesti. [...] Zajedničkog jezika nema, bolje rečeno, više ga nema; kada se na kraju 18. stoljeća ludilo uspostavilo kao mentalna bolest, to je značilo da je dijalog prekinut [...]. Govor psihijatrije, što je monolog razuma o ludilu, mogao se uspostaviti samo u toj tišini. – Nisam htio napisati povijest tog govora, već arheologiju te šutnje. (Foucault, 1961, str. 7–8; 1965, xii)

Rođenje koncepta ludila povezano je, dakle, s ušutkavanjem ludih i *tišinom ludila*, koje se na terenu intelektualne, umjetničke i književne kreacije manifestira kao nemogućnost pisanja i stvaranja, a što je Foucault preciznije opisao 1964. godine u spisu pod naslovom »Ludilo, odsustvo djela«. (Foucault, 1994/1, str. 412)

Povijest ludila znači rođenje ludila. Stoga, slijedeći Canguilhemove smjernice, moramo se zapitati kako se koncept ludila mogao roditi »među konceptima kao koncept« i kako ga je moguće izvući iz epistemologove prakse obrade koncepata. Polazište epistemološkog čitanja je koncept, a metoda njegova »obrada«, koja u Bachelardovoj filozofiji neja zamjenjuje hegelijansku kategoriju rada ili *Arbeit*. Međutim, to nije samo gotov epistemološki moto, kako je pisalo u svakom broju *Cahiers pour l'Analyse*, nego je i epistemološka problematika prvog reda.

S konceptom smo već u središtu epistemološke analize; Canguilhemova povijest je povijest koncepta i njegovog rođenja, kojega razotkriva analiza njegove konceptualne okoline. Razotkriva ga kao »kulturno uokviravanje« koje porađa koncept ludila kao koncept mogućeg epistemološkog istraživanja u kojem ga moramo »varirati«, ali i »izmjestiti s terena njegova izvora«. (Canguilhem, 1979, str. 206)

Koncepti nemaju izvor, koncepti se rađaju. Preciznije, trebali bismo reći da je rođenje glavni koncept Canguilhemove epistemološke povijesti. Ono što je koncept u epistemologiji, gdje je temeljna jedinica analize, jest instanca rođenja u njegovoj »povijesti i filozofiji znanosti«, gdje je model njezina diskontinuiranog razvoja, koji kao pri rođenju djeteta reže pupčanu vrpcu, a ujedno ostaje dijete vlastite majke i čuva »kontinuitet«. Rađanje koncepta može se analizirati samo u odnosu na druge koncepte koji su dio konceptualnog okvira, a ne u izolaciji; o diskontinuitetu govorimo i zato što isti koncepti u drugom okviru znače nešto drugo. Rođenje znači da se znanstveni koncept rađa među konceptima kao koncept; treba ga odvojiti od »sličnih pojmova« i – u istom ili različitim razdobljima – rekonstruirati »sintezu u koju je pojam uključen, drugim riječima, pojmovni kontekst i vodiljnu intenciju pokusa i promatranja«. (Canguilhem, 1979, str. 206) Samo takva analiza omogućuje nam razumijevanje značenja znanstvenih koncepata.

Čim napišemo »rođenje«, nalazimo se u središtu epistemološkog istraživanja. Foucault to dobro zna kada naslov svoje – manje čitane i poznate – knjige *Rađanje klinike* naziva epistemološkim podrijetlom.

(Foucault, 1963; 2005) To dobro zna i kada glavno djelo svog genealoškog – ničeanški i ujedno marksistički obojenog – razdoblja *Nadzor i kazna* iz 1975. godine utemelji na podnaslovu *Naissance de la prison* ili *Rođenje zatvora*. (Foucault, 1975; 1995) Tako je Canguilhemovu analizu koncepta i njihova rođenja proširio s diskurzivnih na nediskurzivne prakse i uključio rođenje institucija modernog doba, koje su povezane s najvažnijim oblicima moći, s medicinskim poretkom i pravnom moći: rođenjem klinike i rođenjem zatvora. Canguilhemov naglasak na obradi koncepta i njihovom rođenju¹² u internalističkoj povijesti proširio je eksternalizmom institucionalnog poretka i nediskurzivnih elemenata, povezanih s konceptualnim i diskurzivnim elementima, u novi pojam »dispozitiva«, koji cilja upravo na povezanost diskurzivnog s nediskurzivnim.

Unatoč opisanom proširenju, možemo zaključiti da Foucaultov diskontinuitet, zbog kojeg je često bio na meti kritika, zauzima mjesto Canguilhemova rođenja, koje nije moguće svesti na Bachelardov prijelom ili Kuhnovu revoluciju u znanosti, a pogotovo ne na srodnu problematiku iz francuske epistemologije.

Foucault – filozof diskontinuiteta?

Među raspravama oko Foucaulta čini se da je posebno prominen-tan spor oko diskontinuiteta. Mogli bismo se upitati je li Foucault mislilac prijeloma ili možda čak revolucije u znanosti, koju je uveo Thomas Kuhn slijedeći stope svog francuskog učitelja Alexandra Koyreja.¹³ (Kuhn, 1977, str. 21) Foucaultovu vlastitu eksplikaciju

12 U naslovima Foucaultovih predavanja »rođenje« nalazimo u proširenju istraživanja s pojedinaca na populaciju, koje je postavio u prvi plan već u vrijeme prve knjige *Povijesti seksualnosti*, a nastavio u predavanjima iz 1978–1979 s naslovom *Rođenje biopolitike*. (Foucault, 2014b)

13 Alexandre Koyré je poznat po brojnim studijama iz filozofije i povijesti znanosti, među kojima je i analiza puta »od zaključenog svijeta do beskonačnog univerzuma« novoga vijeka; Foucault je napisao recenziju njegove knjige o astronomskoj revoluciji. (Foucault, 1994/1, str. 170–171)

mjesta izjavljivanja poznajemo: da nije strukturalist, kao ni analitički filozof anglosaksonske provenijencije.¹⁴ Također je potrebno jasno kazati, naglašava Foucault na drugom mjestu, da »nisam zagovornik diskontinuiteta«. (Foucault, 1994/3, str. 143; 2001, str. 113)

Kada je Foucault u francuskoj enciklopediji *Le Petit Larousse* pročitao »Foucault: filozof koji svoju teoriju povijesti temelji na diskontinuitetu«, bio je vrlo iznenađen. (Foucault, 1994/3, str. 143; 2001, str. 113) Dakako, potrebno je odustati od »biološke slike postupnog sazrijevanja znanosti«, koja nije nimalo prikladna »za moja istraživanja«, nastavlja Foucault. Međutim, medicina je sve do kraja 18. stoljeća pripadala tipu diskursa u kojem su tek tada mogle nastupiti postupne transformacije, u trajanju od dvadeset pet ili trideset dugih godina. S njima je medicina »raskinula ne samo s istinosnim tvrdnjama [...] nego, još dublje, i s načinima govora i gledanja [...]« (Ibid.)

Stoga, nije riječ samo o novim otkrićima ili kunovskoj promjeni pogleda na svijet već i o posve novom režimu koji se tiče samih uvjeta mogućnosti i povezuje ono što se može *vidjeti* s onim što se može *reći*. S jedne strane, međusobna artikulacija diskurzivnog i nediskurzivnog, koja je već na djelu u Foucaultovim istraživanjima ludila kao nečega što se gleda (Jay, 1986, str. 175), s druge strane, nova suprotnost i ujedno poveznica – poveznica kroz suprotnost ili svojevrсну disjunktivnu sintezu¹⁵ – pogleda i govora, koju Foucault u *Radanju klinike* precizira na sljedeći način: »Bilo je također potrebno otvoriti govor nekom novom području u cjelini, području stalnog i objektivno utemeljenog međusobnog odnosa između vidljivog i izrecivog. [...] – govorom bismo trebali pokazati ono što vidimo.« (Foucault, 1963, str. 200; 2005, str. 242)

14 »Da još jednom zauvijek kažem da nisam strukturalist, a s primjerenom boli priznajem da nisam ni analitički filozof. Nitko nije savršen.« (Foucault, 1994/4, str. 170) Francuska povijest i filozofija znanosti, »prije svega u posebnom obliku koji joj je dao Canguilhem [...], koji je najprije iznova našeo temu 'diskontinuiteta', za Foucaulta su imale drugačije značenje. (Foucault, 1994/4, str. 764; 2000b, str. 470)

15 Upotreba Deleuzeova »na prvi pogled tako enigmatskog pojma« disjunktivne sinteze u čitanju Foucaultova rada je Balibarova. (Balibar, 2020b, str. 116)

Ovaj odnos nije jednostavan ili jednostavno recipročan. Da bi to naglasio, Foucault zapisuje na prvi pogled enigmatičnu frazu da *se vidljivo i izrecivo* nigdje ne susreću, da između njih postoji jaz, disjunkcija, »ne-mjesto«. (Deleuze, 1988, str. 46) To prije svega znači da se njihov odnos ne može svesti na jednostavnu jukstapoziciju ili dijalektičku uzajamnost, a i to da u posljednjoj instanci ni jedno ni drugo ne odlučuju. Radi se o konkretnom dispozitivu u kojem oba oblika ostaju ireduktibilna i heteromorfna.

Kao što Deleuze zaključuje o Foucaultu, za njega je svaki dispozitiv »neka vrsta sastavljenosti koja miješa vidljivo i izrecivo«. (Deleuze, 1988, str. 38) Umjesto utjecaja jednog na drugo, vidljivog na izrečeno i suprotno, Foucault postavlja i eksplicitno potvrđuje njihovu neusklađenost, razilaženje, disperziju ili čak antagonizam, kada ističe upravo to da se vidljivo i izrecivo »nigdje ne susreću«. (Ibid.) Stoga Foucaultovom novom pojmu dispozitiva moramo dodati prošireno značenje: koncept dispozitiva ne znači samo način povezivanja diskurzivnog i nediskurzivnog, odnosno institucionalnog, kao u ovim Foucaultovim ključnim slučajevima rođenja klinike i rođenja zatvora, ali se istodobno referira na vezu između »viđenja« i »govorenja« koju, slijedeći Foucaulta, Deleuze stavlja u prvi plan. Tako se povijesnoj problematici povezivanja internalističke i eksternalističke povijesti (Canguilhem, 1979, str. 15) pridružuje filozofska problematika puta spoznavanja i konstituiranja njegovog objekta. Time se otvara i pitanje pod kojim uvjetima je ta konstitucija moguća.

»Moj problem nije dijagnostika diskontinuiteta kao takvog«, nastavlja Foucault u poznatom intervjuu, »već *dijagnostika uvjeta mogućnosti*; stoga sam umjesto pitanja o diskontinuitetu morao postaviti pitanje 'Kako u određenim trenucima dolazi do tih naglih skokova?'« (Foucault, 1994/3, str. 143; 2001, str. 114) Kako se u uvjetima prosvjetiteljstva može roditi klinika? Koji su uvjeti mogućnosti za rođenje zatvora koji represivnu i suverenu moć zamjenjuje panopticismom i proizvodi »poslušna tijela«?

Nemali broj povijesnih analiza još se uvijek temelji na velikoj biološkoj slici postupnog sazrijevanja znanosti; čini mi se da ta povijest nije prikladna. U znanosti, kao što je, na primjer, medicina, sve do kraja 18. stoljeća imamo tip diskursa čija je postupna transformacija, u razdoblju od dvadeset pet ili trideset godina, raskinula ne samo s »istinitim« tvrdnjama, koje su se do tada mogle oblikovati, već i dublje, s načinima govora i gledanja, s čitavim skupom praksi koje su služile kao oslonac medicinskom znanju. Ovdje nije riječ samo o novim otkrićima; u diskursima i formama znanja prisutan je potpuno novi »režim«. I sve se to događa u razdoblju od nekoliko godina. (Foucault, 1994/3, str. 143; 2001, str. 113–114)

Sva ova pitanja možemo razumjeti na pozadini Foucaultovih potraga povijesnog *apriori* umjesto diskontinuiteta i Canguilhemovih stalnih nastojanja da razjasni same uvjete mogućnosti i naglasi važnost samih znanosti: »Znanost se mora pojaviti u univerzumu koji je omogućava.« (Canguilhem, nav. po Macherey, 2009, str. 121) Znanost nije jednostavna konstatacija neke unaprijed dane istine, već je proizvodnja znanja, stoga njezinu povijest nije moguće odvojiti od epistemologije; bez nje bi postala samo još jedna idealistička kontinuirana povijest »bez rezova, bez paradoksa, bez zastoja, bez povezivanja«. (Althusser, nav. po Macherey, 2009, str. 120) Čini se da Foucaultov problem nije bio samo diskontinuitet kao takav, već je s tim povezano više epistemoloških problema, te da u analizi moramo imati na umu i ono što stavlja pod pitanje i čemu se obraća.

Kako ističe Macherey, za razliku od Marxove teze da je čovječanstvo uvijek postavljalo samo probleme koje je moglo riješiti (što je parodija na hegelijansku tezu da ništa i nitko ne može nadići svoje vrijeme), upravo su Canguilhem i Foucault razvili poimanje povijesti koje nije svodivo na jednostavan historicizam. Tako ih je čitao Althusser i uključio ih u »perspektivu svog heterodoksnog marksizma, što je moguće više pročišćenim pozivanjem na finalizam, u kojem

su uzastopna povijesna razdoblja smještena u liniju nekog cjelovitog napredovanja [...]» (Macherey, 2009, str. 122)

Foucault kroz Canguilhema i Canguilhem kroz Foucaulta – to nije samo stalna briga jednog i drugog, učitelja i učenika ili dvojice kolega punih međusobnog poštovanja, nego je i stalna briga Althussera i njegovih najbližih kolega, koji zajedno čitaju Marxa, a kritiku političke ekonomije temelje na njegovom projektu marksizma kao stroge znanosti. Canguilhemu i Foucaultu u središtu je filozofija znanosti, koja Foucaulta u brojnim pogledima približava filozofiji Louisa Althussera.¹⁶

Smrt, pogled i riječ: *Radanje klinike*

Foucault se bavio sličnim epistemološkim problemima u sljedećoj knjizi, u kojoj je istraživao medicinski poredak i njegovu institucionalizaciju u »kliniku«. Prvo izdanje *Radanja klinike*, objavljeno dvije godine nakon *Povijesti ludila*, preciznije je definirano podnaslovom *Arheologija medicinskog pogleda*. Podnaslov, koji je u kasnijim izdanjima napušten, najprije je istaknuo novo polazište: umjesto povijesti stoji arheologija, koja će svoj vrhunac doživjeti 1969. godine u zaključnoj knjizi Foucaultova »prvog razdoblja« kao *Arheologija znanja*, a umjesto medicinskog poretka u prvi plan se stavlja pogled – medicinski pogled i posredno pogled *sui generis*.

Za razliku od *Povijesti ludila*, u kojoj Foucault postavlja »nastanak« ludila u novi početak filozofije povezan s Descartesovim imenom, *Radanje klinike* fokusira se na specifičan povijesni skup novih medicinskih znanja u obliku patološke anatomije i klinike kao

16 Althusser problematiku smješta u polje istraživanja konstitucije subjektivnosti koje je povezano s razlikovanjem između znanosti i ideologije te ideološke interpelacije koju, unatoč Foucaultovoj suzdržanosti, možemo smjestiti u širi fukovski kontekst oblikovanja subjekta normi u pitanju »što je subjekt za norme, pod normama i onkraj normi«. (Macherey, 2009, str. 9) Zajednička im je konstitucija subjekta u odnosu prema moći, ideologiji i disciplini, koji »ga određuje tjelesno i duhovno«. (Le Blanc, 2014, str. 79)

institucije koja je namijenjena liječenju bolesnika kao i formiranju budućih liječnika, što je sada sa sveučilišta preneseno na kliniku. (Foucault, 1963, str. 68; 2005, str. 82) Tako je ponovno u prvom planu splet diskurzivnog i nediskurzivnog, što predstavlja jedan od vodećih motiva Foucaultove problematike i proširenja Canguilhema, od povijesti ludila, preko arheologije i genealogije, da bi se naposljetku opet vratio povijesti koju pronalazimo u naslovu posljednjeg velikog projekta od šest knjiga: Foucaultova *Povijest seksualnosti*. Umjesto velikog imena Descartesa iz povijesti filozofije u *Rađanju klinike* pojavljuje se mnogo manje prominentno ime znanstvenika i liječnika koji je izumio – ni više ni manje nego znanstveni koncept smrti: Xaviera Bichata.

Foucaultov argumentacijski put u *Rađanju klinike* vodi od rođenja koncepta smrti kao novog koncepta koji je krajem 18. stoljeća uveo Bichat kao utemeljitelj patološke anatomije, pa sve do »frojdovskog čovjeka« (i Freudova inzistiranja na nagonu smrti), što Foucault postavlja upravo na kraj nove linije razvoja u završnom poglavlju svoje nove knjige. (Foucault, 1963, str. 197; 2005, str. 234) »Iz uključivanja smrti u medicinsku misao [...] rođena je medicina, koja se javlja kao znanost o pojedincu«, piše Foucault; »općenitije, možemo primijetiti da je iskustvo individualnosti u modernoj kulturi na neki način povezano s iskustvom smrti: od trupa koje je otvorio Bichat, do frojdovskog čovjeka – tvrdoglav odnos prema smrti pripisuje univerzalnosti njezino posebno lice [...]. U prostoru koji je oblikovao govor omogućuje nam vidjeti obilje leševa i njihov jednostavan red.« (Ibid.) Na ovoj osnovi moguće je razumjeti značaj medicine za utemeljenje znanosti o čovjeku u trenutku kada medicina dobiva odlučujuće mjesto u cjelokupnoj strukturi humanističkih znanosti. Položaj čovjeka u kozmosu zamišljen je u mediju znanstvene, preciznije kliničko-medicinske svakodnevne realnosti.

Dakle, pred nama je prije svega pojam smrti. To više nije smrt kao jednostavna suprotnost životu, nije privremena smrt kršćanskog diskursa, nakon koje slijedi spasenje ili uništenje u onostranstvu, ni smrt

kao kazna za zločine u pravnim praksama koje Foucault proučava od samog početka zajedno s medicinskim znanjem (Canguilhem, 1997, str. 24), koja ponegdje ni danas nije potpuno eliminirana. Bichatova smrt je fiziološki utemeljena smrt, predstavljena u slici polaganog umiranja. U svojoj knjizi *Fiziološka istraživanja života i smrti*, koja se smatra točkom nastanka nove anatomske discipline, detaljno opisuje postupno odumiranje pojedinih organa i različitih tkiva, korak po korak, smrt za smrću. Umjesto jedne instantne i konačne smrti, novi medicinski pogled pred nama otkriva tisuću malih smrti, u kojima se postupno, gotovo kontinuirano gasi svjetlo života i približava mu se njegov kraj, koji će u Bichatovom medicinskom pogledu odozgo presvijetliti tijelo; »vitalizam«, zaključuje Foucault, mogao se pojaviti upravo »na pozadini Bichatova mortalizma«:

Život, bolest i smrt sada su oblikovali tehničko i konceptualno trojstvo. Raspao se kontinuitet prastarih vjerovanja koja su prijetnju bolesti postavljale u život, te približavajuću prisutnost smrti u bolesti. Na njegovom mjestu oblikovao se trokut čiji vrh određuje smrt. S visine smrti mogu se vidjeti i analizirati organske ovisnosti i patološki poretki. Kasnije smrt više nisu shvaćali kao dugu noć kada život usahne, kada čak bolest nestane, dobila je veliku moć prosvjetljenja koja može vladati i objelodaniti prostor organizma i vrijeme bolesti. [...] Na ovaj veliki primjer kasnije se oslanjao medicinski pogled. To više nije bio pogled živog oka, već pogled oka koje je vidjelo smrt. (Foucault, 1963, str. 147; 2005, str. 177)

Foucaultovo osnovno pitanje jest kako se to dogodilo. Koji su uvjeti mogućnosti raspada »kontinuiteta prastarih vjerovanja«, definiranog kao »rađanje klinike«, prosvjetljenog bišatovskim mortalizmom? Odakle moramo pogledati da bismo prijelom mogli prepoznati kao prijelom, a da nam se sakrije u kontinuumu postupnih napredovanja u cjelovit razvoj nove znanosti? Bachelardov epistemološki

rez i Canguilhemovo rođenje za Foucaulta postaju diskontinuitet, na kojem sâm ne inzistira. Kao što smo već spomenuli, Foucault ne postavlja u prvi plan povijesni diskontinuitet kao takav, njegov problem nije sâm rez, već se fokusira na usporedbu svega što je bilo prije s onim što je došlo i nastalo kasnije. Foucaultova osnovna vodilja je samo to uspoređivanje – analiza u sinkroniji i epistemologizacija koju ona omogućuje.

To »prije« i »poslije« u *Radanju klinike* su kraj 18. i početak 19. stoljeća. To je relativno kratko vremensko razdoblje koje uvodi novu granu medicinske znanosti, utemeljene na pojmu smrti i praksama seciranja ljudskih trupala, ali koje nije nediskurzivna paralela s rađanjem klinike. U povijesti ludila, Descartesovom isključivanju ludila iz utemeljenja novovjekovnog subjekta suprotstavljen je nediskurzivni uvjet »velikog zatvaranja«, ali ništa slično ne možemo pripisati Bichatovoj tehnologiji nediskurzivnoga; rođenje patološke anatomije opisano je kao medicinsko iskustvo,¹⁷ »srodno lirskom iskustvu koje je svojim govorom tražilo od Hölderlina do Rilkea. [...] Na način koji se na prvi pogled može činiti neobičnim, bio je pokret na kojem se temeljila lirika devetnaestog stoljeća, istovjetan s onim koji je omogućio čovjeku da doista postane svjestan samoga sebe. [...] Studij kliničke medicine samo je jedno od najvidljivijih svjedočanstava tih promjena [...].« (Foucault, 1963, str. 202; 2005, str. 245)

Nastanak kliničke medicine svjedočanstvo je promjena koje su značile mnogo više »nego što se može utvrditi iz površnog čitanja pozitivizma«. (Foucault, 1963, str. 202; 2005, str. 246) Nova znanost otvara novi pogled, tako da »se pred našim očima pojavljuje

17 Nastanak patološke anatomije povezan je sa Xavierom Bichatom, a kao točka nastanka same anatomije kao znanosti smatra se knjiga Andrije Vezala *De humani corporis fabrica* ili *O ustroju ljudskoga tijela* koju je Canguilhem postavio uz bok Kopernikovoj *De revolutionibus orbium caelestium* ili *O gibanjima nebeskih tijela*, te ih uspoređivao na temelju njihovog suprotnog značenja za razumijevanje položaja čovjeka u kozmosu: Kopernikove devalorizacije i Vezalova »ponovnog stavljanja u središte«. (Canguilhem, 1979, str. 30; Bahovec, 1990, str. 17)

cijeli red reprezentacija – inače skrivenih, ali istodobno neizbježnih za njihov nastanak [...]. Radilo se o prvobitnim moćima percipiranog i o njegovom uzajamnom odnosu s govorom [...].« (Ibid.) Radilo se o pitanju što je moguće vidjeti u odnosu na pitanje što je moguće artikulirati i reći, što se tako uključuje u širi kontekst Foucaultova istraživanja.

Na taj se način pred nama razotkriva jezična struktura objektivnosti koju omogućuje novi medicinski diskurs i koja čini vidljivim osnovni karakter *tjelesne specijalnosti*. U širem presjeku kroz znanstvene, književne, umjetničke i frejdovske konjunktore Foucault nastoji pokazati kako su granice vidljivog i nevidljivog sada drugačije zacrtane (Foucault, 1963, str. 199; 2005, str. 242), te da im je potrebna ne samo drugačija tehnologija nego i drugačiji jezik koji u prvi plan postavlja odnos između vidljivog i izrecivog. »Otvorite neko truplo« (ibid., str. 125; 152), čitamo u drugoj Foucaultovoj knjizi, mnogo manje poznatoj od knjige o ludilu, da bismo shvatili kako je postalo moguće povezivanje bolesti, koja prije nije bila upisana u ljudsko tijelo, s fizičkim tijelom bolesnika. U razdoblju prosvjetiteljstva »bit bolesti« još je slobodno lebdjela u prostoru, a da nije bila postavljena u bilo kakav odnos sa živim tijelom bolesnika ili njegovim posmrtnim ostacima. S Bichatom u prvi plan tijela pak stupa specijalnost u svim svojim dimenzijama.

Foucaultov postupak u *Radanju klinike* je sljedeći: opisuje stanje »prije« i »poslije«, na temelju njihove međusobne usporedbe zaključuje da se između »nešto dogodilo«, nakon čega slijedi zaključak da je nastalo nešto novo – rodio se »medicinski pogled« koji moramo razumjeti u odnosu na govor i prostorno smještanje bolesti u tijelo. Preciznije, rodila se klinika u kojoj je Foucaultova »arheološka« analiza medicinskog pogleda postala moguća. Podnaslov knjige s naslovom *Radanje klinike*, koji cilja upravo na »medicinski pogled« kao epistemološku paralelu Foucaultovoj povijesnoj analizi medicinske smrti, u nastavku je izostavljen, ali je početna postavka značajna i mnogo nam govori o osnovnoj orijentaciji Foucaultove misli, problemu izdvajanja

i oblikovanju njegove »problematizacije«. ¹⁸ (Revel, 2002, str. 49–51) Privremeni podnaslov s pravom je istaknuo da je pred nama knjiga o pogledu, a njegovo brisanje u narednim izdanjima svjedoči da se radi o važnoj, ali složenoj i ambivalentnoj problematici koju nije moguće jednostavno ograničiti na tradicionalnu filozofsku problematiku pogleda.

Ovo nije pogled kakav poznajemo iz duge povijesti filozofije ili iz »hijerarhije pet osjetila«: pogled na vrhu ljestvice, najcjenjenije osjetilo, koje je najmanje obilježeno i kontaminirano tijelom. Ovo nije ni pogled novovjekovne znanstvene revolucije, koja je u imenu Kopernika promatraču omogućila da u promatranu pojavu uključi svoje vlastito mjesto promatranja i na temelju toga postavio hipotezu heliocentrizma. Ne pogled na zvijezde, planete i nebeske sfere, ni matematički izračun njihovog kretanja, već novi način gledanja i njegovo utjelovljenje omogućuje razabiranje simptoma bolesnikova tijela. Na njegovoj površini liječnik prepoznaje znakove bolesti koje su vezane uz tijelo, uz njegovu pomoć može postaviti dijagnozu bolesnog stanja, svrstati bolesti među srodne i međusobno povezane, te među one od kojih se bitno razlikuju. Foucault svoj prosvjetiteljski nominalizam postavlja na mjesto skrivene biti koja je dugo prije rođenja kliničkog medicinskog pogleda određivala što je uopće bolest – za razliku od onoga što možemo vidjeti i na temelju toga spoznajemo i dijagnosticiramo. *Nomen est omen*: sve je u imenu, na površini, pogledu dostupno, ništa nije iza, u dubljim ili višim bitima bolesti ili njihovim platonskim paradigmama u dalekom svijetu ideja. ¹⁹ Onkraj »imena« nema nijedne druge realnosti.

18 Kao što u tekstu *Foucault revolucionizira povijest* naglašava Paul Veyne, »Foucault ne kaže: 'Dopadaju mi se diskontinuitet, prijelomi', već 'Čuvajte se lažnih kontinuiteta!'« (Veyne, 1997a, str. 171); izuzev te utjecajne rasprave Veyne je napisao i preglednu knjigu o Foucaultu. (Veyne, 2008) Više o problematici diskontinuiteta vidi u knjizi Judith Revel o Foucaultovoj »misli diskontinuiteta«, koju je stavila u sam naslov (Revel, 2010); o značaju Foucaulta za povijest medicine vidi Delaporte (1994, str. 137–149).

19 O značenju pojma paradigme kod Platona vidi Goldschmidt (2003); o odnosu paradigme prema mnoštvu vidi Libera (2016, str. 62–63).

Rođenje medicinskog pogleda znači novu strukturu onoga *što je moguće vidjeti*. Nova je sama vidljivost, a ono što Foucault odmah dodaje – zapravo ističe već u prvoj rečenici: *o čemu je moguće govoriti*. Foucaultov problem je također izrecivost i mogućnost govora o tjelesnoj spacijalnosti, bolesti i smrti. To je knjiga »o prostoru, jeziku i smrti«, započinje Foucault u uvodu i nastavlja: »ovo je pitanje pogleda.« (Foucault, 1963, str. v; 2005, str. ix) Na temelju problematizacije prostorne smještenosti u središte je postavljen zbir, skup ili konjunktura vidljivog i izrecivog. I jedno i drugo kasnije će biti u središtu Foucaultove arheologije i bit će njezina temeljna značajka.

Tri godine nakon *Rađanja klinike* objavljena je Foucaultova poznata knjiga pod naslovom *Riječi i stvari*, u kojoj se problem pogleda i njegove međusobne artikulacije s govorom povukao u drugi plan, iako ga je uveo čuvenom »vizualnom« analizom Velazquezovih *Malih dvorskih dama* (šp. *Las Meninas*) kao slike kraljevskog para u zrcalu, koje osobe na slici vide. (Foucault, 1966, str. 33; 2003, str. ix) »Više nego o povijesti u tradicionalnom smislu, riječ je o arheologiji«, doznajemo u uvodu knjige (ibid.), u kojoj Foucaultov pogled arheologa sada obuhvaća mnogo veće vidno polje, cijeli zbir ili skup, koji je htio predstaviti u presjeku i paralelnom rasporedu. Nazvao ju je *episteme* i predstavio u knjizi s naslovom koji treba shvatiti ironično: kao što moramo problematizirati odnos između jezika, odnosno znaka i referencije, tako trebamo »otvoriti riječi, rečenice i propozicije«, trebamo »*otvoriti* kvalitete, stvari i objekte«. (Deleuze, 1988, str. 52)²⁰

Foucault nikada nije prestao biti prorok, kako ističe Deleuze, i iako je u svom odgovoru na fenomenologiju nastojao istaknuti primat govora, odnosno »izjave« nad različitim načinima promatranja i gledanja (ibid., str. 49), čini se da su u knjizi o pogledu i govoru

20 Mogli bismo dodati i suprotno: kao što je važno pretresti filozofsku strukturu vidljivog i nevidljivog, te se u tom kontekstu suočiti s fenomenologijom, isto tako moramo zapitati se o strukturalističkom obratu k jeziku i otvoriti ga za Foucaultov pogled kao onoga koji sebe nije ubrajao u strukturaliste. (Foucault, 1994/1, str. 170)

ipak prevladali sâmo smještanje u prostor i specijalizacija, te s tim povezana mogućnost postavljanja na vidjelo. Kao sustav nevidljivih pravila *epistema* se ne ograničava na uvođenje reda među stvarima, već »omogućava vidjeti« sve ono što je moguće misliti, te istražuje diskurzivne uvjete za »nediskurzivne prakse«, koji su u središtu Foucaultovih analiza.²¹ (Vuillemin, 2012, str. 12)

Rođenje zatvora ili »Duša, zatvor za tijelo«

Tijelo bolesnika rođenjem zatvora postaje tijelom osuđenika. U inauguracijskoj sceni *Nadzora i kazne*, koja je objavljena 1975. godine kao nešto novo – ne više medicinsko, arheološko ili na neki drugi način vezano uz Foucaultovo razdoblje do *Arheologije znanja* – pred nama je najprije primjer tjelesnog kažnjavanja osobe osuđene na smrt, koje je bilo izvedeno 2. ožujka 1757. pred glavnim vratima pariške crkve. (Foucault, 1975, str. 9; 1995, str. 3) Knjiga započinje fukoovskom mizanscenom u kojoj je pokušaj regicida kažnjen polaganim i pažljivim izvršenjem kazne na tijelu osuđenika, koji će biti raščetvoren i ubijen u beskrajnim mukama. Tisuću malih okrutnosti, mogli bismo parafrazirati Foucaultovo umnožavanje smrti, koje je predstavio uz Bichata u svojoj knjizi o rađanju klinike. Tisuću sitnih detalja koji su se zauvijek utisnuli u ljudsko sjećanje i postavljaju uz bok onoj kritičkoj upotrebi povijesti koja je tako važna za Foucaultovo čitanje Nietzschea. (Foucault, 1994/2 str. 136; 2000b, str. 369)

Međutim, što se prvo rađa u Foucaultovoj novoj paradigmi u *Nadzoru i kazni*? Za razliku od tjelesnih bolesti iz *Rođenja klinike* i inauguralnog tjelesnog kažnjavanja, naglasak je u nastavku pomaknut na dušu. Razlikovanje duše od tijela nije neposredno ograničeno na kartezijanski dualizam ili platonistički nauk o idejama, moguće ga je povijesno najprije povezati s poviješću kršćanstva, a predmet i

21 Prvotni naslov knjige bio je *L'Ordre des choses* ili *Poredak stvari* koji je ostao u engleskom prijevodu iz 1989. godine s naslovom *The Order of Things* i podnaslovom *An Archaeology of the Human Sciences* (London: Vintage).

meta Foucaultove genealogije je »geneza moderne duše«. Spoj medicine i prava, na koji je Canguilhem (1997, str. 24 i 31) upozorio već u vrijeme *Povijesti ludila*, postaje spoj novog kliničkog medicinskog pogleda koji istražuje i razabire s površine tijela, a istovremeno spoj novih sudskih praksi u kojima se rađa nauk o duši. Ono što je odlučujućeg značaja za Foucaultovu analizu jest duša kao znanstvena kategorija i središnja poluga novih oblika moći i upravljanja.²²

Foucault će nam u nastavku detaljno opisati cijelu mrežu mehanizama moći koji su – glavni, iako ne planirani – učinak novih znanosti o duši i njezin preodgoj. Nakon rađanja zatvora na mjesto tjelesnog kažnjavanja stupit će moral i pedagogija kao spoj novog dušebrižništva koje više neće biti iskazivanje nedostatka moći nad tijelom osuđenika, već nešto što okreće sam početni odnos između duše i tijela:

*Povijest ove »mikrofizike« kaznene moći bila bi genealogija ili prilog genealogiji moderne »duše«. U toj duši manje vidimo reaktivirane ostatke ideologije, koliko prepoznajemo sadašnji korelat određene tehnologije moći na tijelu. [...] Ta realna i netjelesna duša nipošto nije supstancija, ona je element u kojem se artikuli-
raju učinci određene vrste moći i referencija znanja, sustav kroz koji odnosi moći stvaraju mjesto za moguće znanje, a znanje vraća i jača učinke moći. Na temelju ove realnosti-referencija izgradili smo različite koncepte i podijelili područja analize: psychè, subjektivnost, osobnost, svijest itd.; [...] na temelju nje ustalili smo moralne zahtjeve humanizma. (Foucault, 1975, str. 34; 1995, str. 29–30)*

22 Koliko za ranog Foucaulta nema znanja bez moći, toliko na genealoškom terenu nema »duše« bez nadzora, kazne i podređivanja, što ne smijemo svesti na promjenu u senzibilnosti ili humanosti, već je u središtu istraživanja »kako čovjek, duša, normalan i nenormalan pojedinac, kao objekti kaznene intervencije, nadomještaju zločin; te kako specifičan način podređivanja može omogućiti nastanak čovjeka kao predmeta znanja za određen diskurs sa 'znanstvenim' statusom«. (Foucault, 1975, str 34; 1995, str. 29)

Opis rađanja moderne duše i njezine povijesne realnosti, koju Foucault suprotstavlja teološkom izvoru duše, zaključuje antičkom filozofskom formulom u skladu s kojom je tijelo bilo zatvor za dušu, te je pretvara u rječitu formulu za istraživanje »ove male, ove neznatne materijalnosti« koju proizvodi tehnologija moći. To je jedna od naj-snažnijih formula rađanja zatvora koja ne nastaje jednostavnom negacijom, već koju Foucault izvodi iz minuciozne povijesno-filozofske analize: *Duša, zatvor za tijelo*. (Foucault, 1975, str. 34; 1995, str. 30)

Sa zatvorom kao institucijom modernog doba na svijet dolazi moderna duša koju proizvode nove znanosti kako bi je mogle preodgojiti, umjesto da se postupcima okrutnog tjelesnog kažnjavanja i dalje s tijela zločinca trgaju komadi mesa i javno ga se svima pred očima ubija na glavnom gradskom trgu. Genezom moderne duše Foucault zaključuje uvod u svoju novu analizu rođenja koja je, kao i kod Canguilhema, rođenje koncepta »moderne duše« i, kao u Foucaultovom *Rađanju klinike*, rađanje nove institucije modernog doba. Nakon klinike i zatvora slijedi širenje na druge institucije: »Nije li čudno da je zatvor sličan tvornicama, školama, vojarnama, bolnicama, a sve su slične zatvoru?« (Foucault, 1975, str. 229; 1995, str. 228) Zatvor je kao model sličan svim drugima, među njima vlada odnos analogije, tako da zapravo i ne čudi što su sve te varijacije »slične zatvoru«.

»Kraljeva dva tijela«, panoptikon i panopticism

Kod Kantorowicza, koji u okviru srednjovjekovne filozofije istražuje temu dvaju kraljevih tijela, što nastavlja Foucault, u središte pažnje dolazi sljedeći važan aspekt njegove analize moći. To je kraljevo simboličko tijelo, koje je nešto drugo od njegovog fizičkog tijela i konstituirano je upravo temeljitim pokazivanjem, postavljanjem na vidjelo bogatim preodijevanjem, pa čak i nizom kraljevskih insignija, popraćeno praksama i ritualima vladavine. To su »ikonografija, politička teorija monarhije, pravni mehanizmi koji kraljevsku osobu odvajaju od zahtjeva krune i istovremeno je povezuju s njima, pa

čak i rituali, čiji su najjači momenti krunidba, pogreb, ceremonije submisije»²³ (Foucault, 1975, str. 33; 1995, str. 28–29) Kralj vlada upravo tako što se temeljitim pokazivanjem, preoblačenjem, performativno konstituira, čime uspostavlja udvostručenje s drugim kraljevim tijelom.

Kantorowiczovo udvostručenje Foucault dodatno udvostručuje kada suprotstavlja kraljev višak moći s mjestom koje zauzima osuđenik. Tek u usporedbi s kraljevim viškom moći moguće je razumjeti nedostatak moći na strani osuđenika, što se očituje u okrutnom postupku njegova kažnjavanja. Jedno i drugo, višak s jedne strane i nedostatak s druge strane, postavlja ih u međusobni odnos: kralj je simetričan, ali obrnut lik zloglasnog zločinca, a spona koja ih povezuje i njihov zajednički nazivnik je sama investicija moći. To je višak ili manjak – ali ipak moći. (Foucault, 1975, str. 33; 1995, str. 29)

Rođenjem zatvora mijenja se dispozitiv moći. Možda bismo mogli reći da se dispozitiv dvaju tijela zamjenjuje drugim, koji na prvi pogled s njim nije spojiv. Umjesto temeljitog pokazivanja – viška ili manjka – moći koja se može razabrati iz analize pogleda, u prvi plan dolazi disciplinska moć koja nadzire tijela individua, raspoređena po ćelijama na obodu zatvora i regulira njihove položaje i kretanje. Javni spektakl povlači se u drugi plan, zamjenjuje ga izloženost pogledu iza zatvorskih zidova, gdje se brižljivo skriveni postavljaju na mjesto »biti viđen« i prepušteni na milost i nemilost pogledu s nekog drugog mjesta. Pogled vlada tako što »gleda« sa središnjeg tornja u impozantnoj kružnoj strukturi zatvora i osigurava investiciju moći: »Iz toga proizlazi glavni učinak panoptikona: u zatvoreniku izaziva svjesno i neprestano stanje vidljivosti koje osigurava automatsko djelovanje moći«, zaključuje Foucault (1975, str. 202; 1995, str. 201). Zatvorenici su uhvaćeni u odnose moći čiji su oni sami nositelji.

23 Tijelo »kralja i krune« postoji i održava se odvojeno od osobe kralja. Kruna je nešto samostalno, moguće ju je razbaštiniti kada je riječ o mladom prijestolonasljedniku ili omalovažavati je »iz razloga osobnog razmetanja, grandioznosti i oholosti«. (Kantorowicz, 1957, str. 361)

Foucault navodi da je otkrio ovaj izum panoptikona kada je proučavao »seriju arhitektonskih projekata« i shvatio da je pitanje na koje pokušavaju odgovoriti upravo »pitanje potpune vidljivosti tijela, predmeta i pojedinaca u sustavu centraliziranog promatranja.« (Foucault, 1994/3, str. 190; 1980, str. 146) Stoga nije nimalo iznenađujuće da Foucault početno uvođenje zatvora utemeljuje neposrednim nadovezivanjem na rođenje klinike i arheologiju medicinskog pogleda. »Upravo u slučaju bolnica ovaj nas je problem postavio pred dodatni problem: spriječiti neželjene dodire i kontaminacije, [...] istovremeno pregraditi prostor i držati ga otvorenim. [...] Htjeli smo uspostaviti nadzor koji bi istovremeno bio globalan i individualizirajući.« (Ibid.) To je osnovni princip: međusobno odvajati i nadzirati. Gotovo svi koji ga slijede pozivaju se na Benthamu i njegovu arhitekturu u obliku prstena, koja je u *Nadzoru i kazni* predstavljena slikama tlocrta kružnih zatvorskih zgrada, koje jasno ukazuju na premještanje paradigme s epistemologije u smjeru politike. (Agamben, 2008, str. 15) Kao što i sam Foucault ističe, panoptikon djeluje kao »laboratorij moći« i možemo ga opisati kao Kolumbovo jaje u poretku politike, gdje je u igri sama vidljivost. (Foucault, 1975, str. 202; 1995, str. 200)

Panoptikon je model zatvora sa središnjim tornjem u sredini kružne zgrade i odvojenim ćelijama na obodu. U ovom jednostavnom arhitektonskom nacrtu izdvojena su još dva položaja koji tvore strukturu pogleda: »vidjeti« i »biti viđen«. Struktura pogleda, koja se temelji na dva odvojena mjesta, ugrađena je u strukturu zgrade u kojoj se osigurava da će zatvorenici u njoj živjeti u stanju neprestane vidljivosti. To je za Foucaulta mehanizam, preciznije »disciplina-mehanizam« (Foucault, 1975, str. 221; 1995, str. 209), koji djeluje bez obzira na to tko je u tornju, bez obzira na to je li uopće netko u kuli ili nije. Moć je vidljiva i neprovjerljiva, pa je njezino djelovanje automatsko. »To je značajan dispozitiv«, piše Foucault, »jer automatizira i deindividualizira moć. Njezino načelo ne nalazi se toliko u osobi, koliko u određenim koordiniranim klasifikacijama tijela, površina,

svjetla, pogleda, [...] pa nije važno tko izvršava moć.« (Foucault, 1975, str. 203; 1995, str. 202)

Pogled, tijelo i prostor, to je sve što nam treba. Vidljivo i nevidljivo, središte i periferija, ovdje i tamo – sam raspored mjesta i prostora, samo odvajanje kao takvo proizvodi učinke moći. Dovoljan je pogled, što je jedna od najvažnijih tehnika moderne moći. Istovremeno, nova disciplina-mehanizam je, za razliku od stare moći, suverena: »Kraljevo tijelo svojom neobičnom materijalnom i mitskom prisutnošću, silom koju sâm oslobađa ili je prenosi na neke, izrazito je suprotna ovoj novoj fizici moći koju definira panopticism.« (Foucault, 1975, str. 210; 1995, str. 208) Moderna moć omogućuje individuaciju uz pomoć dijagrama silnica, »čiji predmet i cilj nije odnos suverenosti, nego disciplinski odnosi.« (Ibid.)

Panoptički raspored je paradigma elementarnog mehanizma koji je lako prenosiv u odnose disciplina koje »djeluju difuzno, višesmjerno, polivalentno u svom društvenom tijelu«. (Foucault, 1975, str. 210; 1995, str. 208–209) Nije ograničen na zatvor i druge institucije modernog doba, već znači proširenje dispozitiva na cjelokupno društvo. Zatvor je paradigma u smislu uzorka koji se ponavlja i kao konkretan primjer utjelovljuje opći princip. Panoptikon je primjer i princip koji se izvan institucija očituje kao ono što Foucault naziva »panopticism«. To je još širi dispozitiv koji nije upotrebljiv samo za poboljšanje zatvorenika i njihove duše, ne samo za njegu bolesnika, kojemu se pridružuje odgoj školaraca i poticanje tvorničkih radnika, nego ostaje virtualni plan prisile za buduće društvo i s tim čak povezano tjelesno povijesnih događaja.

Značaj Kuhnove paradigme za Foucaulta

Istraživanje zatvora vodi nas do sljedećeg epistemološkog i filozofskog konteksta u kojem nalazimo ključ za razumijevanje Foucaultovih djela. Kako piše njegov precizan čitatelj Giorgio Agamben, tek nakon čitanja Thomasa Kuhna i njegove *Strukture znanstvenih revolucija*,

usredotočene na pojam paradigme, Foucault je mogao oblikovati svoj pojam *episteme* u *Riječima i stvarima*. (Agamben, 2008, str. 10) Njime je u presjeku povezoao kangilemovsku znanost o životu s lingvistikom Port-Royal kao dijelom znanosti o jeziku, koju je strukturalna paradigma postavila u prvi plan, a istovremeno i s ekonomijom, što je u širem značenju osnovno polazište Marxovih analiza materijalne proizvodnje. Iako je Foucault zanijekao da je imao u rukama Kuhnovu knjigu, a u mislima njegovu paradigmu, Agamben inzistira na istraživanju povijesnih susreta i dodavanju odsutnih, iz ovih ili onih razloga, navedenih imena kako bi upravo na toj osnovi mogao istražiti prvi pomak Foucaultovih arheoloških istraživanja u njegovom središnjem otkriću genealoškog razdoblja. (Ibid.)

Novi oblik sjecišta apstraktnog i konkretnog, univerzalnog i singularnog, pravila i primjera, od čega Giorgio Agamben polazi u svom pronicljivom čitanju *Nadzora i kazne* kada u njemu prepoznaje sam vrhunac Foucaultove filozofije, jest panoptikum. Poput Kuhnova *exemplara*, panoptikum je također jednostavan element koji zamjenjuje eksplicitna pravila u ulozi općeg primjera. (Agamben, 2008, str. 12) Već i sam Kuhn, kojeg je vjerojatno čitao Foucault, u svom je kasnijem radu izjednačio primjer s paradigmom kao takvom, koja postaje singularni *exemplar*; ona zbog ponovljivosti dobiva status modela i nekako iz pozadine usmjerava pripadnike Kuhnove znanstvene zajednice. Univerzalna logika zakona premješta se na singularnu točku »primjerka«. (Ibid.)

Baš kao što je za Kuhna *exemplar* sastavni dio paradigme i njezin određujući moment, Foucaultov panoptikon također je poseban slučaj i opće pravilo. Već kod Kuhna paradigme mogu određivati normalnu znanost i u odsutnosti pravila, što sâm ističe kao najdublje značenje pojma paradigme, a Agamben još naglašava odsutnost pravila: »Paradigma je jednostavno neki primjer, poseban primjer [...]« (Agamben, 2008, str. 12), koji upravo kao takav postaje glavnim predmetom minucioznih genealoških analiza. Tek na toj osnovi Foucault može napustiti tradicionalni pristup problemu moći, koji

se temelji na sudskim i institucionalnim modelima te univerzalnim kategorijama prava, države i suverena »u korist analize konkretnih dispozitiva kroz koje moć prodire u sama tijela podređenih i vlada njihovim načinom života. Čini se da analogija s kunovskim paradigmatima u tome dobiva važnu potvrdu.« (Ibid.)²⁴

U raščlanjivanju pitanja kako su filozofija i epistemologija značnosti utjecale na Foucaulta ne smijemo se zadržati samo kod Bachelarda i Canguilhema. Kroz povezanost s Kuhnem, koju je istaknuo Agamben, možemo »vidjeti« epistemološku pozadinu povijesti i u Foucaultovoj analizi disciplinske moći. Dakle, to je još jedan aspekt koji ukazuje na važnost epistemološke pozadine za Foucaultovu misao. Prevlast sagledavanja, o kojoj je Foucault pisao u *Radanju klinike* kao o arheologiji medicinskog pogleda i oka koje vlada, rođenjem zatvora postaje osnovni princip vladanja i dijagram moći kao takve. Na ovoj pozadini početak s detaljnim popisom Damiensova tjelesnog unakaženja na dan njegove egzekucije može se nastaviti nadovezivanjem na slavni *topos* srednjovjekovne povijesti o »kraljevim dvama tijelima«, koji je Foucault pronašao u Kantorowiczevoj pravnoj teologiji (Foucault, 1975, str. 33; 1995, str. 28); osim fizičkog tijela koje se rađa i umire, već u srednjovjekovnoj političkoj povijesti možemo pratiti još neko drugo tijelo: simboličko tijelo vladara.

»Podvojeni« dispozitiv temeljitog pokazivanja, s jedne strane, temeljitog pokazivanja kraljevog tijela u svoj njegovoj glamuroznosti, a s druge strane izlaganja tisuće malih mučenja zločinca Damiena u *Nadzoru i kazni*, u dispozitivu panoptikona prebacuje se u nedvosmisleno postavljanje na vidjelo što za Foucaulta znači samo i jedino podjarmljivanje. U panoptikonu onaj koji gleda uvijek vlada onim koji se gleda. Za razliku od panoptikona, u panopticismu je mehanizam

24 Foucault se oslanja na kunovsku paradigmu u analizi *episteme* koja mu je u knjizi *Riječi i stvari*. *Arheologija humanističkih znanosti* trebala za povezivanje biologije, lingvistike i ekonomije, a problem je preciznije definirao u rođenju zatvora i panoptikonu kao novoj *paradigmi* koja sve čini vidljivim i koja primjer povezuje s općim pravilom. (Agamben, 2008, str. 12 i dr.)

moći rasprostranjen na cijelo društveno tijelo, čime položaj »biti viđen« postaje još mnogo važniji, a istovremeno mnogo više dvo-smislen. Sve se događa kao da prijašnja paradigma vladanja izlaganjem pogledu, karakteristična za dva kraljeva tijela, u potpunosti nije mogla biti nadomještena novom paradigmom panopticisma. S ovog aspekta čini se da, suprotno Kuhnovom shvaćanju promjene paradigme kao čistog reza i potpune revolucije, Foucaultovu panoptičku paradigmu ne možemo bez ostatka koristiti u analizi rođenja zatvora i svega što ga prati; čini se da se »ostatak« vladanja temeljitim pokazivanjem održava i dalje.²⁵

Analogija između Foucaultova i Kuhnova rada, koju je predstavio Agamben, ovdje nailazi na svoju granicu. Međutim, kako ćemo vidjeti, granica bi mogla postati prekoračiva uz pomoć Foucaultovih vlastitih pokušaja pisanja povijesti seksualnosti kao arheologije psihoanalize, koju ćemo, nakon pregleda »Foucaulta i povijesti« u sljedećem poglavlju, detaljnije istražiti u trećem poglavlju.

25 Uz pomoć razlikovanja »kraljevih dvaju tijela« u današnje vrijeme i narcističkoj kulturi (Lasch, 1979) mogli bismo se latiti analize ženstvenosti, konstituirane za pogled drugoga, te problematiku povezati sa spolnom razlikom koju su analizirali i Lacan i Beauvoir. (Bahovec, 2007, str. 138–140 i 176–177)

II. **FOUCAULT I POVIJEST**

Canguilhem, Foucault i povijest znanosti

Mnoga pitanja i problematizacije iz prethodnog poglavlja pojavljuju se u novom svjetlu kada razmišljamo o Foucaultu i povijesti. Pritom najprije pomislimo na njegovo vlastito isticanje da se formirao u povijesti znanosti i na toj osnovi smjestio na stranu »filozofije znanja, racionalnosti i koncepta« (Foucault, 1994/4, str. 764; 2000b, str. 466), koja se u Francuskoj razvijala u suprotnosti s fenomenologijom kao »filozofijom iskustva, subjekta i smisla«. (Ibid.) To su bila dva osnovna filozofska usmjerenja u okviru kojih moramo razumjeti Foucaultova istraživanja povijesti znanosti i povijesti kao takve.

Rasprave o povijesti znanosti uključuju širok dijapazon, od ranijih predstavljanja Pierrea Machereyja, Dominiquea Lecourta, Michela Fichanta, Michela Pêcheuxa i drugih, koji proizlaze većinom iz altiserijanskih krugova, do novijih preglednih rasprava prikupljenih za okruglu obljetnicu Foucaultove smrti. (Braunstein et al., 2017) Aktualno stanje sažeo je Simon Schaffer kada napominje da gotovo »svi povjesničari znanosti od sedamdesetih godina nadalje razmišljaju kao Foucault ili protiv njega«. (Schaffer u Braunstein, 2017, str. 66) To znači da je Foucault postao prijeko potreban povjesničar znanosti i da tu granu povijesti, koju je Canguilhem opisao kao institucionalno teško smjestivu (Canguilhem, 1979, str. 10–11), danas teško možemo zamisliti bez Foucaultova imena.

Foucaultov odnos prema povijesti znanosti najprije postavlja pitanje kako je mogao nastaviti s poviješću znanosti u epistemološkoj

okolini koju su uveli Gaston Bachelard i Georges Canguilhem, prvi na području fizikalnih znanosti, a drugi u znanosti o životu. Bachelard se već prije Canguilhema suprotstavio slici kontinuiranog i kumulativnog razvoja. Nasuprot kontinuitetu postavio je diskontinuitet u povijest znanosti, koji je istraživao kao »epistemološki rez«, a Foucault ga je dalje analizirao u *Arheologiji znanja* kao »pojavu prijeloma« ili »rezova, prekida, praznina kao posve novih oblika pozitivnosti i naglih ponovnih distribucija«. (Foucault, 1969, str. 221; 2007, str. 187) Bachelardov sukob s kontinuitetom uz pomoć istraživanja epistemoloških rezova i prijeloma nadovezuje se na Canguilhemov sukob s kontinuitetom, koji uvodi već spomenuti pojam *rođenja* i koji je postavljen kao *rođenje koncepta*. S tim je povezano i Canguilhemovo osnovno pitanje o tome kako je koncept »rođen među konceptima kao koncept« i kako se može definirati u njihovu sklopu i međusobnoj artikulaciji. Paradigmatičan primjer je koncept refleksnog pokreta predstavljen u knjizi o *Formaciji koncepta refleksa u 17. i 18. stoljeću*. (Canguilhem, 1977a)

Pitanjem kako je došlo do invencije pojma refleksnog pokreta, na koje smo dugo odgovarali uz pomoć Descartesa, svoj ishodišni problem postavlja Canguilhem (1977a, str. 5). Refleksni pokret, koji automatski činimo kada ispružimo nogu kao odgovor na udarac neurološkog čekića o zglob koljena, čini se kao prirodni nastavak Descartesove mehanike i njegove znanosti o devitaliziranom i mehaniziranom životinjskom ili ljudskom tijelu. Međutim, to samo na prvi pogled izgleda tako. To je samo površna analogija.

Epistemološka povijest znanosti pokazuje upravo suprotno – da je koncept refleksa nastao, prvo, na pozadini vitalizma, kao zapravo dijametralne suprotnosti mehanicizma u poimanju života, drugo, nastao je u raznim krajevima Europe jer proizlazi iz britanskih istraživanja Willisa, čeških istraživanja Prohaske i mađarskih istraživanja Unzera, i treće, uvjet za invencijom refleksnog, odnosno nehotičnog pokreta je metafora koja nema nikakve veze s antičkim ili kasnijim tehnološkim i strojnim modelima i njihovim značenjem za znanstvena otkrića, o

kojima Canguilhem detaljno izvještava. (1977a, str. 305) Koncept refleksnog pokreta rođen je iz analogije s refleksnim odbijanjem: kao što se zraka svjetlosti odbija od glatke površine zrcala, refleksni pokret nastaje kao odbijanje ili reakcija na vanjski taktilni podražaj. Jedino je tako moguće objasniti formaciju koncepta kojemu je Canguilhem posvetio svoje minuciozno istraživanje.

Zašto ga, dakle, pripisujemo Descartesu? Canguilhemov odgovor je jasan: zbog »naknadnog ujednačavanja«. (Canguilhem, 1977a, str. 4) Ako povijest znanosti poimamo samo kao kronološki slijed, a objekt znanosti kao dani objekt koji je nastao izvan znanstvenog govora o njemu, onda nam izmiču sama »formacija« i samo »rođenje« koncepta. Uopće ne razumijemo kako je mogao nastati i što znači. Zanimarujemo kako se koncept rodio i kako se mogao roditi »među konceptima kao koncept«. Ne možemo vidjeti ni uvjete mogućnosti za njegov nastanak, ni diskurzivnu formaciju samog objekta znanosti. Zato već u Canguilhemovom uvodu u *Studije povijesti i filozofije znanosti* možemo pročitati:

Na specifičnom području koje je uspostavlja, povijest znanosti nedvojbeno može razlikovati i dopuštati više razina predmeta: dokumente koje treba katalogizirati; instrumente i tehnike koje treba opisati; metode i pitanja koja treba interpretirati; koncepte koje treba analizirati i kritizirati. Samo potonja zadaća prijašnjima daje povijesti znanosti dostojanstvo. (Canguilhem, 1979, str. 19)

Povijest znanosti i kasnije Foucaultova arheologija znanja istražuju uvjete za rađanje objekta znanosti ili nove »diskurzivne formacije«. Kao što smo već spomenuli, osnovni problem nije diskontinuitet kao takav, već tumačenje mogućnosti za nastanak nečega novoga u specifičnim povijesnim okolnostima i iskustvenim uvjetima. Oni nisu svedivi na neposredno danu prirodu kao objekt koji »bi stalno bio dostupan spoznaji, a zbog te činjenice njegove stvarnosne vrijednosti bezuvjetne«. (Macherey, 2009, str. 105) Budući da nisu ništa zadano

i unaprijed određeno, moramo istaknuti putove njihovog konstituiranja i odrediti uvjete potrebne za samu konstituciju. Moramo pokazati zašto je koncept nastao, preciznije, zašto je nastao upravo ovaj koncept, a ne neki drugi. Kod Foucaulta, koji umjesto koncepta postavlja »izjavu« kao osnovnu jedinicu povijesnih formacija koje je istraživao, to znači da moramo odgovoriti na pitanje zašto se pojavila i oblikovala upravo ta izjava u iskaznom polju određene diskurzivne formacije: »kako dolazi do toga da se pojavi takva izjava i da se na njezinom mjestu ne pojavi nijedna druga?« (Foucault, 1969, str. 40; 2007, str. 30)

Foucaultova epistemološka ili, kako je preciznije naziva, arheološka analiza usmjerena je na pitanje što je omogućilo neke pojave i njegovu pojavu u razdoblju u kojem se pojavila, iako je sâm pojam razdoblja i njihovih međusobnih razgraničenja postavljen u drugi plan. Što se arheologije tiče, Foucault objašnjava u svojoj *Arheologiji znanja*, »[...] razdoblje nije ni njezino bazično jedinstvo, ni njezin horizont, ni njezin objekt: ako o njemu govori, onda o njemu uvijek govori polazeći od određenih diskurzivnih praksi i kao rezultat njezinih analiza.« (Foucault, 1969, str. 230; 2007, str. 195) Osnovni horizont su »elementi koji se konstituiraju, mijenjaju i organiziraju u neku diskurzivnu formaciju.« (Ibid., str. 226; 191) Sastavni dijelovi, članovi ili elementi konstituiraju se u samom diskursu i ne možemo im tražiti »prethodnike« u prošlim razdobljima. Pojmovi, metode i postupci mogu imati potpuno drugačije značenje i drugačije biti smješteni u drugačijem diskurzivnom kontekstu, iako se na prvi pogled čini da su vrlo slični.

Međutim, kada se elementi koje možemo shvatiti kao objekt povjesničareve analize formiraju kao diskurzivna formacija i ustale, mogu »figurirati unutar neke druge diskurzivne formacije [...]«. (Foucault, 1969, str. 226; 2007, str. 191) Upravo na temelju takvog nastajanja ili pojave unutar neke druge formacije u fukoovskom univerzumu moguće je objasniti Canguilhemovu analizu »formacije koncepta refleksa« i njegovo naknadno maskiranje u Descartesov

mehanicizam.²⁶ Zato Foucault u raspravi o premještanju na drugu formaciju dodaje opasku koja se tiče Canguilhemova središnjeg rada: »(to je slučaj s pojmom refleksa, za čiju je formaciju Canguilhem pokazao da potječe iz klasične znanosti od Willisa do Prohaske, a koji je zatim ušao u suvremenu fiziologiju).« (Ibid.) Koncepti se rađaju u opisanom smislu, ali se i premještaju po diskurzivnim formacijama, koje na granici između filozofije i povijesti sve do pojedinosti raščla- njuje Foucault u svom nastupnom predavanju o poretku diskursa na Collège de France.

Epistemološku pozadinu Foucaultova odnosa prema povijesti možemo promatrati kao jedan od puteva ili načina kako se postaviti uz rub kontinuiranog i teleološkog poimanja povijesti. Upravo je to jedna od osnovnih Foucaultovih strategija za suočavanje s moći, koja duboko zadire u konstituciju znanja; Canguilhem je istražuje u inter- nalističkoj povijesti znanosti i postavlja u odnos s »eksternalizmom« njezinih institucionalnih uređenja, a Foucault je smješta u istraživa- nje skupa diskurzivnih i nediskurzivnih praksi.

Nietzsche, povijest i genealogija

Slično osporavanje moguće je pronaći i na drugim područjima Foucaultova poimanja i istraživanja povijesti. Izuzev važnosti i utjecaja Bachelarda, Canguilhema i Kuhna, samom Foucaultu može se dodati da je povijest znanosti služila, prije svega, »kao neka vrsta suprotnog pola u odnosu na fenomenologiju, kao i na 'frojdovski strukturalistič- ki marksizam' koji je u to vrijeme bio na vrhuncu«. (Foucault, nav. po

26 Canguilhem je traženje sličnosti istraživao kao »virus prethodnika« koji je predstavio kao veliku pogrešku povjesničara znanosti: »Ukratko, dokle kritička analiza tekstova i djela, kojima se približavamo heurističkim sazimanjem trajanja, nije izričito potvrdila da kod jednog i drugog postoji istovjetnost pitanja i namjere istraživanja, istovjetnost značenja vodećih pojmova, istovjetnost sustava pojmova, iz kojih prethodni dobivaju svoj smisao, smještanje dvaju znanstvenih autora u logični slijed od početka do završetka ili od anticipacije do realizacije je umjetno, arbitrarno ili neprikladno autentičnom projektu povijesti znanosti.« (Canguilhem, 1979, str. 22)

Braunstein, 2017, str. 69) Foucault je protiv fenomenologije nastupao s argumentom da, umjesto istraživanja ega ili subjekta, moramo pažljivo proučiti »oblike racionalnosti« koje um stječe u svojoj povijesti. To je za Foucaulta značilo upravo oblike racionalnosti u samoj povijesti znanosti. Premda je vidljivo da je fenomenološki »svjesnog subjekta«, kojim se najprije suočio Foucault, već Lacan doveo u pitanje svojom ishodišnom tezom o nesvjesnom, strukturiranom kao govor, kako Braunstein nastavlja svoj jubilejni pregled, za Foucaulta su se i jedni i drugi, i fenomenolozi i psihoanalitičari, previše »vrtjeli oko Marxa«. (Ibid.)

To je bilo važno za Foucaulta jer se dohvatio dekonstrukcije hegelijanske i marksističke filozofije povijesti. Umjesto da razmišlja o teoriji ili filozofiji povijesti, filozofski je razmišljao o povijesti znanja kao o građi i istraživačkom predmetu same povijesti. Njegova trijumfalna kritika »frojdovskog-strukturalnog-marksizma« vodila je na put suočavanja s nasljedem njemačkog duha i njegovim prijelomom, što je u opširnom povijesnom pregledu zabilježio Karl Löwith u knjizi *Od Hegela do Nietzschea. Revolucionarni prijelom u mišljenju 19. stoljeća*. (Löwith, 1976)

Trebamo li prijelom smjestiti negdje između ili njime treba razgraničiti dva velika imena, Hegela i Nietzschea? Foucault je stajao iza Nietzschea i borio se s Hegelom, a iako mu je vodilja bila da se Hegela moramo riješiti, također je prema tome bio sumnjičav, pa možemo tvrditi da je već rano počeo razgraničavati svoj rad od marksizma i zbog toga što je bio »previše hegelijanski za njegov ukus«. (Vuillerod, 2022, str. 370)

U tom se kontekstu moramo zapitati kako bismo još preciznije povukli Foucaultovu demarkacijsku liniju između načina povijesne analize, koji je u svojem najsistematičnijem djelu tog razdoblja nazvao »arheologijom«, u knjizi *Arheologija znanja*, i između njegove kasnije »genealogije« te genealoškog pisanja povijesti, koje je počeo razvijati i prije »genealoškog razdoblja«, ali je većinom pojednostavljeno postavljeno u svojevrсни slijed ili periodizaciju Foucaultova rada

kao nastavak prvog razdoblja.²⁷ Stoga u ruke možemo uzeti poznati tekst »Nietzsche, genealogija, povijest« u kojem se tome detaljnije posvetio. (Foucault, 1994/2, str. 136; 2000b, str. 369)

Da bi uz Nietzscheovu pomoć povijest mogao zamijeniti genealogijom, u ovom tekstu Foucault svoje polazište postavlja u problem »izvora« ili *Ursprunga*. Raščlanjuje ga uz pomoć niza izraza, od kojih, na ovaj ili onaj način, više ili manje uspješno, odvaja »dobre« od »loših«. »Zašto genealog Nietzsche odbacuje, barem u nekim prilikama, istraživanje izvora (*Ursprung*)?«, pita se Foucault. »Prije svega zato što u njemu pokušava pronaći samu bît stvari«, odgovara, »nešto što je prethodeće izvanjskom svijetu slučajnog i sukcesivnog.« (Foucault, 1994/2, str. 138; 2000b, str. 371) *Herkunft*²⁸ je nešto drugo i u većoj mjeri pertinentno od izvora ili porijekla; *Herkunft* ili provenijencija za Foucaulta predstavlja pravu jedinicu genealoške analize. Umjesto traganja za bitnom tajnom, otkriva drugu tajnu, »da su bez bîti«, a samu tajnu istražuje kao nešto povijesno nastalo. Povijesni je početak nizak i kao takav suprotan izvoru, koji je veličanstven i »uvijek je prije pada, prije tijela, prije svijeta i vremena; na strani je bogova [...]«. (Ibid., str. 139; 372)

Umjesto da tražimo izvor koji bi trebao predstavljati mjesto istine, istražujemo povijest kao povijest »neke zablude koju nazivamo istinom« i koja je upravo tako nešto povijesno nastalo i »ima svoju povijest unutar povijesti«. Genealogu je potrebna povijest kako bi izbjegao fantom izvora i kako bi se usmjerio na sitnice i slučajne početke. (Foucault, 1994/2, str. 140; 2000b, str. 372)

Izvor se stoga mora zamijeniti drugim pojmovima. U ovom tekstu Foucault zapisuje rođenje ili *Geburt* na samom početku izvođenja i na samom polazištu za utemeljenje razlike između povijesti i

27 O problematiki perodizacije Foucaultova rada vidi Revel (2005, str. 23 i 2017, str. 86).

28 Foucault piše: »Termini, kao što su *Entstehung* i *Herkunft*, više nego *Ursprung* obilježavaju predmet koji je karakterističan za genealogiju. Obično ga prevodimo kao 'izvor' ('origine'), a potrebno je ponovno uspostaviti njihovo pravilno korištenje.« (Foucault, 1994/2, str. 137; 2000b, str. 373)

novouvedene genealogije. Postavlja ga u niz: *Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt*. (Foucault, 1994/2, str. 137; 2000b, str. 370) Genealoško rođenje kod Foucaulta nije rođenje u *Rođenju tragedije iz duha glazbe* kod ranog Nietzschea. To nije ni rođenje tragedije, ni išta slično, nego je samo rođenje kao takvo, kao što ni genealogija nije Nietzscheova genealogija morala, nego genealogija povijesti. To više nije tragedija kojoj kumuju tužne strasti ili ludilo posljednjeg čovjeka koji je ubio boga, ni Nietzscheova ozloglašena genealogija morala koja pitanje »Je li dobar? Je li zao?« prevodi u mnogo manje pretencioznu razliku između dobrog i lošeg (umjesto zlog), već samo genealogija. Genealogija *tantum*: »rođenje« kao genealoški problem poziva se na genealogiju samog rođenja, kao rođenje koncepta refleksa kod Canguilhema, rođenje klinike ili zatvora kod Foucaulta, koji konceptom i diskursom dodaje nediskurzivni, institucionalni dispozitiv, a ujedno i rađanje genealogije u pravom »epistemološkom« značenju.

Tako je značajno mjesto u Foucaultovom tekstu o Nietzscheu, dakle, dobila riječ *Geburt*. Umjesto »lošeg« izvora Foucault navodi »dobar« niz: nastanak, provenijencija i podrijetlo, a na kraju dodaje još rođenje. Međutim, rođenje je samo naizgled značajno, a Foucault ga zapravo zaobilazi: navodi ga, ali ga ne definira ni ne analizira. Tako možemo pročitati:

Kod Nietzschea nalazimo dvije upotrebe riječi Ursprung. Prva nije obilježena. Susrećemo je naizmjenično s izrazima kao što su Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt. Kada se, na primjer, u Genealogiji morala bavi dužnošću ili lošom savješću, govori o njihovom Entstehung i Ursprung; u Veseloj znanosti u povezanosti s logikom i spoznajom govora su i Entstehung i Ursprung, pa i Herkunft. – Druga upotreba riječi je obilježena. Činjenično se ustanovljuje da je Nietzsche koristi kao suprotnost nekom drugom terminu; [...] neposredno se suočava s čudesnim izvorom (Wunderursprung), za kojim traga metafizika, i analizom povijesne filozofije, koja postavlja pitanja über Herkunft und Anfang.

Događa se da Ursprung koristi ironično i zajedljivo. [...] U čemu bismo trebali tražiti izvor religije koji je Schopenhauer smjestio u neku vrstu metafizičkog osjećaja onostranog? Jednostavno u pronalasku (Erfindung), u obmani, u umijeću (Kunststück), u tajni proizvodnje, u postupku crne magije, u djelu Schwartzkunstler. (Foucault, 1994/2, str. 137; 2000b, str. 370)

Sve ukazuje na to da se ovdje ne radi o kategorijama istog reda. Foucault uvodi riječ »rođenje«, *Geburt* ili *naissance*, kao posebnu genealošku instancu, ali ga u nastavku ne stavlja pod mikroskop. Možemo ga pronaći kod Nietzschea, ali ipak ne znamo zašto ga dodaje i kako dopunjava redoslijed – ili ga možda čak zamjenjuje? Sažima ga i održava na višem nivou? Je li dobar, je li loš?, kao što bi pitao sam Nietzsche iz *Genealogije morala*. Subvertira li »rođenje«, kao posljednji i u odnosu na prethodne heterogeni član, sve ostale članove? To nije objašnjeno. Simptomatično je da Foucault u pažljivoj analizi izraza i u ničeanskoj minucioznosti zaobilazi četvrtu riječ u nizu, koju sâm navodi. Iz tumačenja izostavlja upravo ono što najprije eksplicitno uvrštava u svoj popis. Taj posljednji član na kraju je jednostavno naveden i ne donosi ništa novo i značajno. Iako polazi od Canguilhema, kod kojeg pojam rođenja ima važnu ulogu, Foucault kod Nietzschea previđa upravo rođenje.²⁹

Unatoč Foucaultovom previđanju »rađanja« kod Nietzschea, možemo zaključiti da se Foucault nije suočio s kontinuitetom i teleologijom u istraživanju povijesti samo na terenu epistemologije, već je u igri njegovo novo poimanje genealogije koja cilja upravo na to da povijest ne istražujemo na temelju unaprijed danog objekta istraživanja i unaprijed danog znanja o tome što uopće tražimo. Ne želimo otkriti izvor iz kojega bi u prošlosti nastao predmet epistemološkog istraživanja, već su u prvom planu diskontinuitet i heterogenost izvora,

29 »Rođenje« ćemo postaviti u prvi plan u okviru istraživanja Foucaultovih diskontinuiteta i njegovog odnosa prema psihoanalizi, a sa sadržajnog aspekta značajno je u okvirima biopolitike. (Esposito, 2006, str. 169–182)

razvoja i tijekova, mnoštvo izvora na mikrorazini istraživanja njihove razjedinjenosti i raspršenosti. Riječ je o Foucaultovoj genealogiji koja se odriče unaprijed danih sudova o tijeku povijesti i zamjenjuje ih razvojem *činjenične povijesti*, a umjesto pretpostavljenog kontinuiteta, povezanog s potragom za unaprijed danim značenjima i nepromjenjivim bîtima, afirmira diskontinuitet i u prvi plan postavlja njezinu antiteleologiju.

Drugi, manje raširen i mnogo manje istražen put Foucaultove problematizacije povijesti povezan je s onim što povjesničari definiraju kao »novu povijest«, pa i sam Foucault o njoj govori kao takvoj. Ako je povijest znanosti institucionalno teško smjestiva i disciplinarno teško odvojiva, postavljena na granicu između povijesti, znanosti i filozofije (Canguilhem, 1979, str. 10–11), nova je povijest izum samih povjesničara u jednom od najutjecajnijih povijesnih časopisa *Annales* ili *Anali*.

Značaj »nove povijesti« i susret s Le Goffom

Kada raspravljamo o Foucaultu, povijesti i novoj povijesti, riječima utjecajnog povjesničara Jacquesa Le Goffa, najprije možemo navesti kako je Foucault termin »nova povijest« koristio samo u uvodu *Arheologije znanja*. (Le Goff, 1997, str. 132) U školi Anala, koju, kako ističe Le Goff u svom svjedočenju, Foucault nigdje ne spominje, nova je povijest najprije bila povezana s imenom Ferdinanda Braudela, koji je o njoj govorio već u svojem nastupnom predavanju na Collège de France 1950. godine. (Burke, 1990, str. 43) Sâm pojam nove povijesti popularizirala je knjiga *Nova povijest* iz 1978. godine, kada su je uredili Le Goff i drugi (ibid.), a njezin kasniji utjecaj postajao je sve važniji u globalnoj perspektivi. (Ibid., str. 103)

Foucaultova osnovna orijentacija, kao što ćemo pokazati u ovom poglavlju, u širem smislu bila je često na strani onoga što je i sam imenovao »novom poviješću«, ali – prilično začuđujuće – ne spominje ni jedno ime koje bi se s njom moglo povezati. Stoga se pita koga

bi Foucault mogao imati na umu. (Le Goff, 1997, str. 133) »Kada sam ga eksplicitno pitao«, nastavlja Le Goff, odgovor je glasio: »vašu povijest«, preciznije, povijest »Braudela, Leroya Ladurieja i tvoju«, koje, kako je dodao Foucault, »mi pomažu pročistiti moje vlastite ideje«. (Ibid., str. 129 i 133) Međutim, Foucaulta, koji je uvijek bio na distanci, usprkos takvim eksplicitnim izjavama, nikako »ne bih želio prisvojiti«, zaključuje Le Goff. (Ibid.)

Peter Burke, koji je napisao referentnu knjigu o školi Anala, vrlo je rječito Foucaulta ustoličio sljedećim riječima: »Foucaultov dug *Analima* vjerojatno je manji od njegovog duga Nietzscheu ili povjesničarima znanosti, kao što je Georges Canguilhem (koji ga je upoznao s pojmom intelektualnog diskontinuiteta), ali značajniji nego što je ikada priznao.« (Burke, 1990, str. 102) Burke je Foucaultu dodijelio mjesto suputnika škole Anala, ali ne i mjesto »njihovog eksplicitnog člana«. (Ibid., str. 111) Foucault se držao na distanci od povjesničara, što vrijedi i za novu povijest i pripadnike škole Anala treće generacije, u koje se ubraja i Le Goff (1997, str. 74).

Što je novo donijela »nova povijest«? Jedna od glavnih promjena bilo je osnovno pomicanje naglaska koji preusmjerava istraživanje s površinskih događaja na istraživanje dubokih struktura i dugotrajnih procesa, što je zahtijevalo proširenje koncepta povijesti i fokusiranje na niz novih tema i pristupa. Na osnovi ovih ishodišta škola Anala krenula je u svoju obnovu koju je u prvi plan stavio Lucien Febvre, koji je, uz Marca Blocha, bio drugi glavni predstavnik inauguralne generacije: »Povjesničari, budite geografi, budite pravници, sociolozi i psiholozi.« (Febvre, nav. po Burke, 1990, str. 2) Povezivanje i suradnja s drugim znanostima i interdisciplinarni pristup bili su općenito karakteristični za školu Anala »od geografije do lingvistike, od ekonomije do psihologije« i »održavali su je više od šezdeset godina, što je jedinstvena pojava u povijesti društvenih znanosti«. (Burke, 1990, str. 110–111) Bloch je koncepte vezane uz problematiku mentaliteta posudio od Émilea Durkheima i koristio ih u svojim povijesnim analizama. Što se tiče metodologije, na ovoj osnovi dobivamo dugačak

i »uvjerljiv popis: problemski orijentirana povijest, komparativna povijest, povijesna psihologija, geohistorija, povijest dugog trajanja, serijalna povijest, povijesna antropologija«. (Ibid., str. 110)³⁰

Nove discipline i mnogi pažljivo odabrani novi objekti »nove povijesti« često su bili usmjereni na marginalne i zanemarene teme.³¹ (Leclercq, 2004, str. 64) Ono što je u središtu i na periferiji, što je cilj ili glavna tema i što je nešto sporedno i sasvim neplanirano, možda kao neki bitan sporedan učinak, dakako, odlučujuće je pitanje i predmet problematike historiografije u široj perspektivi. Blochova utjecajna rasprava pod naslovom *Kraljev dodir*, koju je Burke proglasio »jednim od velikih povijesnih djela našeg stoljeća« (Burke, 1990, str. 110) i koja se bavi uvjerenjem da kraljev ritualni dodir ima iscjeljujuću moć, u dvadesetim godinama 20. stoljeća bila je marginalizirana – a možda je još uvijek tako; Burke navodi Blochovo spominjanje engleskog kolege koji je knjigu opisao kao »ovaj Vaš čudan sporedan put«. (Ibid.)³²

Ovakav način rada bio je krajnje neobičan za tradicionalnu historiografiju. Međutim, upravo je etabliрана politička povijest bila glavna meta pripadnika škole Anala. Tradicionalnu povijest shvaćali su kao redukciju povijesti i drastično sužavanje »pravih« objekata povijesnih istraživanja. Historiografiji, epistemološki ograničenoj na površinsku *histoire événementielle* ili povijest događaja, na naracije o vladajućim praksama, spletkama i ratovima (Burke, 1990, str. 113), uz bok moramo postaviti produbljenu strukturalnu ili novu serijalnu povijest. Tek

30 U tom je kontekstu značajna povijest mentaliteta koja postavlja »mentalitet nasuprot ideologiji« i »povjesničarjev mentalitet« nasuprot »marksističkom povjesničaru« (Vovelle, 1982, str. 17 i 20) te poseže u proširene razprave o odnosu između ekonomske baze i ideološke nadgradnje. (Ibid., str. 11–12)

31 To su nove teme koje su posredno dovele do istraživanja svega »manjinskoga«, što je kasnije dobilo središnju ulogu u analitičkoj moći i isključivanju, kao jednom od glavnih Foucaultovih koncepata. (Leclercq, 2004, str. 64)

32 Međutim, Burkeov kasniji pogled povjesničara kasniju Blochovu studiju prikazuje u posve novom svjetlu, u kojoj postaje »glavni put, zapravo *une voie royale* [kraljevski put] u svim značenjima. Bio je studija primjera koji je osvijetlio glavne probleme.« (Burke, 1990, str. 113)

se tada može otvoriti novi, ne samo širi pogled već i pogled koji može otvoriti novo vidno polje, pritom proizvodeći, stvarajući i rađajući novi koncept ili novo područje povijesnog istraživanja. Umjesto povijesti događaja, povijesna se istraživanja preusmjeravaju na istraživanja s obnovljenom terminologijom, koja uključuje globalnu povijest i njezin zahtjev »da se suočimo s nekim problemom i sustavno nadilazimo njegove granice« (Braudel, nav. po Burke, 1990, str. 113), kao i kvantitativnu i posebno *serijalnu povijest*, koja se tiče analize *dugog trajanja* »uz pomoć proučavanja kontinuiteta i diskontinuiteta unutar serija relativno homogenih podataka (cijena pšenice, datumi berbe vina, godišnji broj rođenih, broj uskršnjih pričesnika itd.).« (Ibid., str. 114)

Škola Anala suprotstavila se tradicionalnoj, političkoj povijesti naglašavajući nove, do tada često marginalizirane teme, povezujući historiografiju s drugim znanostima, od kojih je posuđivala i metode i koncepte, a povijesti događaja suprotstavila je globalnu ili totalnu perspektivu, kao i značaj dugog trajanja povijesnih struktura i konjunktura.

Što sve to znači za Foucaulta? Jedna od očitih zajedničkih točaka između Foucaulta i nove povijesti jest da je i Foucaultovo prvo polazište bila obnova tradicionalne povijesti i načina pisanja povijesti. Zapravo, morala se toliko radikalno revidirati da je čak moguća usporedba s temeljitošću Derridaove dekonstrukcije. (Le Goff, 1997, str. 137–138) Foucaultova je sloboda bila definirana na temelju ograničenja slobode, a čini se da to vrijedi i za povijest i njezino pisanje: ni povijest povjesničara ni njezina ideološka uporaba ne mogu ničemu služiti. S Foucaultovim imenom – i Nietzscheovom ostavštinom – povezana je stalna borba usmjerena upravo na to da bismo mogli »drugačije misliti i vidjeti«, pokazati varljivost evidentnog i uvijek pokušali djelovati protiv nečega što je već dano. (Leclercq, 2014, str. 100) Tradicionalna se povijest nudi da je upotrijebimo kao metu ove borbe, precizno opisanu u *Arheologiji znanja* kao Foucaultovoj kompleksnoj sintezi iz 1969. godine, u kojoj nova povijest ima mnogo veću ulogu nego što je ikad bio spreman priznati.

Nove teme kojima se Foucault bavio bile su, dakako, kao što je to često vrijedilo za pripadnike škole Anala, do tada marginalizirane. Zapravo, ovaj se aspekt vjerojatno više odnosio na Foucaulta nego na bilo koga drugoga. U popis marginaliziranih tema koje je istaknula »nova povijest« možemo stoga uvrstiti istraživanja o marginaliziranim pojedincima u psihijatrijskim azilima iz *Povijesti ludila* i općim bolnicama iz *Rodjenja klinike*, koje kao institucije modernog doba nije moguće izuzeti iz šireg konteksta odgojnih i preodgojnih domova, vrtića i škola,³³ radionica i tvornica te naposljetku samih zatvora koji su postavljeni u prvi plan u *Nadzoru i kazni*. Njihov učinak je isključivanje povezano s normalizacijom. (Leclercq, 2014, str. 70)

Što se tiče tematskih naglasaka, možda je najočiglednija poveznica upravo povijest mentaliteta, koju u središte postavlja i Le Goff u svojem »svjedočenju« o susretu s Foucaultom. Le Goff opisuje kako mu je Foucault govorio o tome da je čitao upravo njegovu raspravu o povijesti mentaliteta:

Ne sjećam se više kojom prilikom smo se sreli. Foucault je spomenuo moj članak u trenutku kad smo zajedno ulazili u automobil. Foucault mi nije krio da nije bio fasciniran pojmom mentaliteta. S jedne strane, činilo mu se da mu previše nedostaje dinamizma (pitao se ne bi li jednostavno bilo bolje »ponašanje«, unatoč sjeni biheviorizma), a s druge strane, bio je to neki objekt koji ga nije previše zanimao. [...] U jednom mi je trenutku rekao – pomalo koketno, što je zapravo bila samo otvorena skromnost: »Na kraju krajeva, možda nisam ništa drugo nego povjesničar ideja«, a rekao je i da je ono što je želio učiniti upravo destrukcija tradicionalne povijesti ideja. Zanimali su ga mentaliteti kao oružje protiv povijesti ideja. [...] Stoga je prema mentalitetu imao tu distancu i taj interes. (Le Goff, 1997, str. 135–136)

33 O značaju fukoovskih analiza za istraživanje vrtića i škola u Sloveniji vidi Bahovec i Bregar Golobič (2004), Cotič (2004), Bahovec (2014) i Rakovič (2020). Više o Foucaultovom mjestu u povijesti znanosti, novoj povijesti i humanistici vidi Hulak (2017), Le Goff (1997), Revel (1997) i dr.

»To me nije previše pogodilo«, dodaje Le Goff, »jer je moj članak bio prilično kritičan prema mentalitetima kao takvima.« (Le Goff, 1997, str. 136) U svakom slučaju, upravo je povijest mentaliteta bila područje koje je Foucaultu služilo kao glavna meta borbe i zato je se morao što temeljitije laćati. Iz Foucaultove osnovne misaone orijentacije može se zaključiti da je povijest mentaliteta na njega barem posredno značajno utjecala jer je bila bliska njegovim istraživanjima, ako ne drugačije, barem za pročišćavanje njegovih ideja. Unatoč tomu što je bio eksplicitno kritičan prema konceptu mentaliteta, možemo se stoga složiti s Burkeom koji tvrdi da je u novoj povijesti Foucaultu najbliže – i na osnovi čega ga je moguće najprije staviti uz bok pripadnicima škole Anala – upravo njihovo »ponovno otkrivanje povijesti mentaliteta«. ³⁴ (Burke, 1990, str. 102)

Također treba istaknuti da se Bloch bavio pojmom izvora u povijesti, ali ga je drugačije pozicionirao i problematizirao od Foucaulta ili Nietzschea; razlikovao je izvor od pojma začetaka i tu razliku povezao s razlikovanjem događaja i povijesnih procesa. Kako ističe Le Goff, već se Bloch sukobio s »mitom o izvoru«, ali nije upotrijebio riječ »genealogija« (Le Goff, 1997, str. 113), pa Foucaultovo suočavanje s pojmom »izvora«, koji pripisujemo prije svega njegovom Nietzscheu, možda nije tako novo ili bez presedana i ne tako snažno filozofski obojeno.

Sljedeći potez, koji Foucaulta barem u širem smislu povezuje s »novom poviješću«, jest posezanje preko granica između disciplina, tako da bi ga bilo teško svrstati u ovu ili onu znanost; potrebno je baviti se s nekoliko područja istovremeno i slijediti njegov vlastiti

34 I sama povijest mentaliteta ima svoju povijest, povezanu s Durkheimom, Maussom, Lévy-Bruhlom i drugima, a pionirsko djelo upravo je Blochova knjiga o *Kraljevom dodiru* iz 1924. godine, iako Bloch nije pisao o mentalitetima i radije je upotrebljavao izraz »kolektivne reprezentacije«. (Le Goff, 1997, str. 123) Blochove analize uključuju precizna razlikovanja između izvora, odnosno početaka te na taj način raščlanjuje događaje i procese; upravo tako ne smijemo zaboraviti na Le Goffove poante da bismo se morali posvetiti i genealogiji same povijesne znanosti te da nije riječ o prevelikom »koaguliranju« i poopćavanju. (Ibid.)

»kraljevski put«. Međutim, Foucaultov široki dijapazon istraživanja ipak se donekle razlikuje od pripadnika škole Anala, koji su izravnije posezali u druge discipline i od njih posuđivali metode i koncepte. Foucault je zapravo pretežito, ili barem u mnogo većoj mjeri, djelovao prilično neovisno od pripadnika škole Anala i od svega što je bila svojevrsna »norma« drugih znanosti i disciplina. Većinom je razvijao vlastite koncepte te vlastitu povijest i genealogiju.

Foucaultov odnos prema globalnoj ili totalnoj povijesti, što je jedan od središnjih aspekata nove povijesti, unekoliko je dvosmi-slen. Naime, Foucault je s pravom poznat upravo po tome što je bio skeptičan prema sveobuhvatnim tumačenjima, što ne proizlazi iz njegovih ničeanskih prerada povijesti. U tom se smislu izrazi poput »totalne povijesti« čine čak i antifukoovski. Le Goff također ističe da je za Foucaulta globalna povijest bila previše opasna i previše srod-na »kompaktnoj, homogenoj i posljedično teleološkoj tradicionalnoj povijesti«, s kojom se sukobio u svojoj kritici »opće povijesti«. (Le Goff, 1997, str. 136)

U tom su se pogledu Foucault i pripadnici škole Anala barem djelomično razilazili. To je razilaženje, između ostalog, povezano sa zanimljivom dihotomijom u Foucaultovom shvaćanju povijesti i problematizacijama, koje smo u ovom poglavlju već predstavili. S jedne strane, proizlazi iz francuske epistemologije i ničeanske genealogije, koje promoviraju diskontinuirano poimanje povijesti, a s druge su strane na Foucaulta barem donekle utjecali pripadnici škole Anala, koji su u svojim najutjecajnijim pristupima naglašavali upravo kontinuiranost povijesti nasuprot pretjeranom naglašavanju događaja i diskontinuiteta.

Ferdinand Braudel, možda najutjecajnije ime škole Anala, poznat je po svojoj *povijesti dugog trajanja*, o kojoj je napisao vrlo utjecaj-nu raspravu 1985. godine, a utemeljio ju je već mnogo ranije.³⁵ Za Braudela, prostor je osnova za tumačenje, koja u isto vrijeme potiče

35 O »sporu o kratkom trajanju« u povijesti i društvenim znanostima vidi Braudel (1982, str. 35).

sve povijesne realnosti »države, društva, kulture, ekonomije«, dopuštajući uključivanje samog tla, zemlje i različitih ruralnih populacija; unatoč tomu, njegova »diferencijalna specijalnost« nije bila neka vrsta »imobilne« geografije onkraj povijesnog vremena. (Lacoste, 1999, str. 188–190) Međutim, Foucaulta su, osim procesa dugog trajanja i kontinuiteta koje je Braudel proširio na »kvazi-nepokretnu povijest (za vrlo duga razdoblja)« i »polako ritmički reguliranu povijest (za promjene unutar jednog ili dva stoljeća)« (ibid., str. 123), kod njega prije svega zanimali brojni diskontinuiteti koji se mogu izvući iz njegove »kompleksne, ali koherentne povijesti koju pokreće geografija«. (Le Goff, 1997, str. 134)

Pa ipak, Foucault i Braudel možda nisu tako udaljeni kao što se čini na prvi pogled. Foucaultove povijesti, iako drugačije postavljene, uključuju prikaze vrlo dugih razdoblja, što je u suprotnosti s predodžbom Foucaulta kao »filozofa diskontinuiteta«. Čini se da se Foucault uhvatio u koštac s poviješću dugog trajanja sve do kasne povijesti seksualnosti (Gros, 2020, str. 463), te da je to problem i posljednjeg posthumno objavljenog djela *Priznanja puti*. (Foucault, 2018a)³⁶ Kao i kod Braudela, možemo pronaći tematike u čijem istraživanju mu se diskontinuirano poimanje promjena činilo smislenim i korisnim. U Braudelovim istraživanjima moguće je prepoznati više aspekata njegova eksplicitnog »priznavanja« diskontinuiteta u povijesnom tijeku, poput agrarne i industrijske revolucije, velike demografske promjene i, što se čini posebno važnim, razvoja ideja koje, prema Braudelu, »napreduju u skokovima, prekidima i naglim promjenama fokusa«. (Harris, 2004, str. 172)³⁷ Ovakva nagla »promjena fokusa« u razvoju ideja može se pripisati i samoj školi Anala.

36 U objavi je sudjelovao i Pierre Nora (Le Goff, 1997, str. 134), s kojim je povezano naglašavanje novih objekata povijesti i istraživanje »neizrečenog u tradicionalnoj povijesti« (ibid.) te uvođenje novih tematika koje se tiču tijela, seksualnosti, smrti i straha. (Ibid.) Nora je surađivao s Le Goffom i kao urednik utjecajnog zbornika o pisanju povijesti. (Le Goff i Nora, 1974)

37 Više o problematici »prekida« kao upotrebne kategorije povijesnog istraživanja vidi Dolar (2022).

Možda ambivalentnost kontinuiranog i cikličkog poimanja, s jedne strane, te diskontinuiranog poimanja povijesti, s druge strane, možemo jednostavno shvatiti kao odvojene pristupe koji se nadopunjuju u opisu različitih aspekata povijesne realnosti – ako slijedimo vrlo grubu shemu, posebice materijalnih i ideoloških aspekata.³⁸ Braudelovi »prekidi u razvoju ideja« možda nisu tako daleko od Bachelardova i Canguilhemova diskontinuiranog razumijevanja povijesti znanosti i Foucaultova poimanja *episteme*. Sa stajališta kasnije preciznije definiranog pojma *dispozitiva*, koji povezuje diskurzivno i institucionalno, možemo opaziti i značajnu razliku u samom povezivanju koju treba uzimati u obzir u njihovu sučeljavanju.

Foucaulta možemo shvatiti kao svojevrsnog rubnog pripadnika škole Anala, zaključuje Peter Burke (1990, str. 102). Iako je očito da je u svojoj historiografiji bio blizak pripadnicima škole Anala, prema njima je držao distancu i u nekim se aspektima njegove analize znatno razlikovao od istraživanja škole Anala. U svakom slučaju, to je jedan od konteksta koji mu je bio važan i koji treba uzeti u obzir.

Foucault je imao konfliktniji stav prema Marxu i marksističkoj historiografiji, a posredno i prema Althusseru, o čemu će biti riječ u sljedećem potpoglavlju.

Foucault i Marx

Marx je vrlo važan za suvremenu francusku filozofiju i njegov je utjecaj vrlo razgranat; među najutjecajnijim čitateljima Marxove filozofije u Francuskoj na posebno prominentno mjesto treba postaviti Louisa Althussera kod kojeg je i Michel Foucault »učio« filozofiju. Althussera i Foucaulta snažno obilježavaju i povezuju njihovo zajedničko

38 Braudelovo veliko djelo *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam* bilo je »ugrubo ograničeno na gospodarsko područje«, što je bilo značajno i za poimanje razvoja povijesnih pojava te polaganog mijenjanja i cikličnosti. To bi djelo dopunila knjiga s naslovom *Mišljenja i vjerovanja na Zapadu između 15. i 18. stoljeća*, koju je Lucien Febvre planirao, ali nije uspio napisati. (Braudel, 1977, str. 70) Poimanje promjena u tom bi djelu vjerojatno bilo prilično drugačije.

podrijetlo i formiranje u francuskoj povijesti znanosti, te obojica pripadaju najvažnijim nasljednicima »epistemologije u Francuskoj«.

Međutim, velikim slovima zapisan u povijesti filozofije, Foucault se čini kao živuća suprotnost onog »odsutnoga«, o kojem Althusser piše u svojoj autobiografiji. (Althusser, 1992, str. 19) Među njima je bilo mnogo suprotnosti, koje možda najviše do izražaja dolaze upravo u njihovom epistemološkom čitanju Marxa. Unatoč tomu, u povratku k Foucaultovom Marxu ne smijemo zaboraviti na Althusserovu »posredničku« ulogu. Althusser se divio Foucaultu, a Foucault se gotovo uvijek odazivao na Althusserove zanimljive ideje (Doroux, 2016, str. 93), ali najzanimljivije su se vrtjele upravo oko samog Marxa.

Kao što pokazuju rasprave o Marxu i Foucaultu, aktualnost ovog odnosa daleko nadilazi nagovještaje o zastarjelosti (Bidet, 2014; Balibar, 2015 i 2022; Laval et al., 2015),³⁹ a Althusserova uloga nikako se ne može preneglasiti. Ovaj višeslojni odnos možemo pratiti kroz jednu od najrazrađenijih analiza »Foucaulta i Marxa«, koja dolazi iz pera Étiennea Balibara.

U Althusserovim najboljim predavanjima Balibar je sudjelovao u grupnom projektu čitanja *Kapitala* (Althusser et al., 1965), u svom prvom razdoblju nastavio istim putem, a u kasnijim raspravama možemo pratiti njihovo približavanje i povezivanje filozofije s poviješću: »neprestano sam na umu imao Foucaultovu formulu kojom je vlastitu aktivnost definirao kao 'filozofske fragmente u povijesnom radilištu'«, kako Balibar značajno ističe.⁴⁰ (Balibar, 2015, str. 85) S tom uputom i sâm se latio Foucaultova čitanja Marxa i ponudio nam jednu od najpreciznijih analiza odnosa između njegova i Althusserova

39 Za preciznije istraživanje trebali bismo »dublju povijest kapitalizma« (Taylan, 2015, str. 19), uz pomoć koje bismo preciznije mogli odrediti odnose »onkraj Marxa« ili okrenuli »Marxa protiv Marxa« te pokušali izložiti Foucaultov »heterodoksní marksizam« ili čak »metamarksizam« kao najopćenitiju teoriju. (Taylan, 2015, str. 26; Laval, 2015, str. 39; Revel, 2015, str. 162; Bidet, 2015, str. 294)

40 Kod Balibara na ovome mjestu pronalazimo više izraza, piše o povijesnim *champs* ili poljima i o *chantiers* ili radilištima; njegove rasprave su dostupne u trima zbornicima s podnaslovima *Spisi I, II i III*. (Balibar, 2020a, 2020b i 2022)

čitanja, koje je u kasnijem razdoblju još dublje obradio. (Balibar, 1997, 2015 i 2020b)

U ranijoj raspravi koja se tiče »Foucaultova nominalizma« Balibar je najprije opisao širi povijesni kontekst, a objasnio je i problematiku samog odnosa kao takvog – problematiku autorstva, povezivanja, utjecaja i fukoovskog »uvođenja diskurzivnosti«. Kada se u frazi »Foucault i Marx« suočimo s veznikom »i«, smatra Balibar, istovremeno se susrećemo s poviješću filozofije i njemačkim idealizmom postavljenim na Kantovo bojno polje, na kojem svoju borbu nastavlja i sâm Foucault. Balibarova glavna briga, koja je bila usmjerena na »cijeli Foucaultov rad«, ističe Marxovo mjesto u njemu:

Od Kanta naovamo dobro znamo da je filozofija Kampffplatz, u kojem konflikti nisu definitivno riješeni i gdje zbog toga nijedan intelektualni projekt nikada nema potpuno jednostavan i stabilan položaj, već se razvija zbog svoje suprotnosti s postojećim izjavama koje neprestano »problematizira«. – To, da suprotnosti između Marxa i Foucaulta u ovoj perspektivi pripisujemo privilegiranu funkciju, zahtijeva neposrednu preciznost. Postavit ću hipotezu da sav Foucaultov rad, u uvijek novim oblicima, uključuje pravu borbu s Marxom i da je to jedan od bitnih pokretača njegove produktivnosti. (Balibar, 1997, str. 282)

Balibar se često osvrće na problematiku jedinstva Foucaultova rada, što nam može pomoći u konfrontaciji s manje ili više uspješnim periodizacijama. (Revel, 2005, str. 23 i 2015, str. 101) Pritom se može pokazati kako je moguće u Marxu prepoznati »jedan od kontinuiteta« i s njim povezano »jedinstvo Foucaultova istraživanja od jedne knjige do druge, od jednog arhiva do drugog«. (Balibar, 2015, str. 298–299) Foucault Marxove »izjave« ne zahvaća u uobičajenom akademskom maniru, već s obzirom na okolnosti, hvatajući ih na svojevrsnu rendgensku sliku marksističkog tkiva. Time nam jasno pokazuje da Foucaultovu borbu s Marxom ne možemo odvojiti od

drugih suočavanja u kojima sudjeluje »u prvom ili drugom planu kao treća osoba«. ⁴¹ (Ibid., str. 283)

Kasniji Balibarov tekst »Foucaultov anti-Marx«, koji je priredio za 30. obljetnicu Foucaultove smrti upravo kao pregled njegovih borbi s Marxom, počinje na polju nesvodljive suprotnosti koju susrećemo već u njegovoj prvoj knjizi, *Mentalne bolesti i osobnost* iz 1954. godine. (Balibar, 2015, str. 86) Knjiga uključuje dva marksistička poglavlja, od kojih je jedno »historicističko i sociološko«, a drugo »opremljeno referencama na radove Akademije znanosti SSSR-a«. (Ibid., str. 87) Budući da su ti Foucaultovi počeci unutar granica tada prevladavajućeg dijalektičkog materijalizma te su u kasnijem izdanju *Dits et écrits* bili cenzurirani, Balibar se odlučuje neposredno nastaviti s u najvećoj mjeri marksističkom i istovremeno antimarksističkom knjigom *Riječi i stvari*. (Foucault, 1966; 1989)

Balibar svoje predstavljanje knjige započinje citatom iz Foucaulta, u kojem ističe »ozloglašen ulazak marksizma u polje povijesnog evolucionizma i ekonomije 19. stoljeća, u kojima je 'kao riba u vodi'«. (Balibar, 2015, str. 87) Ozloglašeni ulazak u ozloglašenoj knjizi *Riječi i stvari* iz 1966. godine, koja je najozloglašenija upravo zbog antihumanizma, vrti se oko »određene točke hereze« koja je povezana sa zakonima razvoja i konačnog stanja Marxove kategorije materijalne proizvodnje. Upravo odatle proizlaze neslaganja, »projicirana na rasprave o suprotnosti ili prekidu između marksizma i buržoaske ekonomije«, što za Foucaultov pogled nije ništa drugo nego »bura u dječjem bazenu«. (Balibar, 2015, str. 3) Bura koja je izgubila svu snagu je rječita; odmah nam postaje jasno da za Foucaulta Marxova kritika političke ekonomije ne donosi mnogo novoga.

41 U istraživanju odnosa između Foucaulta i Marxa te povezivanju njihovih »izjava, analiza, problema i namjera« moramo biti oprezni od samoga početka. Moramo biti svjesni opasnosti – uzajamne ili recipročne – supsumpcije jednoga pod okrilje drugoga, a isto je tako ne smijemo jednostavno postaviti pred sud neke metateorije pred kojom bi morale »njihove izjave odgovarati za vlastite konzekvencije«. (Balibar, 2015, str. 85)

Ovo je jedna od glavnih poanta *Riječi i stvari* koju moramo čitati kao nastavak Ricarda, a ne kao prekid s njim. Prema Foucaultu, kontinuitet s rikardizmom je očit, tako da s Marxovim imenom ne možemo povezati nikakav epistemološki prijelom. U tom i širem kontekstu dugo je važilo da Foucaulta mnogo više od ekonomskog Marxa fascinira povijesni Marx koji precizno analizira *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparte* ili *Klasne borbe u Francuskoj* i njegov *Građanski rat u Francuskoj*.⁴² (Revel, 2015, str. 336)

U nastavku Balibar u Foucaultovom odnosu prema Marxu opaža prekid koji je povezan s turbulentnom 1968. godinom. Političke posljedice teorijskog diskursa koji je Foucault razvijao prije te godine nisu bile neovisne od »stvarne konjunktura«, pa ih moramo smjestiti u vrijeme njihova nastanka. Bilo je to vrijeme prije 1968. godine, u kojem je Marxova filozofija na ovaj ili onaj način zahvatila mase i postala široko rasprostranjena. »Moramo znati«, naglašava Balibar, »da je 1954. godina prije 1956. godine, a 1966. godina još nije bila 1968. godina« (Balibar, 2015, str. 87), što se može shvatiti kao nagovještaj preuranjenog i možda sadržajno previše modificiranog »obračunavanja«, onkraj velikih povijesnih konjunktura, u koje možemo ubrojiti studentski pokret i radnički revolt 1968. godine. Možda je Foucaultova intervencija doista bila više epistemološka nego politička, ali čini se da je politički aspekt značajan. Također, ne smijemo zaboraviti da je to bilo vrijeme gotovo nevjerojatne ekspanzije altiserijanske misli.

Godina 1968. bila je godina žestokih rasprava s altiserijancima, altiser-lakanovcima i altiser-maoistima, »a rekao bih čak i s altiser-fukoovcima«, ističe povezanost Balibar (2015, str. 87), a prije svega to je bilo vrijeme osnivanja Sveučilišta u Vincennesu, gdje se odvijao velik dio marksističkih rasprava i altiserijanskih utjecaja. Foucaultova

42 Unatoč Foucaultovom naglašavanju kontinuiteta i suprotstavljanju »Marxu diskontinuiteta« Balibar ustraje na tome da se u prvom ciklusu Foucaultova suočavanja s Marxom ipak nalazimo »usred obrata« koji donosi odbacivanje humanizma. Iako je to obrat koji je povezan s Marxovim pojmovima rada i ideologije te njime vlada epistemološka dominanta, to još ne znači »da politika ne igra nikakvu ulogu«. (Balibar, 2015, str. 87)

odsutnost u ovoj ključnoj godini više je nego očita. Iako sâm Foucault možda »nije bio tamo«, nastavlja Balibar, njegovo obračunavanje s Marxom unatoč tome »nadodređuje« Althussera kao posrednički član:

Foucaultov Abrechnung s Marxom nadodređen je prisutnošću, pozicijama, izjavama Althussera. Ne tvrdim da je [Althusser] jedini »treći«, ali je glavni, onaj koji teorijski i afektivno najviše znači. To u tekstovima možemo opaziti na osnovi gomilanja aluzija [...], kvazicitata, preokreta i antiteza, kao i drugih proračunatih prešućivanja, od kojih neke imaju vrijednost više ili manje agresivnog poricanja Althusserovih pozicija, koje je Foucault vrlo dobro poznao. (Balibar, 2015, str. 88–89)

Kao Platon u antici ili Althusser u Foucaultovo vrijeme, Foucault je također bio odsutan, ali je bio odsutan iz drugačijeg razloga nego njih dvojica. Foucaultov odnos prema Marxu u ovom razdoblju stoga moramo razumjeti u kontekstu njegova odnosa prema Althusseru. Balibar to posebno ističe i dodaje osobni komentar obraćajući se nama kao čitateljima da njegovo shvaćanje posredovanja Foucaultova Marxa s Althusserovim ni na koji način ne tumačimo kao indicaciju da kao Althusserov učenik ne bi mogao uspostaviti distancu, te naglašava: »Foucault je također bio moj učitelj.« (Balibar, 2015, str. 89)

Nakon prekida oko 1968. godine sljedeći ciklus počinje 1971. godine kada Foucault drži drugi »seminar« na Collège de France, a završava 1976. godine odbacivanjem represivne hipoteze, s kojom se najprije suočio u *Volji za znanjem*, kao prvoj knjizi nove povijesti seksualnosti, »usidrenoj u prevlasti pravnih kategorija nad povijesnim mišljenjem, u kojima je i sam marksizam ostao zarobljen«. ⁴³ (Balibar, 2015, str. 87) Riječ je zapravo o svojevrsnoj pravnoj sociologiji moći i »juridifikaciji«, koja moć svodi na državne aparate i na problematiku nadgradnje u odnosu na ekonomsku bazu, od čega se Foucault

43 Foucaultovu povijest seksualnosti detaljnije ćemo istražiti u trećem poglavlju.

jasno ogradio. (Revel, 2005, str. 189–190) Foucault je općenito bio naklonjen »anti-juridifikaciji«,⁴⁴ čemu su odlučujuće pridonijela njegova predavanja *Treba braniti društvo* i njegova genealogija središnje marksističke ideje klasne borbe. (Balibar, 2015, str. 87) Povijest čovječanstva, o kojoj možemo čitati već u prvoj rečenici *Komunističkog manifesta* da nije ništa drugo do duge povijesti klasnih borbi, u Foucaultovoj historizaciji nije moguće razumijeti bez smještanja klasne borbe u nove oblike nacionalizma i rasizma, te s tim povezane povijesti »društvenog rata ili rasnih ratova«. ⁴⁵ (Ibid.)

Foucaultovu gestu u odnosu prema Marxu mogli bismo shvatiti kao hegelijanski *begreifen* ili poimanje, čime bi bilo moguće zaključiti drugi ciklus »Foucaulta i Marxa«, a čini se da je Foucaultov odnos u njemu sažet i istovremeno nadilazeći, tako da se ne bi trebao previše baviti s njim. Mogu slijediti neke slučajne »posudbe«, ali »u suštini je kraj«. (Balibar, 2015, str. 88) To je prije svega povezano s promjenom Foucaultovih interesa koji se tiču novog pitanja *guvermentaliteta* i mutacija te preokreta u samom poimanju moći »i odnosa između moći i otpora, moći i konflikta.«⁴⁶ (Ibid.)

Foucaultov sukob s Marxom ujedno je i sukob s Althusserom, pa bi se njegovo ironično priznanje da »citira Marxa bez da to kaže« (Leonelli, 2015, str. 59) moglo proširiti i na Althussera. Osim toga, na raspolaganju imamo »cijeli niz studija Leonellija, Balibara i Machereyja, ako nabrojimo samo najvažnije« (Iofrida, 2015, str. 147), koji nam produbljenom teorijskom analizom i preciznim filozofskim

44 Više o dvosmislenom Foucaultovom »nejuridičkom pojmu moći« vidi Zarka (2000, str. 41–52).

45 Balibar nas posebno upozorava na značaj rasizma i prvotnog Foucaultova nacrtu povijesti seksualnosti, u kojem je 6. knjiga bila namijenjena populacijama i rasizmu; više o rasi, populaciji i klasi kod Foucaulta i Marxa vidi u Sibertin-Blanc (2015, str. 228).

46 Upravo je to jedna od glavnih razlika: gdje je moć, tamo je otpor, glasi poznata Foucaultova formula kojom je posredno ušao i u spor o ekonomskom determinizmu, kao i u rasprave o etičkim mogućnostima ljudske slobode i »čovjeku kao mogućem objektu znanja«, te o čovjeku koji je karakterističan za Sartreovo egzistencijalističko razumijevanje Marxa. (Foucault, 1994/1, str. 662–663)

dokazima jasno pokazuje u kojoj je mjeri Foucault od kraja šezdesetih godina nadalje bio angažiran u konfrontaciji s Marxovim tekstovima, posebice s njegovim *Kapitalom*, te kako je ta konfrontacija postala u najvećoj mjeri neposredna u istraživanju biopolitike (ibid.), što je rezultiralo Foucaultovim istraživanjem disciplinarne moći u »diskontinuitetu« sa suverenom moći.

»Rendgenska slika marksističkog tkiva«

Ono što Foucaulta najviše odvaja od Marxa, kao i od Althussera, jest upravo različit pojam moći. Sistematično bismo ga mogli prikazati kao razliku između *moći-kapitala* i u većoj mjeri primordijalne *moći-discipline* kao njezinog uvjeta mogućnosti ili prvotnog vezivnog tkiva između individua. »Postoji neka druga moć osim moći kapitalista«, koja je uvjet kapitalističke proizvodnje i koja je za nju konstitutivna. (Bidet, 2015, str. 295; Taylan, 2015, str. 23) Foucaultovo djelo *Nadzor i kazna* nudi »svojevrsnu alternativu Althusseru« (Pallotta, 2015, str. 129), za koju se čini da ju je moguće razabrati u samoj grandioznoj konstrukciji *Kapitala* nakon što Foucault temeljni pojam »radne snage« zamjenjuje sa »živom radnom snagom« i u nju upiše goli život, tijelo i meso »u tajnom laboratoriju proizvodnje«. (Chignola, 2015, str. 50–51)

Balibarov dugogodišnji suputnik na Sveučilištu Nanterre, Jacques Bidet, također izvrstan poznavatelj Marxove filozofije i njegova *Kapitala*, taj sloj, tkivo ili »uvjet« nazvao je »biopolitičkim tijelom *Kapitala*«, što je zapisao u podnaslovu svoje druge knjige o Foucaultu i Marxu iz 2016. godine. U njoj je u prvom planu upravo biopolitika, točnije Marxova biopolitika, koja se može staviti na mjesto njegove kritike ekonomije i proizlazi iz »u najvećoj mjeri ekonomskih« pojmova trajanja rada i duljine radnog dana, ugrađenih u samu strukturu kapitalističke proizvodnje. (Bidet, 2016, str. 12) Na temelju razlikovanja između smrtnih, pravnih i društvenih tijela, Bidet ispituje vlastito tijelo radnika u njegovoj individualnosti i u okviru proširenja rasprave o nominalizmu:

Bila bi pogreška kad bismo se jednostrano držali ideje o potpuno »neosobnom« karakteru dominacije u modernom društvu. [...] Možda bismo trebali ocrtati »društvenu ontologiju« [...]. Međutim, u njoj nema ontologije ljudskoga koja nije ujedno i ontologija živog singularnog subjekta, uhvaćenog u njegovu tjelesnost kao njegova bit-priroda. Kad je Marx tijelo-u-radu podvrgao načelu svog ekonomsko-socijalno-političkog diskursa, već je bio na tom putu. Prijetnja smrću koju najavljuje odnos nadnica otkriva prirodnu singularnost koja je u njemu upisana. Marxov nominalizam. (Bidet, 2016, str. 56–57)

Foucaultov »drugi ciklus« obračunavanja s Marxom je politički ili politološki; počinje 1971. godine i uključuje nekoliko predavanja na Collège de France, od *Kaznenog društva* do *Moći psihijatrije* i posebno do *Nenormalnih*, što predstavlja jedan od vrhunaca Foucaultove misli (Balibar, 2015, str. 98), a završava 1976. godine i predavanjima sa zagonetnim naslovom poopćenog citata *Treba braniti društvo*. (Foucault, 1997) Dva seminara koji se odnose na psihijatrijsko i medicinsko-kriminološko polje, uglavnom su vezana uz procese normalizacije i patologizacije individua te detekciju »nenormalnih«, za što se čini da marksizam uopće nije potreban.⁴⁷

Međutim, istraživanjem *Moći psihijatrije* i *Nenormalnih* moć se pojavljuje u novom obliku koji se čini značajnim i za Marxovu filozofiju. To je moć individuacije ili *individualizirajuća moć* koja uključuje obiteljsku moć nad djetetom i proizvodi »individue«, te normalizira ili »normira« društvo. (Balibar, 2015, str. 101) Moto *Treba braniti društvo* i sama normalizacija njegovi su najsnažniji elementi. Sama proizvodnja individua odvija se kao proces normalizacije koji se

47 Odsutnost Marxa u tim predavanjima postaje razumljiva ako uzmemo u obzir da su tadašnji Foucaultovi slušatelji bili njegovi kolege i prijatelji koji su bili marksisti li altiserijanci. Foucault se s marksističkim strujama, koje su svaka na svoj način pokušavale rekonstruirati marksizam, sukobio na njihovom vlastitom terenu, a surađivao s drugima koji su završavali posve drugdje. (Balibar, 2015, str. 91)

temelji na isključivanju nenormalnog, monstrozog i devijantnog. Foucault istražuje veliku heterogenost oblika »discipliniranja«, koji su međusobno komplementarni i koji neprestano razlikuju i »razlučuju živote«, potrebne za nadzor. To se prije svega odnosi na glavni rascjep između kategorija *zločina* i *ludila* te na njihovo »paradoksalno preklapanje«, koje posebno dolazi do izražaja kada je potrebno braniti društvo. (Ibid.)

Riječ je o jednom od središnjih slojeva Foucaultove analize moći i njezine produktivnosti, koja se prvenstveno očituje kao »*pozitivni* mehanizam proizvodnje individualnosti i individualnih razlika«, a upravo njima, proizvedenima kao takvima, treba upravljati i voditi ih:

Kao što rječito pokazuju izvođenja o djetinjstvu i nadziranju infantilne seksualnosti, za koje Foucault kaže da su postale par excellence objekti njegove refleksije o isključenjima i društvenim marginalnostima, individualnosti se konstruiraju samo u sjeni i pod prijetnjom svakodnevnih premještanja, u određenom smislu banaliziranih u ovaj ili onaj oblik nenormalnosti. Upravo to znači normalizacija ili, ako slijedimo formule Sigurnosti, teritorija, stanovništva, »normacija« – ali sve se odvija kao da sudbine individua u konačnici nisu ništa drugo nego da jedne nenormalnosti izmiču i padaju u druge: zločin ili ludilo, seksualnu perversiju ili delinkvenciju [...] Svi smo »normalni« ili »nenormalni«, dakle podvrgnuti moći proizvodnje nenormalnosti. (Balibar, 2015, str. 101)

U procjepu psihijatrijskog i kriminološko-juridičkog uspostavlja se »zatvor za dušu« koji poznajemo kao središnju temu *Nadzora i kazne*, ali u isto se vrijeme počinje otvarati »prostor za alternativu, što Foucault naziva 'prakse istine'«. (Balibar, 2015, str. 102) Izuzev moći isključivanja, discipliniranja, osiguravanja i »sigurnosti«, omogućuju nove oblike biomoći i nove prakse otpora. (Nigro, 2015, str. 83) Međutim, to nisu prakse kangilemovske baštine suočavanja s normalnošću i ne predstavljaju njezino utočište, već ih moramo tražiti

u drugim prostorima ili heterotopijama, te u drugim mogućnostima ponašanja ili »anti-ponašanja«, koje neće biti nenormalno, već i on-kraj same opozicije između normalnog i patološkog kao društveno konstituiranih kategorija.⁴⁸

Proizvodnja individualnosti možda najjasnije pokazuje razliku između Marxa i Foucaulta. Marx se hvata u koštac s apstrakcijom čovjeka, pokušava razotkriti iluzornu bit ljudskog roda ili čovjeka kao *Gattungswesen* i pokazati kako otuđeni rad i privatno vlasništvo predstavljaju eksproprijaciju same biti čovjeka. Biti vlasnik samoga sebe kao radne snage ili radne sposobnosti druga je strana aproprijacije »osobe kao juridičke fikcije koja se odvija između individue i njega samog, te ga odvaja od njega samog«. (Balibar, 2015, str. 99) Procjep ekonomskog i juridičkog radnike pretvara u svojevršne žive mrtvace, tijela bez duše i duše bez tijela, a time ih odvaja od onih koji su im slični i otuđuje ih od samih sebe. (Ibid.) Marxova i Foucaultova analiza materijalne proizvodnje različite su, ali u nekim aspektima veoma povezane. Od moći-kapitala do moći koja proizvodi krotke pojedince samo je korak.

Za razliku od Marxa, kod Foucaulta, koji polazi od disciplinarne analize i biopolitike, slijedimo potpuno drugačiji antropološki put koji uključuje skup znanja i moći u posrednim područjima psihijatrije i psihologije, kriminologije i pedagogije, te same medicine; nalazimo ih posvuda gdje je »znanje imanentno takvom obliku moći« i gdje »mora spoznati (ili objektivirati) razlike i nadzirati ih, a posebno mora bez ostatka razlikovati različite 'slučajeve' društvene normalnosti i nenormalnosti«. (Balibar, 2015, str. 101) Foucault je smatrao da njima pripada i psihoanaliza, te da je pogrešno povezivati epistemološki prijelom ili institucionalni diskontinuitet s Freudom. Iako je Freudu priznao da je radikalno izbrisao samu granicu između

48 Pritom je značajno odvajanje prirodnih normi i njihovog biološkog istraživanja od društvenih, odnosno društveno konstituiranih normi, od samo društvenih normi, pa moramo usmjeriti pozornost na razliku između društvenih i moralnih normi koje su pertinentne i u slučaju zabrane incesta. (Ogien, 2017, str. 43)

normalnog i patološkog (Gori, 2015, str. 143), psihoanalizi je i već prije pisanja *Volje za znanjem* kao »arheologije psihoanalize« pripisao prvenstveno »normalizacijsku ulogu«. (Ayouch, 2015, str. 110)

Canguilhemovo prijelomno djelo *Normalno i patološko* u ovom kontekstu svakako zaslužuje detaljniju analizu upravo zato što se tiče puta njegovog nastavljanja kod samog Foucaulta i njihovim distinktivnim, mjestimice iznenađujuće različitim ili čak suprotnim pristupom psihoanalizi. Unatoč tome što na to još čekamo, na temelju Balibarova čitanja Marxa uz pomoć Foucaulta možemo zaključiti da bi najočitijem nastavku u *Radanju klinike*, zatvoru i biopolitici, te povijesnoj »proizvodnji« subjekata (Revel, 2015, str. 164 i 168) trebalo dodati seminar *Nenormalni* i s njim povezanu moć proizvodnje individua, koje su samo na prvi pogled »prirodni« i unaprijed dani objekti psiholoških znanosti ili novih profesija skrbi za »nenormalnosti« koje iz njih proizlaze.

Kao što je Balibar pokazao, Foucaultov rad može se shvatiti kao borbeni dijalog s Marxom. Osnovni teren u Foucaultovom »prvom ciklusu« zajednički je teren antihumanizma, nakon čega slijedi razdoblje »oko '68«, u kojem »Foucaulta nije bilo«. Međutim, tada je bio »kod stvari« jer njegov tadašnji rad moramo shvatiti kao neku vrstu implicitne »polemike« s Althusserom kojeg je, slično kao Marxa, citirao bez da bi to rekao. U drugom ciklusu Foucaultova neposrednog suočavanja i obračuna s Marxom u prvi plan dolazi njegova povijest seksualnosti, što je moguće rasvijetliti preciznom analizom zajedničkog koncepta moći. Foucaultovu disciplinarnu moć i »individualizirajuću« moć koja proizvodi same individue možemo shvatiti kao drugu, komplementarnu stranu Marxova *Kapitala*. Stoga je u poglavlje o Foucaultu i povijesti potrebno – uz znanost povijesti, prijelaz na genealogiju i značaj škole Anala – uključiti i Foucaultov dijalog i borbu s Marxom, te s Balibarovim heretičkim naglaskom na *Kampfplatz* Foucaultova nominalizma i njegovog anti-Marxa.

Foucaultovom razlikovanju između »dvije slike discipline«, između *discipline-mehanizma*, koji se temelji na panoptikonu i panoptizmu,

te *discipline-blocus*, koja uvodi preciznu reglamentaciju tijela, prostora, smještaja i kretanja (Foucault, 1975, str. 211; 1995, str. 209), te s tim povezanu »genezu moderne duše« iz *Nadzora i kazne*, na osnovi Foucaultova anti-Marxa moramo dodati i treću. Tek će nam treća slika discipline, *disciplina-individualizacija*, moći poslužiti kao genealoška paralela problematike subjekta i njegove konstitucije ili individue i njegove »individuacije«, koje, poput Foucaultova Marxa, uvijek treba smjestiti u povijesnu konjunkturu i ispitati uvjete mogućnosti za njezino rođenje. Kao što ćemo pokazati u sljedećem poglavlju, to je privilegiran primjer za rođenje same psihoanalize.

III. FOUCAULT I PSIHOANALIZA

Stranputice »frojdmarksizma«

Foucaultovo obračunavanje s Marxom, koje Balibar predstavlja kao nit vodilju njegovog rada od prvih početaka do prve knjige povijesti seksualnosti i nakon nje, nikada nije samo sebi bilo svrha. (Balibar, 1997, str. 282–283) Foucault Marxu postavlja pitanja koja »dobi-va s drugih filozofskih i povijesnih mjesta [...]«, za što je posebno iznenađujuć primjer *Volja za znanjem*, kojom započinje nova Foucaultova povijest i stvar sjecišta »pitanja marksizma i pitanja psihoanalize«. (Ibid.) Ako uđemo u Foucaultova Marxa, posredno smo ušli u njegovog Freuda, a ako slijedimo Balibarov put kroz Foucaulta, njegovo odbacivanje Freuda moći ćemo razumjeti na pozadini oštrog sukoba s tada prevladavajućim »frojdmarksizmom« i Foucaultova »radikalnog udvostručenja« u određene oblike ekstremnog ljevičarstva. (Ibid., str. 285)⁴⁹

Foucaultova meta napada tako je postao frojdmarksizam koji je u prvi plan postavio paralelu između represije seksualnosti i izrabljivanja radne snage u kapitalističkom društvu, »kojoj velika propaganda seksualnog oslobođenja pokušava odgovarati [...]«, te cijele palete diskursa i praksi kao alternative humanističkim znanostima. (Balibar, 1997, str. 285) Međutim, frojdmarksizam nije bio samo Foucaultova meta, već u isto vrijeme predstavlja i osnovnu pozadinu njegove početne povijesti seksualnosti, pri čemu odbacivanje služi

49 Za Foucaulta, iznimka koja spašava političku čast frojdmarksizma je suprotstavljivanje fašizmu. (Balibar, 1979, str. 285)

»kao pretpostavka za marksističku kritiku psihoanalize, usredotočenu na kritiku *klasnog tijela seksualnosti*.« (Ibid., str. 301) »Seksualnost je povijesno buržoaskog porijekla«, citira Balibar Foucaultovu *Volju za znanjem* i »uvodi specifične klasne učinke«. (Ibid.)

Foucaultova »radikalna skepsa«, o kojoj piše Balibar, može se razabrati i u zaoštrenoj retorici teksta koji je Foucault napisao kao predgovor američkom izdanju jedne od najutjecajnijih kritika psihoanalize, knjizi *Anti-Edip* Gillesa Deleuzea i Félixu Guattarija, koja nosi podnaslov *Kapitalizam i shizofrenija*. (Deleuze i Guattari, 1972) Već od prve rečenice, predgovor je napisan kao spoj ljutnje i oštrenosti, unatoč Foucaultovoj borbenosti i spremnosti na sukob, ipak začuđuje i poziva na šire istraživanje njezine »realne konjunktura«. Foucault započinje svoj predgovor sljedećom periodizacijom:

Između 1945. i 1965. godine (govorim o Europi) postojao je određen način korektnog razmišljanja, određeni stil političkog diskursa, određena intelektualna etika. Preporučljivo je bilo biti na ti s Marxom, ali ne dopustiti da snovi odlutaju predaleko od Freuda, a sustav znakova – označitelja – razmatrati s najvećim poštovanjem. To su bile tri okolnosti koje su omogućile neobičan zadatak, naime pisanje i objavljivanje jednog sloja istine o sebi i svom vremenu. (Foucault, 1994/3, str. 133; 1983, str. xl)

Foucaultovo vlastito smještanje u povijest prosvjetiteljstva »od Hegela do frankfurtske škole«, koja na nekim mjestima uključuje Marxa, a na drugim mjestima ga ne spominje (Fischbach, 2003, str. 116–117), utemeljeno je strukturalnom analizom i francuskim filozofskim momentom. Meta njegovog napada nisu Marx i Freud kao takvi ili u frankfurtskoj školi, nego Marx i Freud uz odlučujući doatak »i označitelj«.

Riječ psihoanaliza odnosi se na samog Freuda i njegov izum psihoanalize, ali i na vodećeg psihoanalitičara u Francuskoj, Jacquesa

Lacana, kojemu ćemo se vratiti u sljedećem poglavlju. Ovdje treba dodati da se Foucault pokušao distancirati i od samog Freuda.

Unatoč distanci, iz Foucaultova nenaklonjenog odnosa prema psihoanalizi možemo mnogo saznati. Po Balibarovom anti-Marxu, moguće je krenuti putem koji Foucaultovu problematiku diskontinuiteta povezuje s imenom Sigmunda Freuda, kojega sam Foucault, kako se čini, nikako želi ili ne može priznati. Stoga ćemo u ovom poglavlju najprije opisati Foucaultov put od ludila do seksualnosti, nakon čega će slijediti analiza Freudova rođenja psihoanalize, a na temelju povezanosti jednog i drugog na kraju ćemo pokušati pokazati kako su Foucaultova distanca od Freuda i njegov »anti- Freud« posredno povezani s njegovim anti-Marxom.

Ludilo i seksualnost

Foucaultov filozofski, povijesni i psihoanalitički put započeo je poviješću ludila. To je bila njegova doktorska disertacija pod mentorstvom Georgesa Canguilhema, koja je kao knjiga objavljena najprije 1961. godine, a kasnije u proširenom izdanju pod naslovom *Povijest ludila u doba klasicizma*.

Ludilo za Foucaulta, kako smo ga opisali u prvom poglavlju, nije prirodno dano, već je iskustvena kategorija povezana s novim iskustvom ludila, koje se povijesno-epistemološki konstituiralo u klasičnom dobu. Ludilo nema izvor, ali se njegovo genealoško podrijetlo može preciznije objasniti u ispreplitanju filozofskog diskurzivnog odvajanja razuma od bezumlja i nediskurzivnog, odnosno institucionalnog zatvaranja ludih u azil. Foucaultovom izumu genealogije, koji smo predstavili u drugom poglavlju, moramo dodati da se i ludilo ničeanski »drži za tijelo«. Genealogija je siva, pomno dokumentirana i usmjerena dalje od kontemplativnog života filozofa i njihovog omalovažavanja tijela. Naprotiv, usredotočena je na fizičke znakove prošlih događaja: »[...] tijelo, u svom životu i svojoj smrti, u svojoj snazi i svojoj slabosti, nosi posljedice svih istina i svih zabluda, kao

što nosi i obratno, izvor, provenijenciju.« (Foucault, 1994/2, str. 142; 2000b, str. 375)

Foucaultovo istraživanje načina, taktika i strategija kako se »provenijencija« drži za tijelo, u programskom tekstu o genealogiji i kasnije u velikoj knjizi genealoškog razdoblja, *Nadzoru i kazni*, završava u istraživanju novog sustava precizno definiranih pravila koja proizvode krotka tijela individua. Kao takva ih podvaja moderna duša koja je »zatvor za tijelo«, a jedno i drugo može se izvesti iz rođenja zatvora. Ako se u ovoj perspektivi vratimo k povijesti ludila, moramo si postaviti pitanje kako se samo ludilo upisuje u tijelo, ili šire, kako je uopće moguće razmišljati o odnosu duše i tijela kada govorimo o diskontinuitetu povijesti, koji je povezan s Descartesovim imenom u filozofiji i njegovom nediskurzivnom paralelom u velikom zatvaranju. (Foucault, 1961, str. 56; 1965, str. 35–36) *Povijest ludila* počinje vezom jednoga i drugoga, što postaje najočitije u suočavanju s Freudom.

Čini se da se Foucault nije mogao, želio ili htio uhvatiti u koštac s problemom ludila kao problemom odnosa prema tijelu i kao da bi ludilo ostalo, ili bi čak trebalo ostati, bolest duha ili duše u odnosu na *res cogitans*, iako kao njegova druga strana i kao suprotnost mišljenja. Isključeno iz Descartesova utemeljenja *cogita* i zatvoreno u azil, takvo je Foucaultovo »krotko ludilo«, koje je, poput duše predničanskih filozofa, odvojeno od svega tjelesnog. Ludilo kao *res extensa*, u svojoj tjelesnoj prisutnosti i konverziji psihičkog u fizičke simptome, čini se da još uvijek čeka na novu *wirkliche Historie* ili stvarnu povijest. (Foucault, 1994/2, str. 146; 2000b, str. 379)

Kako bismo točnije slijedili ovaj put, moramo zaokrenuti preko kasnog Foucaulta, koji se uhvatio u koštac s drugom velikom temom psihoanalize: ljudskom seksualnošću i njezinom poviješću. Ovakvo retrogradno čitanje Foucaulta i njegove povijesti ludila u svjetlu njegove seksualnosti omogućit će nam odgovoriti na pitanje zašto je Foucault u psihoanalizi mogao vidjeti samo mehanizme moći i gotovo nikakvu mogućnost za otpor.

Što novo donosi *Povijest seksualnosti*?

U intervjuu za psihoanalitički časopis *Ornicar*? Foucault je svoje predstavljanje *Povijesti seksualnosti* započeo sljedećim riječima: »Moj problem je bio kako pitanje o ludilu može funkcionirati u smislu diskursa istine, dakle diskursa koji imaju status i funkciju istinitog diskursa. Na zapadu je to znanstveni diskurs.« (Foucault, 1994/3, str. 312; 1980, str. 210) Zatim je neposredno nastavio nadovezivanjem na drugu veliku problematiku psihoanalize: »S ove točke gledišta želio sam se uhvatiti u koštac sa seksualnošću.« (Ibid.) Prva knjiga *Povijesti seksualnosti* pod naslovom *Volja za znanjem* iz 1976. godine donosi pregled »nečega čiju neprestanu prisutnost u zapadnoj kulturi ne možemo poreći: to su pravilima regulirani postupci priznavanja spolnosti, seksualnosti i seksualnih užitaka«. (Ibid., str. 317; 215)

Međutim, ti su postupci doživjeli temeljne promjene. U 18. stoljeću pojavljuju se »grube liječničke tehnike poput: hajde, ispričaj nam svoju priču, napiši nam je«. (Foucault, 1994/3, str. 317) Tako je seksualnost postala problem govora i novih praksi priznanja. »Možda je riječ 'priznanje' [*aveu*] koju koristim pomalo preširoka. No, mislim da sam joj u svojoj knjizi dao dovoljno precizan sadržaj. Kad govorim o priznanju, pod time razumijem [...] sve postupke kojima subjekta potičemo na proizvodnju istinitog diskursa o svojoj seksualnosti, diskursa koji može utjecati na samog subjekta.« (Ibid.) Novo istraživačko pitanje povezano je s mašinerijom priznanja, a glasi: kako su ljudi naučili sebe prepoznati kao subjekte seksualnosti?

U Foucaultovom *Nadzoru i kazni* u prvom je planu bilo pitanje kako moć djeluje, a glavni je naglasak bio na njezinoj »pozitivnosti«. To je značilo da moć ništa ne sprječava ni ne zabranjuje, već je, naprotiv, na strani proizvodnje. Moć djeluje tako da proizvodi krotka tijela i pripitomljene duše. Upravo je takvo i prvo polazište *Volje za znanjem*: prvo se moramo otresti *represivne hipoteze* (Foucault, 1976, str. 18; 1978, str. 10) i preusmjeriti se na njezinu »pozitivnost«, na seksualnost kao učinak njezine proizvodnje.

Represivna hipoteza ili »hipoteza o represiji« pretpostavlja »primarnu datost« seksualnosti (Foucault, 1994/3, str. 312; 1980, str. 210), koja bi trebala tek sekundarno i naknadno biti podvrgnuta represiji i podređivanju. Stvarna ili činjenična povijest seksualnosti jasno pokazuje da to nije točno. U njoj nije riječ ni o primarnoj seksualnosti, ni o njezinoj naknadnoj represiji, već je seksualnost nešto proizvedeno, a ta je proizvodnja diskurzivna: »'seksualnost': korelat prakse *scientia sexualis*, te govorne prakse koja se polako razvijala. Osnovne karakteristike ove seksualnosti [...] odgovaraju 'funkcionalnim zahtjevima govora koji mora iznijeti na vidjelo svoju istinu.'« (Foucault, 1976, str. 91; 1978, str. 68) Seksualnost je, kako ističe Foucault, uvijek dispozitiv moći. To znači da je riječ o nečemu povijesno nastalom, o čemu moramo pisati prvenstveno »sa stajališta povijesti govora« (ibid., str. 92; 69), te da je moramo istraživati kao odnose između silama u novom »dispozitivu seksualnosti«.

Pojam *dispozitiv*, koji smo već uveli u prvom poglavlju, označava skup heterogenih elemenata koji su diskurzivni i nediskurzivni. U diskurzivne elemente spada govor o seksualnosti, kao nakon velikog zatvaranja govor o ludilu ili govor o bolesti nakon rođenja klinike. Nediskurzivni elementi uključuju uglavnom institucionalno uređenje, iako ih nije moguće u potpunosti ograničiti na to.

Institucije poput umobolnice, klinike i zatvora su, dakako, važne, ali pojam *nediskurzivnoga* ima širi opseg i uključuje »sve što u društvu djeluje kao sustav prisile, a nije iskaz«. ⁵⁰ Stoga Foucault može zaključiti: »moj problem nije lingvistički.« (Foucault, 1994/3, str. 145; 1980, str. 114) Dispozitiv označava i nesvodivost na govor i potrebu za istraživanjem svega što je izvan njega.

Dispozitiv je strateški i uključuje »svojevrstu manipulaciju odnosima snaga radi neke racionalne i usklađene intervencije u te odnose snaga s ciljem da ih u određenom smjeru razvijamo, blokiramo,

50 O kompleksnom problemu prisile i produktivnosti moći te Foucaultovom premeštanju naglaska na produktivnost i svojevrstom »fukoovskom momentu kod Marxa« vidi Balibar (2015, str. 92–94).

možda utvrdimo, upotrijebimo itd.«, kako je Foucault istaknuo u razgovoru za *Ornicar?*. (Foucault, 1994/3, str. 207; 1980, str. 196) Odnos među elementima dispozitiva je »svojevrсна igra, razmjena mjesta, promjena funkcija«, koje opet mogu biti vrlo različite. (Ibid., str. 206; 195) Dispozitiv uključuje strategije snaga i njihovih odnosa, koji podupiru vrste znanja i koji se međusobno podupiru. Svaki novi dispozitiv donosi preuređenje heterogenih elemenata, različite odnose snaga i druge strategije borbe i otpora. Što se tiče odnosa prema znanosti, dispozitiv nam »ne omogućava da razlikujemo istinito od lažnog, nego da odvojimo ono što možemo uvrstiti u znanost od onoga što je neznanstveno«. (Ibid., str. 208; 197)

Foucault se najprije suočava s uobičajenim poimanjem seksualnosti kao nečeg posve biološkog i jednakog za sve, te u prvi plan stavlja načine i puteve njezine proizvodnje. Međutim, prvotno razlikovanje spolnosti kao primarne datosti, na koju bi se nekako nadovezalo »formiranje spolnosti«, nije izdržalo ozbiljan potres:

Spolnost je u početku bila neka primarna datost, a seksualnost se pojavila kao svojevrсна diskurzivna, u isto vrijeme i institucionalna tvorevina, koja se na spolnost nakalemila, prekrila je, pa čak i zamračila – to je bila prva nit vodilja. Zatim sam rukopis pokazao ljudima i osjećao da djelo nije zadovoljavajuće. Pa sam okrenuo stvar. To je bila igra jer nisam bio sasvim siguran. Ali, rekao sam sebi: nije li spolnost, koja nam se čini kao neka instanca sa svojim zakonima, prisilama, na temelju koje se definiraju i muški i ženski spol, nije li to, naprotiv, nešto suprotno onome što je dispozitiv seksualnosti tek proizveo? Diskurs seksualnosti u početku se nije temeljio na spolnosti, već na tijelu, spolnim organima, užicima, vezama i međusobnim odnosima itd. (Foucault, 1994/3, str. 312–313; 1980, str. 210)

Naglasak na *proizvodnji* suprotan je represivnoj hipotezi. »Obično se kaže da je buržoasko društvo potisnulo dječju seksualnost. [...]

Međutim, učinak je bio da su roditeljima ulili u glavu da je temeljni problem [...] odgoja upravo spol njihove djece, a djeci su ulili u glavu da je njihov odnos prema njihovim vlastitim tijelima i prema vlastitom spolu temeljni problem za njih same.« (Foucault, 1994/3, str. 150; 1980, str. 120) Seksualnost nije posljedica represije i s tim povezane represivne moći, već je »pozitivan proizvod moći.« Moramo stalno ponavljati, »kao što sam već stotinu puta ponovio«, naglašava Foucault, da povijest seksualnosti nije povijest represije; seksualnost je proizvod moći u daleko većoj mjeri »nego što je moć ikada bila represija seksualnosti«. ⁵¹ (Ibid.)

U usporedbi s prijašnjom *ars erotica*, *scientia sexualis* predstavlja značajnu inovaciju. *Ars erotica* bila je prije svega stav koji širi upute i naputke za uvođenje u seksualne prakse, vještine i rituale, a bila je namijenjena što većem povećanju užitka. Suprotno tome, *scientia sexualis* je znanstveni govor i znanstveno utemeljenje našeg poimanja seksualnosti. To je proizvedeno znanje o seksualnosti koje zauzima mjesto istine, koja bi navodno trebala biti vječna i univerzalna. Znanost povezuje seksualnost s istinom o seksualnosti i znanošću o istini užitka, koja u isto vrijeme proizvodi »užitak u istini užitka«. Učinak nove volje za znanjem je novi dispozitiv seksualnosti, koji vodi do drugačije raspodjele snaga, koja je »silovitija« nego što bi ikada bila represija seksualnosti.

Suprotno od šutnje i skrivanja, treba reći sve o sebi i otkriti istinu koja je u krajnjoj instanci istina o vlastitoj seksualnosti. »Umjesto od općenito priznate represije i od neznanja, mjerenih onim što pretpostavljamo da znamo, moramo krenuti od pozitivnih dispozitiva koji proizvode znanje, umnažaju govore, uvode užitke i stvaraju moć [...]. Ukratko, radi se o određivanju strategija moći koje su imanentne

51 To se odnosi i na dječju seksualnost i njezinu polimorfnu perverziju koja, prema Foucaultu, nije ni Freudov izum, ni diskontinuitet koji donosi njegova nova znanost u odnosu na sve prethodne. Dječja seksualnost također je proizvod znanosti koja se brine za »duše« djece i uključuje savjete liječnika, moralista i pedagoga; više o tome i o Freudovoj borbi s religijskim diskursom i seksualnim moralom vidi Badiou (2008, str. 68 i dalje).

volji za znanjem.« (Foucault, 1976, str. 98; 1978, str. 73) Od znanja do moći samo je korak koji već priprema sljedeći – korak do užitka u samoj istini užitka.

Tako Foucault postavlja »dispozitiv seksualnosti« protiv hipoteze o represiji. Istražuje ga na pozadini triju prijeloma ili »diskontinuiteta« koji su povezani s nastankom *scientia sexualis*. Nova znanost o seksualnosti pojavljuje se kao prekid s praksama seksualnosti kao umjetnosti. (Foucault, 1976, str. 90; 1978, str. 67) Umjesto *ars amatoria*, koja je stoljećima bila u središtu govora o seksualnosti, sada tu ulogu preuzimaju same znanosti, govor znanstvenika i teoretičara te priznanja »svih nas«. Seksualnost postaje pitanje kako se o njoj govori u instituciji i kako postaje konstitutivnim dijelom znanstvene istine i s njom povezanog medicinskog poretka. Istovremeno postaje problem nas samih i naše ispovijesti u prvom licu jednine.

Druga velika inovacija *Volje za znanjem* je biopolitika koja se okreće populaciji umjesto individui i njegovom tijelu. Prije pojave dispozitiva seksualnosti, moć se temeljila na prisvajanju rada, tijela i života podređenih pojedinaca, a nova se moć temelji na upravljanju samim životom. Anatomskoj politici tijela individua dodana je nova skrb za cjelokupnu populaciju, za njezino zdravlje i bolesti, rađanje i smrtnost, prehranu i uvjete stanovanja, ali i za samu seksualnost. »Seks istovremeno predstavlja pristup životu tijela i životu vrste«, zaključuje Foucault. »Služi nam kao matrica discipliniranja i kao princip regulacije.« (Foucault, 1976, str. 192; 1978, str. 146)

Discipliniranje tijela tako nadopunjuje drugi pol koji donosi vodstvo i upravljanje populacijom, a koji Foucault istražuje kao biopolitiku. Freudovu individualnu psihoanalizu nastavljaju njegovi spisi o društvu i religiji, a nova znanost o seksualnosti proširuje skrb za populaciju i skrb za zdravlje cijelog čovječanstva. Kao što Freud povezuje individualnu kliničku sliku kompulzivne neuroze koja je, kao i svaka neuroza, negativ spolne perverzije, s religijom kao grupnom neurozom (Freud, S. E. 9, str. 126–127), biopolitika također ne zaboravlja na seksualnost, već je smješta u samo vezivo društva:

»Zdravlje, potomstvo, rasa, vitalnost društvenog tijela – moć govori o seksualnosti i obraća se seksualnosti.« (Foucault, 1976, str. 194; 1978, str. 147)

Foucaultova *Povijest ludila* bila je »monolog o ludilu« koji je značio šutnju ludih i isključenih te s tim povezanu »odsutnost rada«. *Povijest seksualnosti* je povijest *scientie sexualis* koja podupire prakse govorenja i ispovijedanja o vlastitoj seksualnosti te na toj osnovi proizvodi istinu o nama samima. (Foucault, 1976, str. 194; 1978, str. 147) Odlučujući je naglasak da je ta istina proizvedena i da je to upravo istina o samoj seksualnosti.

Kao što ćemo vidjeti, seksualnost je Freudova glavna epistemološka briga koja se tiče etiologije »ludila«, ali njegov je put drugačiji od Foucaultova i vodi do dotad potpuno nepoznatih dimenzija znanstvenog istraživanja.

Rođenje psihoanalize: talking cure i Freudov kraljevski put

Iako su metode istraživanja i epistemologija proizvodnje koncepata različite, istina o seksualnosti čini se kao zajednička glavna preokupacija koja povezuje Foucaulta s Freudom, koja se kod Foucaulta može izvesti iz novog znanstvenog govora o seksualnosti i tehnologije priznanja, a kod Freuda i iz psihoanalitičke terapije kao *talking cure*, što poznajemo iz ranih *Studija o histeriji*. (Freud i Breuer, S. E. 2, str. 25) Već je izumiteljica liječenja razgovorom, koja je bila na terapiji kod Freudova kolege Josepha Breuera, znala da je liječenje ujedno i *chimney sweeping* i da nema govora bez seksualnosti kada je u igri ludilo i, kao što moramo na početku dodati, Freudova ženskost. (Ibid.)

Frojdovska revolucija ima svoje rodno mjesto. Međutim, to nije izum nesvjesnog koje bi bilo svedivo na diskurzivnu i nediskurzivnu konstituciju novog objekta znanja. Rodno mjesto psihoanalize je histerija, koju je liječio sam Freud, a liječi je rođenjem psihoanalize kao nove znanosti i opasne metode bez presedana. To je »genealoška«

metoda koja se tiče tijela: psihoanaliza je liječenje u kojem Freud histeričarki »posuđuje tijelo« i doživljava njezine simptome na vlastitom tijelu. (Felman, 1993, str. 118)

Freud psihoanalizu može poroditi upravo iz histerije, možda bismo – umjesto Nietzscheove glazbe – mogli dodati rađanje histerije »iz duha govora«, koju najprije istražuje kao konverziju psihološkog »problema« ili histeričnog »pitanja« u tjelesni simptom. Riječ konverzija ne znači da bismo, s jedne strane, imali *res cogitans*, a s druge *res extensa*, te da bi se bolest jednostavno iz prvog prevela i konvertirala u drugi. Kao što je u *Tumačenju snova* značenje sna samo pretvaranje i djelo sna, premještanje, kondenzacija i iskrivljenje kao takvo, histerični simptom također je konverzija koja se ne može izvesti kao nešto naknadno i sekundarno. Teorija konverzije pokušava ukinuti dualizam i usmjeriti se na »gubitak tijela« histeričarke. (David-Ménard, 1989, str. 29 i 103) Problem histeričarke, izražen u obliku pitanja je li muškarac ili žena, Freud razabire iz njezina tjelesnog upisivanja koje nema nikakve veze s anatomijom, a povezuje se sa simptomima koji sežu od histeričnog kašlja, pareze ili paralize, histeričnih poremećaja vida, sluha ili govora do histeričnog velikog napadaja ili mnogo skromnijih histeričarkinih malih odsutnosti. Medicinska anatomija udvostručuje neko drugo tijelo, tijelo histeričnih simptoma, koje više od znanosti o anatomiji slijedi ljudske predodžbe o tijelu i etimologiju svijeta fantazije.⁵²

Ono što je za psihoanalizu bitno i što Freud postavlja u samu srž svog otkrića jest pitanje s tim povezane ženskosti i njezine razlike od muškosti. Freud joj epistemološki dodjeljuje mjesto zagonetke koju

52 Izum psihoanalize ima svoju tjelesnu cijenu koju plaća i sam Freud. Možda bismo riskantno ustvrdili da je tijelo histeričarke simetričan i okrenut lik Freuda kao izumitelja psihoanalize, a iako može biti usporediv samo posredno, cilja na Foucaultovo postavljanje kraljeve nadilazeće moći kao negativa pomanjkanja moći na tijelu osuđenika. (Foucault, 1975, str. 33; 1995, str. 29) S epistemološkog aspekta, simptomi histeričarke, koji postaju predmet Freudove identifikacije u transfernom odnosu, čine se kao druga strana i ujedno uvjet za freudovsku revoluciju u znanosti.

definira kao *zagonetku ženskosti* koja nije neposredno povezana s tajnom seksualnosti, kako je istražuje Foucault.

Stoga, Freud histeriju, koja je bolest upisivanja zavodjenja ili trume u tijelo mlade žene, analizira kao pitanje ženskosti oko kojeg se može roditi psihoanaliza. Bilo da su Freudove pacijentice neudane žene ili mlade udovice, bilo da su bile objekt realnog seksualnog napada ili fantazijske reminiscencije, čiju realnost Freud nikada ne poriče; pa bilo da je problem premalo ili previše seksualnosti, u svakom slučaju to je problem same seksualnosti.⁵³

Freud tako ističe osnovni izbor koji nudi klinika, izbor između neuroze ili majčinstva, a jedno i drugo može nadomjestiti ono što je Freud nazvao – za ženu ne previše obećavajući – kompleks muževnosti. Žena je i kod Freuda postavljena kao negativ ili ogledalo muškarca. »Normalna ženskost« – za razliku od histerije i neuroze – rezultira psihoanalitički uvedenom instancom majke i majčinstva:

Iz toga proizlaze tri razvojna pravca; jedan dovodi do inhibicije seksualnosti ili do neuroze, drugi do promjene karaktera u smislu kompleksa muškosti, a zadnji do normalne ženstvenosti. [...] Identifikacija žene s majkom otkriva nam dvije razine: prededipsku koja se oslanja na nježnu privrženosti majci i uzima je kao uzor, te kasniju iz edipskog razdoblja koja majku želi maknuti i zauzeti njezino mjesto uz oca. Obje ostavljaju mnogo opcija za budućnost i s pravom možemo reći da u vrijeme razvoja nijedna neće biti u potpunosti nadiđena. Međutim, za budućnost žene odlučujuće je razdoblje nježne prededipske privrženosti; u tom razdoblju priprema se za stjecanje onih karakteristika kojima će kasnije zadovoljiti svoju ulogu u seksualnoj funkciji i služiti

53 S tim je povezano i pitanje seksualnosti i ujedno deseksualizacije histeričarke, odnosno »histerizirane žene«, s čim se Freud hvata u koštac prije svega u kontekstu historizacije same histerije i njezinih povijesno nastalih oblika, a upozorava i na problem recipročne povezanosti ženskog djevičanstva i prostitucije. (Forrester, 2009, str. 73)

svojim neprocjenjivim društvenim zadaćama. (Freud, S. E. 22, str. 126 i 134)

Unatoč tome što Freud ne ograničava ljudsku seksualnost na reprodukciju vrste, u svojoj raspravi o trima sudbinama žene majčinstvo postavlja kao model normalne ženskosti, koja se razvija iz »nježne privrženosti« vlastitoj majci. Za Freuda su prve dvije sudbine ženskosti neuroza, čiji je prototip ženska histerija, i kompleks muškosti, koji donosi brigu probuđujućeg odbacivanja ženske identifikacije, kao i sama neuroza, jednako tako vodi u psihopatologiju. Nijedan od Freudovih putova do ženskosti ne čini se osobito dalekosežnim, a i sam Freud o njima nema mnogo za reći: »Ako želite znati više o ženama«, zaključuje Freud svoje novo predavanje za uvod u psihoanalizu, onda »razmislite o vlastitim iskustvima«, poslušajte pjesnike koji su oduvijek razmišljali o zagonetki žena ili »čekajte da vam znanost ponudi bolje odgovore«. ⁵⁴ (Freud, S. E. 22, str. 135)

Psihoanaliza u povijesnom smislu nije povijest čovječanstva, niti je hegelijanska fenomenologija kao filogeneza i ontogeneza ljudskog duha, već mnogo manje pretenciozna povijest bolesti, *Krankengeschichte*, i njezinog liječenja iz kojeg Freud izvodi sve što zna. Riječ je o pojedinačnoj anamnezi Freudovih pacijentica i njihovom razvoju od ranog djetinjstva nadalje, što u psihoanalizi predeterminira »generičku bit« osobe i »obiteljske romane neurotičara«, uz pomoć kojih sam Freud kasnije istražuje obiteljski život i odnos djece prema roditeljima. Logika histerije je logika tijela, što nije biološka – ni biološka ni psihosomatska – datost, već ima povijest o kojoj svjedoči njezina tjelesna materijalnost. Logika simptoma histeričarke je logika tjelesne cijene povijesti bolesti. Jedan od pravaca njezina istraživanja je seksualno zlostavljanje u djetinjstvu ili zavođenje u adolescenciji, među koje spada i zloglasna scena uz jezero u kojoj gospodin K. seksualno zavodi Freudovu pacijenticu koja se nalazi u liječničkom izvješću iz vremena

⁵⁴ Više o Freudovom pitanju *Što želi žena?* i o njegovim trima odgovorima vidi Bahovec (2007, str. 92).

njegovog *Tumačenja snova*. To je bila Freudova Dora koja je dobila status njegovog vodećeg primjera histerije. (Freud, S. E. 7, str. 1)

Snovi su privilegiran teren psihoanalize, na koji se Freudov pogled oslanja nakon što se suočio s histerijom. Psihoanaliza istražuje neksus snova i histerije, koji Freud u *Tumačenju snova* ističe na arhetipskom primjeru vlastitih snova i njihove veze s nepoznatim i nesvjesnim. (Freud, 2001, str. 118) Freudov »San o Irminoj injekciji« njegov je vlastiti san o tome kako Freud liječi histeričarku, a ujedno i san o samom rođenju psihoanalize, a uvjet mogućnosti za to rođenje su histerija i njezino upisivanje na tijelo. »Nakon što je interpretacija provedena do kraja, može se utvrditi«, zaključuje Freud, »da su snovi ispunjenje želje.« (Freud, S. E. 4, str. 111) To je očito, ali ništa manje nije očito da se Freud mora zaustaviti upravo ondje gdje se susreće s problemom vlastite uključenosti, iako je upravo to onaj kamen temeljac psihoanalitičke znanosti po čemu se ona razlikuje od svih drugih:

Time sam završio tumačenje snova. [...] U snovima činjenično stanje postaje onakvim kakvim biste željeli da bude; njihov sadržaj je, dakle, ispunjenje želje i njihov motiv je želja. Toliko je očito. Međutim, s aspekta ispunjenja želje mnogo više detalja postaje mi razumljivo. [...] U stvarnosti primjećujem da ova tumačenja Irminih boli, koja se slažu u tome da me pokušavaju opravdati, nisu u potpunosti međusobno kompatibilna, pa čak se i međusobno isključuju. Sva obrana – ti snovi nisu ništa drugo – živo podsjeća na čovjeka kojeg je susjed optužio da je vratio oštećeni kotao: prvo, vratio ga je neoštećenog, drugo, kotao je već bio probušen kad ga je posudio, a treće, nikada od njega nije posudio kotao. [...] Neću tvrditi da sam u potpunosti otkrio smisao snova i da je njihovo tumačenje bez nedostataka. Mogao bih se još dugo zadržati kod njih [...]. Međutim, ono što moram uzimati u obzir kada je riječ o mojim snovima odvratilo me od daljnjeg interpretiranja. Tko želi brzo osuditi takvu suzdržanost, neka i sam pokuša biti otvoreniji. (Freud, S. E. 4, str. 118–121)

Freudov san o Irminoj injekciji daje rješenje zagonetke snova. Snovi su ispunjenje želje, a ključ za njih je analiza koju čini onaj koji sanja pomoću vlastitih jednostavnih slobodnih asocijacija na pojedinačne elemente manifestiranog sna. U Freudovim vlastitim snovima, koji su arhetipski primjer za analizu, sam je Freud – Freud kao onaj koji sanja, Freud kao liječnik, Freud kao znanstvenik i, kako saznajemo iz analize, Freud *ad hominem* – uključen u svakodnevni obiteljski život i proslavu rođendana njegove supruge. (Freud, S. E. 14, str. 108) Na kraju, to su snovi o rođenju same psihoanalize.

»Seksualnost nije politički korektna«

Sada bismo se mogli zapitati što točno znači Freudova kopernikanska revolucija kao »skandal« (Canguilhem, 1977b, str. 101), koji donosi *Tumačenje snova* i u njemu primjer njegovih vlastitih snova kao arhetip ili paradigmu, a istovremeno kao rođenje same psihoanalize, u odnosu na Freudovu »analitiku seksualnosti« u *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*.⁵⁵ (Freud, S. E. 7, str. 130–243) Freudova teorija seksualnosti čvrsto je ukorijenjena u polaritet djece muškog i ženskog spola, dječaka i djevojčica, što je istraživao kao spolnu razliku ili *Geschlechtsunterschied*. (Freud, S. E. 19, str. 248–158) U vrijeme nakon Foucaultove *Povijesti seksualnosti* čini se da drugi Freudov »ključ« moramo tražiti upravo u seksualnosti; kao što mu snovi bili »ključ za histeriju«, a izvješće o histeričarki Dori čak je prvotno nazvao »Snovi i histerija« te ga objavio pet godina kasnije kao *Fragment analize jednog slučaja histerije*. (Freud, S. E. 7, str. 8–122) Mogli bismo se zapitati kako bi na temelju Freudova uvođenja »bipolarne« spolne razlike (i istodobnog naglašavanja da su sva ljudska bića biseksualna) bilo moguće preraditi strukturu psihoanalitičke teorije i odrediti nova pravila za

55 Preciznog kangilemovskog istraživanja koncepata teorije seksualnosti i njihovog rođenja latio se Arnold I. Davidson u svojoj analizi Freudovih *Triju rasprava o teoriji seksualnosti*. (Davidson, 2001, str. 66–92)

analitičku praksu,⁵⁶ umjesto da je dodamo kao stavku na popis prigovora psihoanalizi, koja nije ništa drugo nego jedan od mnogih oblika moći i neposredno proširenje pastoralnog ispovijedanja.

Osim razlikovanja svjesnog od nesvjesnog ili sebe od onoga što nije utemeljeno na seksualnim nagonima i njihovim »sudbinama«, Freud je uveo još jednu vrstu podjele. Mehanizam na temelju kojeg nastaju tvorevine nesvjesnog Freud je objasnio kao *Verdrängung* ili potiskivanje, a ono znači uklanjanje iz svijesti na neku drugu scenu, što osnažuju otpor i cenzura tako što onemogućuju povratak potisnutog. Međutim, slučajevi seksualnih perverzija sve su mu više potvrđivali da postoji i nešto što se ne može objasniti potiskivanjem. Stoga je relativno kasno odlučio uvesti novi mehanizam koji je nazvao *Verleugnung* ili poricanje koje nije bilo povezano samo sa seksualnošću, već ga je izveo iz osnovnih principa seksualnih perverzija i fetišizma kao njihovog prototipa: »U posljednjim sam godinama imao priliku analitički proučavati znatan broj muškaraca«, piše Freud, »čiji je odabir objekata kontrolirao fetiš.« (Freud, S. E. 21, str. 152) Međutim, »suviše je očekivati da će se ti ljudi podvrgnuti analizi zbog fetiša« (ibid.), jer ga većinom ne osjećaju kao simptom. Moramo si pomoći drugim putem.

Od istraživanja fetišizma kao seksualne perverzije, što je detaljnije opisano u metapsihološkom spisu »Fetišizam« iz 1927. godine, Freud je ponajprije tražio objašnjenje unutarnje podjele svijesti, koje je bio prisiljen razmatrati odvojeno od potiskivanja. Kao što je istaknuo u kasnijem spisu »Cijepanje ega u obrambenom ponašanju«, u središtu je bila podjela na dvoje ili *Zwiespalt*: »Uspjeh je bio dosežan samo po cijenu reza u egu, koji nikada neće zacijeliti, već će se s vremenom samo povećati. Obje suprotne reakcije na konflikt trajno su sačuvane kao srž rascjepa ega.« (Freud, S. E. 23, str. 276)

56 U Lacanovim terminima to bi prvenstveno uključivalo »Značenje falusa« iz *Spisa* i formule seksuacije iz *Seminara XX* (Lacan, 1999, str. 63), a u »psihoanalizi i feminizmu« u središtu je širi dijapazon istraživanja i povezivanja. (Mitchell, 1974, str. 248; Gallop, 1982, str. 1; Rose, 1986, str. 49; Felman, 1993, str. 2; Irigaray, 1995, str. 115 i 2008, str. 129; Bahovec i Mesec, 2018, str. 111)

To je bilo unutarnje cijepanje ega na temelju dvije nekompatibilne pozicije, definiranih na temelju rascjepa između prisutnosti falusa i njegove odsutnosti. Koegzistenciju dvaju suprotstavljenih uvjerenja Freud je objasnio riječju *Verleugnung* ili »poricanje«, koju je jasno razlikovao od osnovnog mehanizma potiskivanja, eksplicitno ju je povezao s tijelom i sa »psihičkim posljedicama anatomskih razlika među spolovima« i precizno definirao u odnosu na kastracijski kompleks, koji se odvija drugačije kod dječaka nego kod djevojčica te se bitno među njima razlikuje. (Freud, S. E. 19, str. 250 i dalje)

U seksualnoj perversiji suočeni smo s rascjepom ega, koji se tiče falusa i koji može biti prisutan ili odsutan. Fetiš je nadomjestak za odsutni falus, koji moramo, kako svjedoče dječje seksualne teorije i kliničke slike neurotičara, razumjeti u okvirima infantilne seksualne organizacije. To znači da je u dječjim seksualnim teorijama i životu fantazije falus premješten s očevog na majčino tijelo, gdje je definiran kao odsutan. Djetetova majka nema falus, a ipak se u isto vrijeme pretpostavlja da ga ima; dijete, dječak ili djevojčica, misli i vjeruje da majka posjeduje falus. No, već pri prvom letimičnom pogledu na ženske genitalne organe, najčešće u grupnoj dječjoj igri, postaje potpuno jasno da djevojčice nemaju muški spolni organ. Zaključak glasi: morao je biti uklonjen, a djevojčice su vjerojatno kastrirane ili će se »cijenjeni organ« razviti kasnije. (Freud, S. E. 19, str. 252) Unatoč očitim vidljivim dokazima, nesvjesno uvjerava, govori kroz njegov ili njezin ego i inzistira na suprotnom – da majci ništa ne »nedostaje«.

Dakako, s tim su povezani brojni problemi. Freudovo polazjenje od muškog spola često se s pravom dovodi u pitanje. Međutim, ne smijemo zaboraviti temeljnu epistemološku činjenicu da je Freud uvijek polazio od spolne razlike. Razdvojio je muškarce i žene, što je činio na različite načine. Spis o psihičkim posljedicama anatomskih razlika između spolova započeo je sljedećim objašnjenjem i konstatacijom o razlici koja je ujedno asimetrija: »Kad smo istraživali prve psihičke oblike seksualnog života djeteta, uvijek smo kao objekt proučavanja birali dijete muškog spola, malog dječaka. Mislili smo da

događanje s djevojčicom mora biti slično, iako na određeni način različito.«⁵⁷ (Freud, S. E. 19, str. 249)

U tom je pogledu Freudova metoda jednostrana te stoga ispostavljena kritici. Unatoč tomu, iznimno je važno da nije pisao o *djetetu općenito* i čovjeku ili ljudima općenito, već je svoje temeljne koncepte seksualnosti razvio u istraživanju muškaraca i žena, kao što je kasnije Lacan spolnu razliku povezao s ulaskom »djeteta« u govor, a Žižek ovdje nastavlja i svojom formulom *Seksualnost nije politički korektna* (Žižek, 2018, str. 69), ističe i naglašava da upravo ovdje moramo postaviti s istraživanjem. U svakom slučaju, potrebno je sačuvati temeljni Freudov odmak od »čovjeka općenito« kojemu bi u teoriji razvoja trebalo odgovarati »dijete općenito«, a koji je gotovo neposredno povezan s problemom onog humanizma s kojim se suočava i sam Foucault.⁵⁸

Foucault i Freud

Foucault je napisao povijest ludila i povijest seksualnosti, a obje su i privilegirana tema Freudove psihoanalize. Odvojenim prikazom jedne i druge u ovom poglavlju pokušat ćemo u nastavku istražiti njihov međusobni odnos kako bismo mogli pokazati zašto Foucault treba uzeti u obzir razliku između muškaraca i žena, koja je kod Freuda upisana u samo rođenje psihoanalize i smještena na samo sjecište ludila i seksualnosti.

Mogli bismo se reći da je Foucaultov odnos prema Freudu bio ambivalentan. U predavanju o autoru Freudu dodjeljuje mjesto

57 Judith Butler upozorava i na zaborav samog »djeteta uopće« i posljedični preskok u filozofskom mišljenju jer je »primarni i temeljni lik čovjeka muški lik [...]. Kao i za Hobbesa, za Marxa je također čovjek već od početka odrastao, [...] nastanak čovjeka je postavljen kao da nikada nije dijete [...], kao da nikada nije ovisan. [...] U tom je smislu individuum muškog spola.« Ta fantazija samodostatnosti omogućava da može »priča početi bezvremenskom odraslom muškošću.« (Butler, 2020, str. 37 i 42)

58 U četvrtom poglavlju ćemo pokazati kako je binarna razlika između muške i ženske pozicije od ključnog značaja za Lacanov povratak Freudu preko »lingviističkog obrata«, te kako kumuje samom ulasku u jezik.

»uvoditelja diskurzivnosti«, kojem se moramo – kao i k Marxu – vraćati (Foucault, 1994/1, str. 805; 2000b, str. 219), ali njegova povijest seksualnosti, gdje u prvi plan dolazi povijesna proizvodnja seksualnosti, čini se gotovo imuna upravo na središnju Freudovu problematiku spolne razlike kao takve, povijesno nastale, a s druge strane na anatomske datosti i određenja. Foucault seksualnost i razliku među spolovima razmatra gotovo u jednom dahu. Priznanje seksualnosti, priznanje spola, priznanje kao takvo predstavljeno je kao da je razumljivo onkraj razlika između muškaraca i žena. Ludilo je kod Foucaulta omeđeno psihozom,⁵⁹ a seksualnost kao da je vezana za čovjeka bez spola, ali u postfreudovskom univerzumu glavnu ulogu mogla bi dobiti upravo spolna razlika koja je problem današnjice. Iako Foucaultov čovjek nije apstraktan i nije čovjek vječne biti, iako je individuum povijesno proizveden predmet Foucaultove genealogije, obavljen je tišinom spolne razlike, baš kao što su u povijesti ludila mentalno bolesni bili osuđeni na tišinu vlastitog ludila.

Rođenje psihoanalize fukoovski se »drži za tijelo«, tijelo histerične i njezine ženske seksualnosti, ali to kod Foucaulta nije moguće razabrati. Što se tiče histerije, prebrzo pribjegava u historiziraciju tijela histeričarke i zadovoljava se svojevrsnom periodizacijom, odnosno onime kada se to dogodilo. Stoga i ne može biti postavljena u središte njegovih genealoških analiza. U Foucaultovoj povijesti, koja slijedi Nietzschea i njegovu genealogiju, histeriji bi trebalo pripadati privilegirano mjesto, upravo zato što se tiče središnjeg zahtjeva da se genealoško istraživanje mora »držati za tijelo«. (Foucault, 1994/2, str. 142; 2000b, str. 375) Histerija se zapravo čini kao lijek, možda najbolji koji znamo, protiv spiritualizacije i pravi farmakon za Nietzscheove filozofe kao one koji podcjenjuju tijela, koje on kritizira. Histerična ženskost je smjernica koja može usmjeriti na put onkraj apstraktnog

59 Sjetimo se poznatih kritika Freudu da premalo uzima u obzir psihoze i da se previše ograničava na neuroze; to su dvije osnovne kategorije mentalnih bolesti. (Freud, S. E. 19, str. 147)

čovjeka i njegove biti, s kojom su se borili Marx i sam Foucault u igri prepoznavanja i borbe s njom u svom nominalizmu. (Balibar, 1997, str. 282; Sardinha, 2015, str. 244)

Ako si je Foucault postavio cilj napisati povijest seksualnosti, »od-sutni spol«⁶⁰ veliki je problem i možda njezin glavni paradoks. U svakom slučaju, trebalo bi ga uvrstiti barem među novija istraživanja Foucaultovih »točaka herezije«, kojima je Balibar dao posebno mjesto u njegovom konceptualnom stvaralaštvu i povezo ih s njegovim pojmom *episteme* (Balibar, 2020b, str. 147), s kojim je u *Riječima i stvarima* zasnovao samu »arheologiju humanističkih znanosti« on-kraj humanizma, utemeljenog na apstraktnom čovjeku.⁶¹ Međutim, umjesto da se fokusiramo na raspravu o humanističkim znanostima i mjestu psihoanalize u njima, u prvi plan možemo postaviti samog Freuda kao izumitelja psihoanalize i onoga koji je čovjeka, kao i di-jete općenito, podijelio po spolu, a na fukoovskom terenu možemo potražiti konceptualne konzekvencije.

Foucaultove teškoće s Freudom i problem koji je s tim povezan lakše je uočiti ako ga čitamo kroz Canguilhemove epistemološke naočale i »diskontinuitete«. Foucault, koji je uvijek bio zainteresiran za psihologiju i njezinu povijest, dobro je protresao i povijest »pozitivističke psihijatrije prije frojdovske revolucije«. (Canguilhem, 1997, str. 26) Međutim, čini se da se njegova nova povijest, koja počinje u renesansi velikim zatvaranjem i završava u 19. stoljeću suprotnom institucionalnom mjerom, kontinuirano nastavlja sve do danas. Naprotiv, kod Canguilhema to vodi do nečeg potpuno novog: do reza koji

60 Judith Butler i Catherine Malabou uhvatile su se u koštac s istraživanjem Foucaulta u kontekstu Hegelova gospodara i roba (2010, str. 40 i dalje), koji jednako tako ne probija »stakleni strop« tjelesnosti bez spola. Čini se da više mogućnosti za uključivanje »parcijalne perspektive« spola ima Foucaultov Nietzsche, postavljen u kontekst teorije iskaza i njezinog značenja za »feminizam i psihoanalizu« (Bahovec i Mesec, 2018, str. 123; Regent, 2020, str. 260)

61 Aurélie Pfauwadel ističe značaj Foucaultovih »točaka herezije« u svojem istraživanju odnosa između Lacana i Foucaulta, pri čemu se oslanja na analize Mathieua Potte-Bonnevillea. (Pfauwadel, 2022, str. 103)

označava Freudov izum psihoanalize i ono što Canguilhem nekako protiv Foucaulta razmatra kao frojdovsku revoluciju. (Ibid., str. 23)

Zato se ne možemo zadovoljiti Foucaultom koji psihoanalitičku terapiju opisuje kao puko »taktičko premještanje« i obrat u velikom dispozitivu seksualnosti, moramo se vratiti Canguilhemu i mjestu koje pripisuje psihoanalizi u povijesti znanosti. Kod Canguilhema Freud je već dobio mjesto na koje se vrijedi vraćati, upravo ondje gdje je u igri u najvećoj mjeri fukoovski kompendij ideja: upisivanje u tijelo, geneza moderne duše i dispozitiv seksualnosti.⁶²

Psihoanaliza je revolucija koja je u povijesti znanosti s pravom smještena odmah nakon Kopernika i Darwina, a koju odbacuju zbog »Freudove otvorene rasprave o seksualnim pitanjima«. (Cohen, 1985, str. 353) Za Canguilhema psihoanaliza znači skandal koji u povijesti i filozofiji znanosti donosi prijelom najvećih razmjera. (Canguilhem, 1977b, str. 101) To je također značenje Freudova trećeg i posljednjeg udarca ljudskom narcizmu, na temelju čega svoje otkriće psihoanalize uspoređuje s Kopernikom i Darwinom:

Tijekom vremena čovječanstvo je dva puta moralo pretrpjeti što mu je znanost teško uvrijedila njegovo naivno samoljublje. To se prvi put dogodilo kada se doznalo da naša zemlja nije središte svemira [...]. Drugi se put to dogodilo kada je biološko istraživanje pobilo pretpostavljenu ljudsku superiornost u prirodi i odredilo njegovo podrijetlo u životinjskom svijetu [...]. Treći put, na najosjetljivijem mjestu, ljudska će megalomanija biti pogođena današnjom psihološkom znanošću, koja egu želi dokazati da nije gospodar ni u svojoj kući [...]. (Freud, S. E. 16, str. 284–285)

Kopernik je čovjeku pokazao da nije gospodar svemira, Darwin da nije vladar života na zemlji, a Freud mu je pokazao i da ne vlada

62 Suprotni smjer razmišljanja ukazuje na suprotnu pretpostavku – da Foucault nije uvidio značaj spolne razlike i stoga »nije mogao vidjeti« psihoanalizu kao prijelom u povijesti znanosti i veliki utjecaj onkraj nje.

vlastitom svijesti i svojim egom. Čovjekov narcizam je na strani uvjerenja da ima središnji i najviši položaj u svemiru, na zemlji, te da je i »gospodar u svojoj kući«. ⁶³ Da to nije tako, precizno su pokazala upravo Freudova istraživanja seksualnosti, bez kojih je psihoanaliza nezamisliva. ⁶⁴

Navedeno sada moramo pridodati pitanju je li Foucault »mislilac diskontinuiteta«, čemu se i sam postavljao uz rub. Moramo se zapitati nije li – možda pod utjecajem povijesti dugog trajanja – prebrzo bio spreman izbrisati konture prijeloma i kad, kao kod Kopernika, Darwina i Freuda, je riječ o najvećim revolucijama u znanosti, koje znače »skandal«, i koje imaju najveći doseg i izvan granica samih znanosti. (Cohen, 1985, str. 200; Bahovec, 1990, str. 3; Canguilhem, 1997, str. 24)

Kontekst povijesti znanosti omogućava nam još jednu usporedbu. Prvi korak na tom putu je »San o Irminoj injekciji«, koji je san o rođenju psihoanalize i ujedno njezino samo rođenje. Freud ih s pravom postavlja kao arhetipski primjer cjelokupne impozantne strukture *Tumačenja snova*, a kroz naočale Foucaultovih problematizacija njegovu Irmu možemo postaviti i na mjesto paradigme i *exemplara*, koje je Agamben – ne bez Kuhna – razabrao iz *Nadzora i kazne*, o čemu smo raspravljali u prvom poglavlju. To je Foucaultov panoptikon kao konkretan primjer i ujedno opće pravilo, u kojem je utemeljen podnaslov knjige *Rađanje zatvora*. Upravo je to i Freudova Irma: svojim histeričnim simptomima pokazuje nam opće pravilo povezanosti »normalnog i patološkog« u snovima koji su »normalna patološka pojava«, te otvara Freudovo ishodišno pitanje *Što želi žena?* Istovremeno je pacijentica, koja se u Freudovom arhivu zove Irma,

63 Više o tome vidi u knjizi *Kopernik, Darwin, Freud* (Bahovec, 1990).

64 Alexandre Koyré je naglasio značaj Kopernika i njegovog reza tako da ga je uspoređivao s padom Carigrada ili Kolumbovim otkrićem Amerike, a vrednovanju značaja Freudove revolucije u znanosti možemo se približiti putem povezivanja Freuda s Kopernikom i Darwinom, kako mu se pokušao približiti Canguilhem kada je procjenjivao novinu i veličinu Foucaultove *Povijesti ludila*. (Canguilhem, 1997, str. 24)

poseban slučaj i Kuhnov »primjer« za način rješavanja problema u psihoanalitičkoj znanosti, u singularnosti ne njezinog vlastitog, već nekog nadjevenog vlastitog imena koje je izmislio sam Freud.⁶⁵

Snovi su *prototipni primjer*: prototip snova, prototip njihove analize i prototipni primjer Freudove osobne i autobiografske upletenosti u oblikovanju psihoanalitičkih koncepata u samom rodnom mjestu psihoanalize. Kao i kod Canguilhema, Freudovo rođenje prije svega je rođenje koncepta, ali i rođenje u Foucaultovom smislu: rođenje koje u *Nadzoru i kazni* povezuje princip i primjer panoptičke moći, a u *Tumačenju snova* rođenje nesvjesne želje sna. Primjer posebne uporabe kod Freuda također naglašava zapis novog vlastitog imena, što je povezano s liječničkom diskrecijom, ali i s Freudovim pogledima na vlastito otkrivanje. (Freud, S. E. 4, str. 121)

»Misliš«, piše Freud svom prijatelju Wilhelmu Fliessu, »da će jednog dana na ovu kuću pričvrstiti mramornu ploču sa sljedećim natpisom: U ovoj se kući 24. srpnja 1895. dr. Sigm. Freudu otkrila tajna snova.« (Freud, S. E. 4, str. 121) Iz ove uredničke bilješke na dnu stranice jasno je da Freud zna da »čini revoluciju«. S epistemološke točke gledišta, teško je utvrditi zašto ga ne bismo pokušali slijediti tim putem i istovremeno se vratiti samom rođenju, umjesto da ga proglasimo dijelom povijesti moći, čega se Foucault, unatoč vlastitoj formuli »biti pošten prema Freudu«, nikako ne može odreći.⁶⁶ Već je brisanje granice između normalnog i patološkog, što Foucault priznaje Freudu, dovoljno velik korak za nastavak ili prijelom s »frojdovskim čovjekom« kojeg je uveo u *Rođenju klinike*. Ona je već sama po sebi odmak od nepodijeljenog Čovjeka humanistike, a ako uzmemo u obzir i Freudovo inzistiranje na spolnoj razlici i uvođenju dječaka i djevojčica u tumačenje »ljudske seksualnosti«, možemo se zaštititi od unificirajućeg humanizma, kao i feminizma. Freudova analiza »Sna

65 Freudovo razmišljanje o imenovanju pacijentica i pacijenata pronalazimo u analizi Dore. (Freud, S. E. 7, str. 1)

66 Foucaultovo upozorenje »biti pošten prema Freudu« istražio je Jacques Derrida u spisu s istim naslovom (Derrida, 1997, str. 57).

o Irminoj injekciji« još nas čvršće postavlja na taj put jer je taj san kao arhetip vidljivo usporediv s paradigmom panoptikona u samom rođenju zatvora, što je nešto izuzetno značajno i prijelomno, a kao pravo »Kolumbovo jaje u poretku politike« (Foucault, 1975, str. 208; 1995, str. 206) pokazuje model i primjer za rješavanje problema.

Dakako, među njima postoji značajna razlika: moć u panoptikonu djeluje automatski i neprestano izaziva osjećaj viđenosti, a u tumačenju snova nešto takvo ne možemo zamisliti; postojanje spolne razlike koju Freud može slijediti uvodeći mehanizam poricanja i podjele ega kao posljedice tjelesnih ili »anatomskih« razlika između muškaraca i žena čini se kao pravi putokaz za nastavak.

»Pa ipak, moje čitanje Foucaulta nije dovoljno ni za pokušaj odgovora«, nastavlja Canguilhem svoje čitanje *Povijesti ludila*, skromno kao uvijek. (Canguilhem, nav. po Davidson, 1997, str. 34) Iako Canguilhem ne vjeruje da bi psihoanaliza Foucaulta ikada mogla zavesti, to nisu smatrali oni koji su tada slavili prijelom povezan s Freudovim radom. (Ibid.) Je li mu se odnos analiziranog prema analitičaru uistinu mogao činiti kao nešto drugo nego ispovijed? Je li odbacivanje svake intervencije kojom psihoanaliza utemeljuje vlastitu praksu uvijek potpuno transparentno? Je li za Foucaulta, u psihoanalizi, prepoznavanje seksualnosti nešto poput prepoznavanja nesvjesnog? (Ibid.) Canguilhem elemente za odgovor na ova pitanja nije pronašao »ni u analizi Foucaultova filozofskog puta u knjizi *Michel Foucault, Filozofski put* Dreyfusa i Rabinowa« ni kod Jacques-Alaina Millera »u njegovom značajnom doprinosu o Foucaultu i psihoanalizi na međunarodnom kolokviju 1988. godine *Filozof Michel Foucault*«. (Ibid., str. 41–42)⁶⁷

Tako je i danas. Rasprave o Foucaultu i psihoanalizi još se nastavljaju, objavljuju se posebne monografije i posebna izdanja časopisa (Birman, 2007; Lagrange, 2009; Laufer i Squverer, 2015, Pfauwadel,

67 Klasična filozofska analiza Foucaultova rada u originalu je objavljena pod nazivom *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* ili *Michel Foucault. Onkraj strukturalizma i hermeneutike*. (Dreyfus i Rabinow, 1983)

2022), no čini se da epistemološki nastavak Canguilhemova odgovora još nije ugledao svjetlo dana.⁶⁸ Canguilhem, koji je o *Povijesti ludila* pisao kao o velikom događaju, svoj uvod u zbornik radova *Misliti ludilo* posvetio je upravo Foucaultu i psihoanalizi. (Canguilhem, 1992, str. 41 i 1997, str. 34) Problem na koji je cijelo vrijeme i unatoč svemu upozoravao i koji predstavlja glavnu razdjelnicu između njihovih opusa ostaje gotovo netaknut. To je problem odnosa prema Sigmundu Freudu i rođenju psihoanalize.

Nenapisana četvrta knjiga: Žena, histeričarka i majka

Bi li možda Foucault spolnu razliku ipak uzeo u obzir, ali mu to nije pošlo za rukom za vrijeme njegova života? Na ovome putu možda bismo našli prikladno mjesto za Foucaultovu »arheologiju psihoanalize«, koja je uključivala šest knjiga prvotnog nacrtu *Povijesti seksualnosti*, te tako nadopunili Foucaultovo putovanje od *Povijesti ludila* preko *Rođenja klinike* i *Radanja zatvora* do *Povijesti seksualnosti* prečacem ili kratkim kontaktom prvog i posljednjeg, ludila i seksualnosti, što je sama srž frejdovske revolucije – njezino ničeansko rađanje i frejdovski diskontinuitet. U dubinskoj arheologiji psihoanalize moglo bi im nedostajati ono iznimno važno mjesto koje im je dodijelio nitko drugi nego Sigmund Freud. Ako *Volju za znanjem* već smatramo arheologijom psihoanalize, kako je sam Foucault eksplicitno rekao, zašto onda u nju uključuje tako malo referenci, te se treba zapitati »zašto se tih [psihoanalitičkih] tema ne laća eksplicitnije«. ⁶⁹ (Forrester, 2009, str. 57)

Znamo da je spolna razlika za Freuda razlika »koju anatomija ne može objasniti«, tako da se moramo psihičkim posljedicama

68 Na području »Foucaulta i psihoanalize« istraživanja su svojevrsno odvojena, odnosno odijeljena od cjelokupnosti njegovog rada. (Birman, 2007; Lagrange, 2009; Allouch, 2015; Birman, 2015)

69 O »odsutnom« citiranju Freuda u *Volji za znanjem* kao »arheologiji psihoanalize« vidi Lacoste (2009, str. 129), Forrester (2009, str. 57).

anatomskih razlika baviti u njihovoj autonomiji, izvesti ih iz kliničkih slučajeva i nadograditi ih metapsihologijom. Moramo slijediti Freudovu hrabrost upravo ondje gdje pogađa veliko pitanje psihoanalize koje glasi: *Što želi žena?* (Bahovec, 2007, str. 81) Čini se da bi to mogao biti i Foucaultov prvotni plan jer je na poledini *Volje za znanjem* naveo knjigu *Žena, histeričarka i majka* kao četvrtu knjigu svoje povijesti seksualnosti, planiranu u više ni manje šest dijelova. Iako nedovoljno poznajemo Foucaultov plan, popis od šest knjiga možemo koristiti kao jasnu indikaciju za planirano uključivanje »frojdovske« problematizacije spolne razlike.

Žena, histeričarka, majka: frojdovski mehanizam upisivanja ludila u tijelo koji poseže onkraj anatomije i medicinskog poretka mogli bismo smjestiti na stranu genealoškog razabiranja tjelesne cijene iz povijesti bolesti histeričarke. Sasvim je moguće da bi takav plan mogao biti uvršten u četvrtu knjigu Foucaultova opusa o povijesti seksualnosti, koji povezuje ženskost s histerijom i majčinstvom, što kod Freuda nastupa kao suprotna strana ili svojevrsni negativ histerije. Zbog toga se Foucaultov projekt s ove točke gledišta čini imanentno i eksplicitno frojdovski. Čini se kao da bi i Foucault htio progovoriti o tri sudbine žene ili o trima putevima do ženskosti, od kojih nijedan za Freuda nije osobito gratificirajući, pa čak ni iskupljujući.

S druge strane, ženu »vidi« i smješta u istraživanje kršćanskog morala i »duhovne pedagogije kršćanstva« (Foucault, 1976, str. 154; 1978, str. 117), što bi jednako tako moglo biti crvena nit nenapisane knjige. »Za moderna društva nije karakteristično to da su seksu namijenila prostor u sjeni«, zaključuje Foucault uvodno poglavlje o »poticanju na govor« u *Volji za znanjem*, »već da su se zavjetovala i dalje govoriti o njemu, tako da su mu dala značenje *prave* tajne.« (Ibid., str. 49; 35) Međutim, u psihoanalitičkom *talking cure* govor znači nešto drugo – znači pokušaj da se pomoću nove metode slobodnih asocijacija na svjetlo iznese barem dio onoga što je bilo istisnuto iz svijesti, makar u obliku zamjenskih tvorevina te snažno prerađeno i iskrivljeno.

Model za traženje načina smještanja u tijelo, koje je u psihoanalizi zajednički nazivnik za ludilo i seksualnost, jest histerija, nakon što pobjegnemo od medicinskog pogleda i poslušamo histeričarku. Prema osnovnom pravilu psihoanalitičke terapije, histeričarka dobiva uputu da kaže sve što joj padne na pamet, ma koliko se to činilo beznačajno, nepovezano i irelevantno, a Freud je na mjestu analitičara svojevršno jamstvo da će je to voditi do nečeg značajnog, možda ljekovitog i potencijalno oslobađajućeg. Možda bi se Foucault doista usredotočio na naznačeni frejdrovski put, a možda bi u istraživanju išao nekim drugim putem ili bi učvrstio put »povratka u antiku«, kojemu su posvećene druga i treća knjiga, kao i četvrta knjiga, koja je bila u pripremi za objavu prije nego je umro.

Gdje Freud slijedi analizu histeričarke i pravila psihoanalitičke terapije, tamo se Foucault bavi njegovim slavnim primjerom histerije u »eksternalističkoj povijesti« i smješta ga u širi društveni kontekst. Stoga se pita što se u to vrijeme događalo u medicinskom poretku i njegovoj pravnoj regulaciji te zaključuje: »U trenutku kada je Freud otkrivao što je Dorina želja i omogućio joj da se izrazi«, piše Foucault u *Volji za znanjem*, u društvu su se borili s instancom oca i »pravno regulirali gubitak očinskih prava«. (Foucault, 1976, str. 172; 1978, str. 130) Kao što je Foucault u povijesti ludila Descartesovo isključivanje ludila postavio uz bok nediskurzivnoj i institucionalnoj povijesti zatvaranja u umobolnicu, sada u povijesti seksualnosti čita kliničke slučajeve histerije, koji su rodno mjesto psihoanalize, te ih postavlja uz bok povijesti tog vremena i pravnom sankcioniranju u njoj:

Na ovoj se točki upliće psihoanaliza: to je teorija o temeljnoj pripadnosti zakona i želje te ujedno tehnika za otklanjanje učinaka zabrane tamo gdje ona zbog vlastite strogoće postane patogena. Psihoanaliza se u svojoj povijesnoj pojavi ne može odvojiti od općeg mehanizma seksualnosti i sekundarnih mehanizama razlikovanja koji su nastali uz nju. S ove točke gledišta, još je uvijek karakteristično pitanje incesta. [...] A u praksi si je psihoanaliza

postavila zadatak da kod onih koji su u poziciji da su pribjegli njoj uklanjanja posljedice potiskivanja do kojih je ta zabrana mogla dovesti; omogućava im izraziti svoju želju za rodoskrnućem kroz govor. Međutim, u istom razdoblju organizirali su sustavan lov na praksu rodoskrnuća [...]. U vrijeme kada je incest, s jedne strane, progonjen kao ponašanje, psihoanaliza se, s druge strane, zauzima za njegovo iznošenje na vidjelo kao želju i da kod onih koji zbog nje pate otkloni strogost koja ga tišti. [...] s jedne strane, otac je posvuda bio odstranjen kao predmet obvezne ljubavi, a s druge strane, ako je bio ljubavnik, po zakonu je bio prezren. (Foucault, 1976, str. 170–172; 1978, str. 129–130)

Međutim, povezanost s tadašnjom poviješću i pravnim sankcioniranjem ostaje nekako shematizirana, bez uistinu razrađenog »internalističkog aspekta«. Čini se da se Freudova invencija psihoanalize tiče još jedne razine i poseže onkraj internalizma i eksternalizma u pisanju povijesti znanosti (Canguilhem, 1997, str. 15), čak i ako u slici arheologije istražuje uvjete mogućnosti njezinog rođenja i posvećuje se povezivanju diskurzivnog s nediskurzivnim u dispozitivu same seksualnosti. Upravo bi ovdje s konceptom dispozitiva mogao povezati »eksternalističku« analizu institucionalne psihijatrije i »internalističke« koncepte psihoanalize, ali to nije učinio. Za razliku od Foucaulta, koji razlike između muškaraca i žena ne tretira ni kao internalistički ni kao eksternalistički, ni kao diskurzivni ili nediskurzivni aspekt ludila, a ni kao dispozitiv moderne seksualnosti koja zahtijeva istraživanje odnosa i »pozitiviteta« (Agamben, 2007, str. 15), sam Freud inzistira na razlici između spolova i rođenju psihoanalize iz ženske historije.

Značajne su povijesne okolnosti regulacije seksualnosti, na koje Foucault upozorava primjerom Freudove Dore, ali kao eksternalistička povijest ne mogu otkloniti ili čak nadomjestiti njezinu hibridizaciju internalističkom poviješću, koju vidljivom čine freudovska klinika i njegove analize slučaja. Iako novi dispozitiv seksualnosti donosi novi način povezivanja elemenata u dispozitivu i sila u dijagramu,

a Foucault se upravo tome posvećuje, to ne povezuje s Freudovim imenom. O dispozitivu seksualnosti govorio je s nesigurnošću te se »našao pred problemom koji još nisam posve riješio«, zapisao je (Foucault, 1994/3, str. 300).

Histerična neuroza je prototipna klinička slika koja najbolje može pokazati imanentnu povezanost neurotskih simptoma sa svime onime što Foucault istražuje u okviru svog dispozitiva seksualnosti, ali što nikad preciznije ne razvija. S druge strane, Freud je u seksualnosti vidio esencijalni problem »ludila«, odnosno neuroze, čega nije bio spreman odreći se u ime bilo kakvog – ni seksualnog ni bilo kojeg drugog – religijskog morala. Stoga je za njegovu psihoanalizu ključno pitanje seksualnog prosvjećivanja djece, o kojem bi se trebala brinuti moderna država i koje ne bi smjelo biti prepušteno svećenicima. (Freud, S. E. 9, str. 139)

Možda bi se Foucault u planiranoj knjizi posebno posvetio i obiteljskoj politici. U središtu Foucaultove povijesti seksualnosti nalazi se nova *scientia sexualis*, a uz to i s njom povezan novi dispozitiv seksualnosti, koji uključuje i promjene u sustavu bračnih pravila, nasljeđivanja i pravnog poretka. Sustav sklapanja braka kumuje izumu bračnog para, s kojim obitelj postaje »najaktivnijim žarištem seksualnosti«. Umjesto tišine ludila i »pogubnog misterija kršćanstva« u središte stupa nova volja za istinom koja »pričvršćuje seksualnost za sustav sklapanja braka«. (Foucault, 1976, str. 143; 1978, str. 109) Buržoazija sustav vjenčanja mijenja i oprema ga novim seksualnim moralom koji, prema Foucaultu, uključuje i psihoanalizu. Obitelj je samo još jedan primjer koji, prema Foucaultu, osporava psihoanalitički »diskontinuitet« i »briše konture Freudova reza«. (Miller u Foucault, 1994/3, str. 313) Iako Freud odvaja seksualnost od reprodukcije, prema Foucaultovom uvjerenju, ponovno uvodi srodstvo, brak, zabranu incesta i »seksualni misterij iza neuroza i psihoza«, čime se uključuje u povijest ludila, iz koje još nismo izašli (Foucault, 1994/3, str. 315), a uključuje se i u povijesti seksualnosti i njezinih »diskontinuiteta«.

Usredotočenost na analizu pastoralne moći može nas ispuniti sumnjama da bi Foucault i u knjizi s imanentnim frejdovskom naslovom u svoju povijest seksualnosti uveo psihoanalitičke koncepte i epistemologizaciju. Ali vezu možda moramo tražiti na drugom terenu. U četvrtom poglavlju Foucaultov kraljevski put odvest će nas do ponovnog istraživanja njegova pojma »priznanja«, u koji je upisao kontinuitet Freudove psihoanalize s dugom poviješću pastoralne moći i »ispovijedanja govorenjem«, čemu se Foucault postavlja uz rub. Potražiti ćemo govorne taktike i strategije izlaska iz zarobljenosti u odnosima moći, najprije u širem kontekstu odgovora na pitanje o prosvjetiteljstvu, a potom i u Foucaultovom »povratku antici«, koji je obilježio razdoblje kasnog Foucaulta i njegove etike, te ćemo istaknuti središnju ulogu istraživanja slobodnog govora ili grčke *parrhesie* u posljednje dvije godine njegova života.

Povratak antici posredno donosi i »povratak subjekta«, koji će biti moguće istražiti onkraj psihologizma⁷⁰ i kao »subjektivnost u govoru« te – kako ćemo pokazati – u njezinom bliskom odnosu sa »subjektivnošću u psihoanalizi«, ali i u odgovoru na pitanje *Što je prosvjetiteljstvo?* koje, osim toga što cilja na povijest sa stajališta sadašnjosti i aktualnosti, uključuje i obraćanje »nas samih« i našu subjektivnu uključenost u samu formu pitanja.

70 Kao što naglašava Laurent Sutter, Foucault je u istraživanju antike i prvih stoljeća kršćanstva razlikovao dva aspekta »norme sebstva« koji proizlaze iz istine o realnosti; prvi vodi do odgoja nizom praksa, od gimnastike do pisanja, preko meditacija o smrti, namijenjenih »ovladavanju onoga što jesmo«, a drugi aspekt se pojavljuje s »introspektivnim obratom prvih stoljeća kršćanstva« kada u središte dolazi »istina o tome što jesmo u odnosu na božji pogled«. (Sutter, 2021, str. 26–27)

IV. ŠTO JE PROSVJETITELJSTVO?

Kantova i Foucaultova tri pitanja

Pitanje *Što je prosvjetiteljstvo?* prvi je put bilo postavljeno u *Berlinskom magazinu* 1784. godine. Među mnogima, na njega je odgovorio i Immanuel Kant, a dvjesto godina kasnije Kantovom odgovoru vratio se Michel Foucault. Kantov odgovor za Foucaulta znači novi način propitivanja koji je orijentiran na sadašnjost i pitanje što se događa sada. Također je orijentiran na aktualnost i pitanje što je to »sada«. Filozofija se pita o povijesti, bez da se pita o izvoru ili orijentaciji prema cilju, dovršetku i teleologiji; odriče se jedinstva i sustavnosti povijesti, bez da se odriče značenja svojevrsne »trezvene normativnosti«. (Fiamini, 1997, str. 19) Pitanje o prosvjetiteljstvu stoga nastavlja Foucaultovu transformaciju povijesti i njegovu antiteleološku orijentaciju.

Kantovski odgovor prije svega je gesta koja utemeljuje modernost kao propitivanje o njoj samoj. U prvi plan ne postavlja pojam modernosti, već »modernost kao pitanje« koje nije orijentirano na novo, nego na »sada«, kao što nije ni nastavak tradicije, već širenje sadašnjosti, orijentirano na našu aktualnost u njoj:

Što se danas događa? Što se sada događa? Što je to »sada« unutar kojeg smo jedni i drugi; a tko određuje trenutak u kojem pišem? Nije prvi put da u filozofskom razmišljanju pronalazimo pozivanja na sadašnjost, barem kao na određenu povijesnu situaciju koja može biti vrijedna i za filozofsko razmišljanje. Najzad, kada Descartes na početku Rasprave o metodi objašnjava svoj

put i svoje filozofske odluke koje je donosio ujedno za sebe i za filozofiju, posve se eksplicitno poziva na nešto što možemo smatrati povijesnom situacijom na području spoznaje i na području znanosti u njegovo vlastito doba. Međutim, kod takvih pozivanja uvijek je riječ o tome da se u konfiguraciji koja je smatrana sadašnjom pronađe motiv za neku filozofsku odluku. [...] Čini mi se da je pitanje na koje Kant odgovara [...] drugačije. [...] Pitanje se odnosi na to što ta sadašnjost jest, prije svega, odnosi se na određenje nekog elementa sadašnjosti koji treba spoznati, izdvojiti, dešifrirati među svim ostalima. (Foucault, 1994/4, str. 679–680; 2007, str. 84)

Povijest, sadašnjost i trenutak: s pitanjem o prosvjetiteljstvu javlja se drugačiji odnos prema vremenu i prema samoj povijesti, što prije Kanta i filozofije prosvjetiteljstva nije moguće razabrati. Takvo je i pitanje subjektivnosti, vlastite uključenosti u događaj kojemu svjedočimo. »Naime, riječ je o tome«, nastavlja Foucault, »da pokaže u čemu je i kako je onaj koji govori kao mislilac, kao učenjak, kao filozof, sâm dio tog procesa [...], u kojem se, dakle, pronalazi kao član i akter u isto vrijeme«. (Foucault, 1994/4, str. 680; 2007, str. 85) Odgovor na pitanje o prosvjetiteljstvu je prije svega odgovor na vrijeme u kojem živimo, a jednako je tako i odgovor na subjektivnost koja je uključena u ovo vrijeme kao svojevrsna »subjektivnost u prosvjetiteljstvu«, kada onaj koji govori u tom procesu dobiva određenu ulogu. Vremenskoj definiciji pridružuje se i pripadnost govornika; pitanje o prosvjetiteljstvu je »pitanje o sadašnjosti kao filozofskom događaju kojemu pripada filozof koji o njemu govori«. (Ibid.) U početnom naglašavanju, koje je namijenjeno sadašnjosti, Foucault ističe i filozofiju kao govor i status filozofa kao govornika kada naglašava da filozof »problematizira svoju vlastitu diskurzivnu aktualnost: aktualnost koju propituje kao događaj čiji smisao, vrijednost i filozofsku jedinstvenost mora izreći i u kojoj istovremeno mora pronaći svoj vlastiti razlog postojanja i temelj za ono što izriče«. (Ibid.)

Međutim, najprije moramo istražiti kako je sam odnos govornika prema izgovorenom uključen u mrežu odnosa moći i kako bi se iz nje bilo moguće izvući uz pomoć »kritičke povijesti mišljenja«. (Lüsebrink, 2020, str. 562) Kao što možemo razabrati iz ranijeg Foucaultova predavanja o pitanju *Što je kritika?* iz 1987. godine, problem kritike vezan je prije svega za problem moći i mogućeg otpora. U ljudskoj povijesti to je pitanje odnosa prema autoritetu, u početku osobito odnosa prema crkvenom autoritetu i prema kritici *Svetoga pisma*. U tom se odnosu težnja da se toliko ljudima ne vlada ispreplela sa zahtjevom »da se ne prihvaćaju takvi zakoni jer su nepravedni«; tako je odgovor na pitanje o kritici uključivao i težnju za kritičkim stavom orijentiranom na problem dominacije i na »skup odnosa koji međusobno vežu moć, istinu i subjekt«. (Lüsebrink, 2020, str. 570)

Pitanje o kritici je, dakle, pitanje o »subjektu i moći« kao središnjem problemu genealogije, kojem se kod kasnog Foucaulta pridružuje problem odnosa između subjekta i istine te onoga o čemu treba govoriti i što treba ispovijedati.⁷¹ Tako se kritika suočava s moći i vladanjem, ali se s njima suočava u specifičnim povijesnim oblicima koje Foucault razabire genealoški: kroz prizmu tjelesne cijene povijesnih događaja. Stoga preciznija formulacija glasi: »Kako ne biti vladan *ovako*, ne ovime, ne u ime ovih načela, ne u skladu s ovakvim ciljevima i ovakvim postupcima, ne ovako, ne za ovo, ne od njih.« (Foucault, 2015, str. 37; 2007, str. 30–31)⁷²

Foucaultovo pitanje o kritici, koje je u godini svoje smrti ponovno aktualizirao kao pitanje o prosvjetiteljstvu, tako je postavljeno na problematično sjecište triju pitanja: od predavanja o kritici do dvaju pitanja koja povezuju filozofiju s poviješću, a prosvjetiteljstvo

71 Izuzev toga, Foucault sve više uranja u odnos između subjekta i istine, što bi bilo nešto drugo nego samo ispovijedanje, posve uključeno u odnos moći; više o tome vidi u potpoglavlju o neustrašivom govoru.

72 Kao što naglašava Linda Zerilli, Foucaultova kritika kao »umjetnost ne biti vladanim« ne odbacuje moć kao takvu, već se fokusira na razlikovanje raznih oblika moći. (Zerilli, 2019, str. 39) Na spomenutu povezanost subjektivacije i podređivanja ukazuje analiza termina *subjectus* i *subjectum*. (Balibar, 2017, str. 40)

kao stav s pitanjem koje zahtijeva odgovor od nas samih ni o kome drugom nego o nama samima. U ovom odgovoru više ne možemo govoriti u ime koga drugoga ili umjesto drugih. Možemo govoriti samo u svoje vlastito ime, u prvom licu, kao *mi sami*. Upravo se u ovo sjecište projicira zahtjev za prosvjetiteljstvom. Moramo se orijentirati tako da nam od sada bude bolje, a promjena na bolje znači da bi porušivanja trebalo biti što manje, da je to problem nas samih i da smo u tu promjenu »subjektivno« uključeni.

Foucaulta su dugo čitali kao kantovstvo bez transcendentalnog subjekta, a strukturalizam je smatran »smrću subjekta« i antihumanizmom u možda najgorem smislu te riječi. Za razliku od Kantovih pitanja o tome što mogu znati, što trebam činiti i čemu se mogu nadati, Foucaultova su pitanja – tragovima Kantovih⁷³ analognih – usmjerena od bezvremenosti prema sadašnjem trenutku, prema povijesnom presjeku kontinuuma i poprečnom presjeku kroz univerzalnost, koji otvara put do naše aktualnosti. (Foucault, 2000a, str. 305)

Foucault je u dva predavanja o prosvjetiteljstvu povodom dvjestote obljetnice pošao upravo od prosvjetiteljstva kao kritike, definirane kao kritička ontologija nas samih. Stoga se moramo zapitati možemo li ovim putem iskoračiti iz razdoblja prosvjetiteljstva prema prosvijećenom razdoblju, koje ne treba zamišljati kao početak novog razdoblja, već prije svega kao cilj, ali ne u uobičajenom značenju riječi. Moramo ga zamisliti kao cilj i ujedno kao ono onkraj samog cilja, što pokazuje iznutra podvojenju poziciju i distancu od samoga sebe, te se postavlja na rub odsutnosti i »negativnosti« kao polazišta i osnovnog principa.

Poput Kanta, Foucaultov je ishodišni problem također nemogućnost korištenja vlastitog razuma. Kant ju je definirao u odnosu na autoritet svećenika, liječnika i učitelja, kao nemogućnost odupiranja

73 Četvrto pitanje *Što je čovjek?* pojavilo se na njemačkim sveučilištima u 20. stoljeću, na osnovi čega se u drugoj polovici stoljeća u Njemačkoj i Francuskoj razvila rasprava o mogućnosti filozofske antropologije i povezivanju s antropologijom, što je Althusser nazvao »teorijskim humanizmom«. (Balibar, 2017, str. 309)

bilo kojem od tih autoriteta. Prosvjetiteljstvo znači da se umjesto oslanjanja na vanjski autoritet možemo osloniti samo na vlastiti razum i »drzemo se znati«, kako glasi zapovijed samog prosvjetiteljstva. *Sapere aude!* geslo je prosvjetiteljstva u vremenu koje još nije prosvijećeno razdoblje, već označava stanje nezrelosti i nepunoljetnosti koje je čovjek sam sebi nametnuo. Kao što je za to sam kriv, sam se tome mora i oduprijeti. Međutim, za Kanta je prosvjetiteljstvo prije svega svojevrsan izbor, *Wahlspruch*, koji zahtijeva individualnu odluku kao uvjet za zajedničko djelovanje i približavanje prosvijećenom razdoblju, u negativnoj definiciji omogućava *Ausgang*, izlaz, put van, a za Foucaulta prosvjetiteljstvo prvenstveno znači *afirmaciju povijesti* u filozofiji, njihovu dodirnu točku i povezivanje. Stoga prosvjetiteljstvo analizira kao raskrižje kritičke refleksije i *refleksije povijesti*. (Foucault, 2000a, str. 319)

S jedne je strane povijest kao takva, a s druge je strane ono što odgovara na pitanje, a u nju smješta vlastito mjesto iskazivanja i vlastito mjesto mogućeg propitivanja. Upravo tom gestom – usred rasprave o povijesti, razdobljima i periodizaciji – umjesto prosvjetiteljstva kao povijesnog razdoblja u prvi plan dolazi etos ili stav, koji je Foucault u nastavku predstavio slučajem Baudelairea, a u epistemološkoj analizi Foucaultovih pitanja u prvi plan moramo postaviti njegovu kritičku ontologiju nas samih, kojom sâm zaključuje svoj odgovor. Kritika kao stav je »poput filozofskog života, gdje je kritika onoga što jesmo istovremeno povijesna analiza granica koje su nam nametnute i test mogućnosti njihovog prekoračenja«. (Foucault, 2000a, str. 319)

U drugom od dva predavanja, u kojem je u prvom planu odnos Modernih prema Starima i gdje je naglašena upravo usporedba »nas« s »njima« kao moguće polazište za problematizaciju, Foucault se usredotočuje na pitanje *Što je revolucija?*. (Foucault, 1994/4, str. 686–687; 2007, str. 83–84) To je bilo već Kantovo pitanje koje je umjesto uspjehom ili neuspjehom Francuske revolucije mjerio »načinom na koji je posvuda promatraju gledatelji koji u njoj ne sudjeluju«. (Ibid.,

str. 68; 17) Dva stoljeća kasnije pridružiti će mu se i Foucault: revolucija sama po sebi nije promjena nabolje ili »znak da postoji uzrok koji može održavati stalni napredak čovječanstva kroz povijest« (ibid.), već je značajna želja za sudioništvom i spremnost čovječanstva koju izražava oduševljenje za revoluciju. Zbog zahtjeva za političkim ustavom »koji su ljudi izabrali prema svojoj volji« i koji izbjegava ratove, revolucija znači nastavak samog procesa prosvjetiteljstva. (Ibid., str. 686–687; 18)

Za Foucaulta, s tri pitanja, o prosvjetiteljstvu, revoluciji i kritici, došlo je vrijeme, vrijeme u povijesti filozofije i vrijeme u životu filozofa kada pitanje moramo postaviti konkretno i ono postaje značajno da je to upravo sad. U filozofiji se pitamo što je prosvjetiteljstvo, a to pitanje u osnovi nije ništa drugo nego pitanje *Što je moderna filozofija?*, ali s prosvjetiteljstvom postaje značajno da je to upravo sada. Značajno je da odgovor postavimo konkretno i kao kritiku, preciznije, kao povijesnu kritiku ili kao »povijesno-kritičku refleksiju iskustva u konkretnim praksama«. (Foucault, 2000a, str. 319) Opći tijek povijesti probijen je trenutkom u filozofskim životima i pogledom upravo nas i upravo sada »strijelom u srce sadašnjosti«. ⁷⁴

Kada se Foucault usredotočava na »nas same«, pod lupu postavlja suprotnost između nas i njih. Tko smo »mi«, Moderni, u suprotnosti s »njima«, Starima, koji su nas možda nadmašili? Jesmo li mi, Moderni, smješteni drugačije i jesmo li došli do drugačijeg cilja od Starih? ⁷⁵ U kontekstu Foucaultova pitanja o kritici to pitanje postaje ništa manje goruće i glasi: Kako preciznije definirati ono što moramo obraniti da se nama toliko ne vlada i od koga? Moć za Foucaulta nije

74 U Deleuzeovoj i Guattarijevoj knjizi *Što je filozofija?* odgovor mora odrediti »i sat, priliku, okolnosti, mjesta i aktere, uvjete i ono što je nepoznato u tom pitanju« (Deleuze i Guattari, 1999, str. 8), na čemu se temelji i nadovezivanje na Foucaultovo prosvjetiteljstvo. (Ibid. str. 117)

75 Problematika spora između Starih i Mladih vrlo je kompleksna, a sam izraz *modernité* ili moderna uveo je Baudelaire. (Le Goff, 1988, str. 68 i 88) O značenju »srednjovjekovnog čovjeka« u tom i širem kontekstu vidi Le Goff (1989, str. 7–42).

ni u čijim rukama, nema nositelja ni točku hvatišta, neodrediva je u svojoj disperziji i distribuciji, prisvaja individue i konstituira njihova tijela kao krotka tijela koja podvaja moderna duša, a njoj je potrebna sve veća pozornost novih profesija, od pedagoga do zdravstvenih djelatnika, skrbnika do moralista.⁷⁶

Pritom, dakako, moramo slijediti osnovne Foucaultove maksime. U programskom tekstu »Nietzsche, genealogija, povijest«, koji smo predstavili u drugom poglavlju, sasvim ih je eksplicitno definirao kao *anti-sjećanje* koje se okreće protiv moći i potrage za identitetima te je onkraj svake identitetske politike. Upravo je to Foucaultov temeljni naglasak.

U svakom slučaju, riječ je o upotrebi povijesti koja bi je zauvijek oslobodila i metafizičkog i antropološkog modela sjećanja. Iz povijesti, dakle, treba napraviti anti-sjećanje – i u njemu posljedično razviti potpuno drugačiju formu vremena [...], umreženom anonimnom čovjeku [...] povjesničar nudi ponovno ispunjen identitet, očito u većoj mjeri individualiziran i realan od njegova vlastitog. Međutim, čovjek s osjećajem za povijest glede ovog supstituta koji mu nudi ne smije stvarati iluzije: to je samo opsjena. [...], taj identitet koji pokušavamo osigurati i objediniti pod nekom krinkom je, makar i vrlo slab, zapravo parodija: [...] Kad čovjek proučava povijest, »za razliku od metafizike, sretan je što u sebi ne skriva 'besmrtnu dušu', već mnoge smrtnu dušu.« [Nietzsche] Povijest u svakome od njih neće otkriti zaboravljene identitete, uvijek spremne za ponovno rađanje, već složeni sustav jednako brojnih, odvojenih elemenata, nad kojima ne vlada nikakva mogućnost sinteze [...]. (Foucault, 1994/2, str. 153–154; 2000b, str. 385–386)

76 Započelo je u vrijeme rođenja zatvora, a nastavilo se, kao što se čini, u narcističkoj kulturi 20. stoljeća kada se – kao i panopticism – skrb za »moderanu dušu« raširila po cijelom društvenom tijelu, a strukovna »pomoć« postala gotovo neizbježna. (Lasch, 1979, str. 188)

Ne smije nas zavarati nikakva sposobnost sinteze. Ako nema kontinuuma, nema ni subjekta. Žrtvovanje subjekta spoznaje ne znači »smrt subjekta«, nego epistemološku dosljednost u suočavanju s krinkama koje subjekt nosi i koje stvaraju dojam da je »povijesna svijest neutralna, oslobođena svake strasti, predana samo istini«. (Foucault, 1994/2, str. 155; 2000b, str. 387) Genealogija »ne nastoji otkriti korijene našeg identiteta«, ponovno naglašava Foucault, »nego, naprotiv, raspršiti ga; [...] na vidjelo želi postaviti sve diskontinuitete koji nama prolaze.« Stoga poštivanje nekadašnjih kontinuiteta mora postati njihovo sustavno razgrađivanje. (Ibid., str. 154; 386) Među njima je i »diskontinuitet« naše individualnosti.

Međutim, gdje bismo na ovom terenu našli oslonac da Foucaultov antihumanizam predstavimo u najboljem svjetlu njegovih filozofskih, povijesnih i psihoanalitičkih problematizacija? U raširenim identitetskim politikama, koje individuama nekako samorazumljivo propisuju rodni ili neki drugi identitet, vjerojatno nećemo; moramo tražiti nešto drugo što je bolje epistemološki situirano.⁷⁷

»Politika vlastitog imena« i anonimnost zloglasnih života

U problematizaciji identiteta i identitetskih politika nije moguće izbjeći raspravu o imenu. Vlastito ime, koje je značajna kategorija epistemoloških i lingvističkih istraživanja, u suvremenoj je filozofiji dobilo status »politike«. To je »politika vlastitog imena« koju je Jacques Derrida uveo pomalo zaobilaznim putem kada je istraživao značaj Nietzschea i njegove autobiografije za samu filozofiju. Iako

77 Umjesto identitetskih politika moramo pokušati istražiti put »subjektivnosti bez subjekta« koji će subjektivnost istovremeno obuhvatiti i desubjektivizirati (Gillot, 2016, str. 55); za to je posebno značajno suočavanje s pojmom ega u filozofiji, što Foucaulta približava klasičnim Wittgensteinovim istraživanjima. (Gillot, 2016 i 2020) Pascale Gillot, koji je poznat kao autor knjige o Althusseru i psihoanalizi, kasnije je istraživao poveznice Althusserova marksizma s Foucaultom. (Gillot, 2006 i 2017)

autobiografija nije bila Foucaultov problem, mnogo se bavio problemom vlastitog imena i njegovim statusom u filozofskom i povijesnom diskursu.

Derrida koji je čitajući Nietzschea naumio uvesti autobiografiju, koja bi bila onkraj identiteta i psihologizma,⁷⁸ na njezino mjesto postavio je novi izraz »otobiografija«. Skovao ga je na osnovi homofonije s riječju »uho«, tako da je već samim imenovanjem istaknuo značenje koje odnos prema drugome ima u konstituciji subjektivnosti. Samopostavljanje svijesti zahtijeva put kroz uho Drugoga, pri čemu dekonstrukcija najprije uključuje utemeljenje subjektivnosti u prisutnosti vlastitog glasa i devalorizaciju pisma kao nečeg sekundarnog. Usredotočenost na vlastiti glas i uspostavljanje njegova primata, koje se odvija unaprijed, stvaraju privid kao da upravo instanica Drugoga još nije omogućila pisanje o vlastitom životu onkraj uvjerenja u vlastitu samodostatnost.⁷⁹ (Derrida, 1984, str. 108) Ovo je širi kontekst u okviru kojega je Derrida istraživao ime i značaj »politike imena« za filozofiju.

Vlastito ime, čim je zapisano, već znači odsutnost i ne-postojanje. Potpis stoji umjesto mene i na mjestu mene. Nadomješta me i niječe. Čim je napisano, znači moje »ne-ja« koje stoji pored mene, na kraju teksta. A kad bi i bilo na početku, to ne bi ništa promijenilo. Zapisivanje vlastitog imena u svakom je slučaju zapisivanje vlastite smrti ili *tanatologija*, kao što je već sam jezik govor odsutnosti, izgovaranje riječi umjesto stvari, možda čak u njihovom imenu, negdje na pola puta između »riječi i stvari«. (Derrida, 1984, str. 53) Vlastito ime je ime osobe u njezinoj odsutnosti, pa je akt potpisivanja točka traženja sigurnosti i istovremeno brisanje svake točke koja bi mogla služiti toj svrsi. Kako bi to ilustrirao, Derrida je ispod teksta poglavlja u knjizi

78 Autor *Povijesti strukturalizma* François Dosse u knjizi *Filozofska prijateljstva* bavio se Derridaovom tematizacijom prijateljstva i u tom okviru predstavio i Foucaultovo filozofsko prijateljstvo s Deleuzeom. (Dosse, 2021, str. 7 i 111)

79 Pojam Drugoga ima širok opseg koji povezuje Derridaa, Lacana i druge, a manje je poznata knjiga *Drugi spol*, u kojoj je Beauvoir definirala Drugoga uz pomoć Lévinasa i Lévi-Straussa. (Beauvoir, 2010, str. 6–7)

Margine filozofije dodao faksimil vlastitog potpisa. (Derrida, 1982, str. 393)

Za razliku od Derridaa,⁸⁰ koji je svoj autobiografski trag za-bilježio potpisom ili u nizu bilješki uključenih u pripovijest o umiranju vlastite majke, smještenih ispod crte na dnu stranica Benningtonove knjige o »glavnim pojmovima« Derridaove filozofije (Bennington i Derrida, 1991, str. 22), Foucault nikada nije napisao autobiografiju. Za razliku od Althussera, koji je svoju autobiografiju započeo smrću vlastite žene i ubojstvom koje je sam u naletu ludila počinio, Foucault nije pisao o svom životnom suputniku Danielu Defertu, ni o odnosima kakve je bilježila Simone de Beauvoir u svojim dnevnicima. (Beauvoir, 2018) Neki bi htjeli da je pisao o svojoj seksualnoj orijentaciji, ali Foucault je o homoseksualnosti pisao s distancom povjesničara, uz pomoć koje je u određenom razdoblju svoga rada u središte postavio upravo povijest seksualnosti kao takvu. Umjesto svojevrsnog osobnog *coming out*, lakše bi mu se pripisalo pitanje kako pogoditi povijest seksualnosti strijelom sadašnjosti i aktualnosti nas samih, onkraj osobnog, ispo-vjednog, autobiografskog i svega što je na strani priznanja i s tim povezane pastoralne moći.

Foucault nije pisao o sebi i svojoj seksualnoj orijentaciji, već o rođenju homoseksualnosti kao proizvoda novog znanstvenog govora u 19. stoljeću, te je pisao o pronalasku lika homoseksualne individue, koji će se kasnije po svim mogućim obilježjima razlikovati od »normalnih« slika seksualnosti. Za Foucaulta je buržoasko društvo bilo, kao što je i danas, društvo perverzija koje seksualnost ne potiskuje i ne isključuje, već je prisiljava na priznanje i upisuje se u tijelo uz

80 Derrida je isprva prema Foucaultu držao distancu, a već se je ranije upustio u polemiku o Descartesovom *cogitu* kao poledini velikog zatvaranja ludih u posebne ustanove, na što mu je Foucault kasnije odgovorio u tekstu *Ovo nije lula*. (Derrida, 1969, str. 51; Foucault, 1973) Međutim, čini se da se nisu suočili na privilegiranom Nietzscheovom terenu autobiografije ili svega onoga što je kasni Foucault istraživao kao etiku skrbi i s tim povezano »pisanje sebstva«. (Foucault, 1994/4, str. 415; 2000a, str. 270)

pomoć dokumentiranja pojedinaca i opisa homoseksualaca kao gotovo posebne ljudske vrste. (Foucault, 1976, str. 59; 1978, str. 43)

Unatoč tomu, Foucaultov rad prožet je raznim upućivanjima i referencama koje su tijekom godina sve jasnije ocrtavale teren neke nove problematizacije, o kojoj izvan autobiografije svjedoče rasprave o vlastitim imenima, autorstvu i anonimnosti. Drugi nagovještaj značenja »autobiografskog« dolazi iz Foucaultove obrane »impersonalnog pisanja« i složenog odnosa koji podsjeća na obrnutu simetriju između pitanja o autorstvu i maksime Foucaultova vlastitog pisanja. Kao treći »nagovještaj« možemo smatrati njegov kasniji pronalazak zloglasnih ili nečasnih života. To su životi individua koji imaju vlastito ime, ali čije prijestupe i zločine ili nenormalnost i patologiju bilježe drugi. Zapis je prepušten službenim pisarima čije izvještaje pronalazimo u medicinskim dosjeima, sudskim registrima, policijskim arhivima i drugdje. (Foucault, 1994/3, str. 237; 2001, str. 157) Pisanje o zloglasnim životima je pisanje drugih, a živote koje bilježe svojim zapisom potiskuju u anonimnost i svjedoče o njihovoj propasti.

Preciznije, analiza imena Foucaulta je isprva zanimala kao problematika autora i potpisa različitih vrsta filozofskih, književnih ili znanstvenih tekstova, koja je već tada upozorila na anonimnost autora književnih djela pojedinih povijesnih razdoblja (Foucault, 1994/1, str. 799–800; 2000b, str. 212), ali kompleksnost »anonimnosti« i njezinu dvosmislenost mogao je postaviti u prvi plan tek kada je, istražujući sudske, policijske i medicinske arhive, naišao na njihove primjere, između ostalog, opisane u monografijama o ubojici Pierreu Rivièreu i o transrodnoj osobi Herculine Barbin. (Foucault, 1973 i 1978) Rivièreov dosje pisan je u prvom licu, izjavljujući priznanje: *Ja, Pierre Rivièrè, koji sam ubio svoju majku, sestru i brata*. Međutim, Foucault je u prvi plan najprije postavio »anonimnost«, nevidljivost i zanemarenost. Problematičnija od vlastitog imena bila mu je sama bezobličnost propalih, poniženih i prokockanih neslavnih života. U arhivima su bili zabilježeni kao počinitelji nečeg potpuno neprihvatljivog i kao takvi gotovo bez oblića, osobnosti i vlastite egzistencije.

Upravo to ilustrira naziv *vies infâmes*, zloglasni ili nečasni životi, a ne »životi nečasnih ljudi« koji su u povijesti ostali samo kao pravni predmeti i predmeti razotkrivenih medicinskih dosjea. Zloglasni život znači kratak popis »zapisan u nekoliko redaka« ili na nekoliko stranica kao svojevrsna zbirka »kratkih života, slučajno upisanih u knjige i dokumente. Antologija *exemplorum* [...]«. (Foucault, 1994/3, str. 237; 2001, 157)

Iako se pitanjem autorstva i zloglasnih života Foucault nije bavio u zajedničkoj analizi, već u zasebnim istraživanjima iz različitih razdoblja, čini se da je na tragu njihove složene povezanosti i da mu se uvijek iznova kao problem postavlja upravo sam odnos. (Agamben, 2008, str. 10–11) Agamben, kao pažljivi čitatelj Foucaulta, u ovoj se povezanosti usredotočuje na pitanje autora i autorske funkcije, te ga povezuje s istraživanjem zloglasnih života, a možda bismo preko Derridaove politike vlastitog imena i imena kao politike u pitanje doveli i instancu samog imena, što je za Foucaulta sastavni dio autorske funkcije kao organizacijskog principa tekstova ili je, naprotiv, nešto posve arbitrarno i slučajno. No, upravo su »odsutnost«, anonimnost ili zloglasni zapis za njega i današnjicu politička pitanja u pravom smislu te riječi.

Što je za Foucaulta »politika«?

Foucaultov cilj nije bio proučavanje politike u uobičajenom smislu koji poznajemo iz političke povijesti i političke filozofije, unatoč tome što se suočavao s različitim aspektima političkog i pokušavao ih smjestiti u odgovor na pitanje *Što je kritika?* u problematizaciji povijesti, njezine prosvjetiteljske aktualnosti i značaja za nas same.

Foucault često koristi riječ »politika«, a njegov se život čini kao da svjedoči o političkom angažmanu koji je posebno istaknuo u vrijeme istraživanja zloglasnog života Pierrea Rivière. (Foucault, 1994/3, str. 109) Iako je Foucault relativno kasno ušao u politiku, bio je vjerran militantnom aktivizmu, koji ga je povezivao sa svojim životnim

suputnikom Danielom Defertom, sve do smrti. (Eribon, 1991, str. 222) Foucaultov aktivizam bio je usmjeren protiv moći »istine« i njezinih učinaka na svim onim mjestima gdje ju je bilo moguće percipirati i s njom se suočiti sa strategijama otpora. Tome je bilo namijenjeno njegovo poučavanje u predavaonici. »U ruke vam dajem zemljovid«, rekao je već pri prvom susretu, »pomoću kojeg ćete moći razabrati raznovrsne i raspršene investicije moći, upravo zato da im se možete oduprijeti.« (Foucault, nav. po Veyne, 1997b, str. 226) Gdje je moć, tamo je otpor, glasi Foucaultov temeljni moto, a upravo to treba postaviti u samo ishodište njegove »politike«.⁸¹

Kad Foucault piše o disciplinskoj moći, to je »Kolumbovo jaje u poretku politike« i s tim povezana *politička tehnologija pojedinca*. Prilikom čitanja *Nadzora i kazne* istovremeno nam se postavlja pitanje tko se pojavljuje i govori »kao izjavljivač koji se obraća suvremenim povjesničarima«. (Fortier, 1997, str. 88) Kada kasnije piše o guvermentalitetu i regulaciji populacije, uvodi novu riječ koja će postati središnji pojam moći kasnog Foucaulta. To je njegova *biopolitika*, posvećena cjelokupnoj populaciji, koja skrbi za njezino zdravlje i dobrobit, koja je zauzela mjesto dotadašnje »noso-politike«, koja se pak odnosila na bolest, proširene u »anatomo-politiku« disciplinske moći i koju je Foucault detaljno opisao u velikoj knjizi o rođenju zatvora. Mehanizmi vlasti prodiru u unutrašnjost tijela, a mikrotijelu pojedinca uvođenjem biopolitike pridružuje se »analitika« makrotijela cijele populacije. Foucaultova moć, predstavljena kao dijagram sila i dispozitiv *guvermentaliteta*, tako dobiva novi teritorij i novo bojno polje, na kojemu moramo rasporediti svoje snage otpora,

81 Riječ »politika« moramo staviti u navodnike jer Foucault nije istraživao klasične pojmove političke teorije, kao što su to država, demokracija, pravo itd., već je problematiku politike uključivao u svoju analitiku moći i tijela kao produktivnog i podređenog (Butler, 2009, str. 103), što ne smijemo prebrzo povezivati s kritikom i »sklanjati se k reprezentaciji tijela, koja uspostavlja vlastitu mogućnost otpora«. (Ibid., str. 107) Više o Foucaultovom poimanju tijela u odnosu prema istini i »arheologiji vlastitog tijela« vidi Potte-Bonneville (2004 i 2012), a pregled poimanja tijela u različitim razdobljima Foucaultova rada možemo pronaći u knjizi Arianne Sforzini (2014).

odrediti bojišnice i korištenjem vojnog termina (Foucault, 1994/ 3, str. 22–23) neprestano upozoravati na kritički antiguvermentalitetni dispozitiv.

Foucault se ne pita *Tko sam?* i ne nastavlja putem stare delfijske zapovijedi *Spoznavaj samoga sebe!*, koju u povijesti filozofije možemo pratiti sve do Husserla. (Hadot, 1998, str. 51) U predavanju »Što je kritika?« svoj odgovor postavlja u *infinitiv*, ali ipak, možda čak upravo zato, može dirnuti mene, tebe, svakoga od nas. *Ne biti toliko vladanim*, ne na ovakav način, ne od njih znači: ne ovim pravilima »ovdje« koja propisuju ovi autokrati »sada«. To znači ne u ime oca, vladara ili boga.

Iako u Foucaultovim istraživanjima nema prostora za politiku vlastitog imena jer pisanjem pokušava, upravo suprotno, *izgubiti lice* i izbrisati identitet, iz njegovih odgovora na skup pitanja prosvjetiteljstva, kritike i revolucije možemo razabrati neki novi stav u kojem, umjesto imperativa bezličnog pisanja, možemo izdvojiti skrb koju ima Foucaultova upotreba prvog lica množine. Ona je postala važna sastavnica njegova odgovora na pitanja o prosvjetiteljstvu, koja se dugo interpretirala prvenstveno kao isticanje odnosa prema *sadašnjosti* i povijesno uvjetovanoj *aktualnosti*, ali trebali bismo istaknuti i uključenost samog govornika te značaj njegovog mjesta izjavljivanja. Kant je na to skrenuo pozornost pitanjem *Tko određuje trenutak u kojem pišem?*, a Foucault je nastavio pitanjem »Kako je onaj tko govori [...] sâm dio tog procesa?« Onaj koji piše ili govori je, naime, »član i akter u isto vrijeme«. (Foucault, 2000a)

Na pitanje *Što je prosvjetiteljstvo?* moramo, dakle, odgovoriti: prosvjetiteljstvo, to smo »mi« koji preispitujemo sami sebe, a to je stav koji je stav samog pitanja. To smo »mi« u etičkom stavu moderne, mi, Moderni: kao nastavljači u kontinuitetu i istodobno u raskidu sa Starima, također i »mi« estetike egzistencije koju Foucault ilustrira Baudelaireovim flanerizmom. Međutim, Baudelaire predstavlja primjer ili paradigmu u odnosu prema vremenu u kojem živi – u kojem živi Baudelaire i, moramo dodati, u kojem živimo mi sami. Njegov

odnos je kratkotrajan, ali se ipak dotiče doba u kojem živi, zarobljenog u trenutku koji kao takav probija univerzalnost opće povijesnosti. Međutim, gdje smo onda »mi sami«?

Od svih Foucaultovih isticanja sadašnjosti i naše aktualnosti možemo izdvojiti jednu posebnu aktualnost i današnjicu. Njegova strijela, koja cilja u srce sadašnjosti, istovremeno je onaj novi moment na koji aludira Foucaultova upotreba zamjenica. »Mi« u našem dobu, našoj aktualnosti, mi u ontologiji nas samih, koja jest i mora biti povijesno-kritička. Bezlično »biti« i neodređeno »ne biti toliko vladanim« iz odgovora na pitanje *Što je kritika?* u odgovoru na pitanje *Što je prosvjetiteljstvo?* postaje nešto što počinje utirati put problemu subjektivnosti u govoru i s tim povezanom politikom upravo u trenutku kada se bezličnom kritičkom »ne biti toliko vladanim« pridružuje »mi« koje presijeca i samo »sada« njegove aktualnosti, a pitanjem o revoluciji širi se u želju za sudjelovanjem »nas« kao gledatelja koji je prate ili koji je pratimo sveudilj. (Foucault, 1994/4, str. 685; 2007, str. 54)

Ako neke Foucaultove kritike, koje u pitanju o provjetiteljstvu definira kao *povijesno-kritičku* ontologiju nas samih, ne smijemo shvatiti kao teoriju, onda to svakako vrijedi i za njegovo »mi« koje se postavlja na marginu prvog lica jednine iz Nietzscheove ili Derridaove autobiografije, kao i drugog lica Kantova »ti«, kojega oslovljava njegov moto prosvjetiteljstva *Usudi se znati!*; Foucaultov odgovor postavljen je iz nekog drugog ugla. Kao i kod Kanta, odan je potrazi za izlaskom iz stanja nezrelosti, ali je istovremeno, kao i kod Nietzschea, okrenut prema budućnosti i *vremenu neprimjerenoj* filozofiji (Deleuze i Guattari, 1999, str. 116), ali s presudnim dodatkom: da smo to »mi sami«. Kao što smo kod Nietzschea u prvi plan postavili njegovu »politiku vlastitog imena« i posebnu upotrebu osobne zamjenice, kod Foucaulta također moramo pokušati preciznije istražiti što znači ponavljanje njegovog »mi« koje postavlja u središte svoje problematizacije prosvjetiteljskog stava moderne. Privilegirani teren za to nude transformacije lingvistike.

Transformacije lingvistike: Butler i Balibar

Notorna je činjenica da je Foucault pisao upravo kako bi izgubio lice – kako ne bi morao pisati u prvom licu jednine i potpisivati se vlastitim imenom. Tako je i započeo svoje veliko nastupno predavanje na Collège de France. Međutim, odmah nakon toga izjavu je udvostručio i podcrtao samo mjesto izjave: »Netko je rekao: važno je tko govori.« (Foucault, 1994/1, str. 792; 2000b, str. 205) Pitanje, naime, treba precizirati. Preciznije moramo istražiti s kojeg mjesta mogu postaviti pitanje *Qu'importe qui parle?*, posuđeno od Becketta, umjesto koga to mogu pitati i kako se mogu postaviti na mjesto mogućeg iskazivanja.⁸² Problem anonimnosti i potpisa otvara put do neke nove lingvistike i s njom povezane filozofije. Upravo nas na taj put upućuje i sam Foucault.

U istraživanju diskurzivnih mehanizama i s tim povezane »arogancije filozofa« Foucault je bio među prvim učiteljima Judith Butler, koja ga je povezivala s Althusserom i koja u novijim raspravama sve više u prvi plan stavlja status fukoovskih govornih činova. (Butler, 2017, str. 223) Problemu tišine, koji Althusser ističe u svojoj autobiografiji, Butler se približila u istraživanju interpelacije individua u subjekt, u kojem tišinu »odsutnosti«, koja Althussera muči u posljednjem desetljeću njegovog života u psihijatrijskoj bolnici, gotovo jednim potezom smješta u poprište njegove vlastite konceptualne kreacije.⁸³

Pothvat Judith Butler je pothvat samog Althussera, osvijetljen iz unutrašnjosti strukture obraćanja i pitanjem kako se u jezičnoj djelatnosti uopće odvija *interpelacija*. Upravo na mjesto tog pitanja Butler

82 Lice treba izgubiti da se ne upadne u moral policijske države (Foucault, 1969), međutim, čini se da tako definirana »identifikacija« nije suprotna značenju autobiografije, iako možemo upasti u zamku »pogrešno osobnog« koji je na strani pisanja posuđenim glasom (Felman, 1993, str. 155)

83 Tematika strukture obraćanja ili prizora oslovljavanja (Butler, 2017, str. 226–229) uključuje pitanja: tko kome govori, u ime koga, u prisvajanju čijega glasa, kako je moguća konstitucija subjekta onkraj individualizacijske moći, a prije svega uklanjanja lažnih identiteta, iluzija i maski koje su kod Foucaulta povezane s Nietzscheovom »sustavom dezintegracijom našeg identiteta«. (Foucault, 2000b, str. 386) O Foucaultovim sukobima s identitetnim politikama u okviru poststrukturalizma vidi Čakardić (2021, str. 253–255).

postavlja Foucaultu tako važnu instancu tišine, njegovu šutnju ludila i odsutnost činjenja. Tišinu postavlja na stranu obraćanja policajca iz spisa o »Ideologiji i ideološkim aparatima države«, koji se izvan vidnog polja nekako iza leđa obraća prolazniku: »Hej, vi tamo!«, a odgovorom se prolaznik konstituira, odnosno sam se ili sama konstituira kao subjekt. To znači poznata Althusserova formula da ideologija interpelira pojedinca u subjekt – da poziv i ideološko obraćanje konstituira njihovu subjektivnost u govornom činu i aktu obraćanja u drugom licu. (Althusser, 2008, str. 48)

Tako i tišina, dodaje Butler. Međutim, to nije tišina koja bi značila odsutnost govora, već je tišina koja, poput nijemog glasa ili fonema u jeziku, stvara značenje u odsutnosti. Tišina Judith Butler u odsutnom obraćanju interpelira autora kao odsutnog. Ono čemu se obraća je sama odsutnost, zanemarenost ili utišanost. (Butler, 1997, str. 27) Upravo odsutnost govornog čina omogućuje preradu teorije interpelacije na terenu Foucaultove arheologije »iskaza« iz *Arheologije znanja* te njegova istraživanja »tišine ludila« u *Povijesti ludila* i s njom povezane »odsutnosti činjenja«:

Izjava je prilika za obnavljanje [...] interpelacijske operacije. A ta je operacija činjenično naznačena »verbalnim ponašanjem«, ali operacija interpelacije događa se sa ili bez takvog ponašanja. Možemo biti interpelirani, postavljeni na mjesto, može nam biti dano neko mjesto kroz tišinu, kroz to da nismo oslovljeni, a to postaje bolno jasno kada shvatimo da nam je draže da smo obeščašćeni nego da uopće nismo oslovljeni. [...] Pitanje kako najbolje koristiti govor eksplicitno je etičko pitanje koje se može pojaviti tek kasnije. Pretpostavlja prethodni niz pitanja: tko smo »mi«, da ne možemo biti bez jezika i što znači »biti« unutar jezika? [...] (Butler, 1997, str. 27–28)

Takva prerada Althusserove interpelacije fukoovskom tišinom znači gubitak nadzora nad jezikom koji je »ispred subjekta« i nadilazi

ga; kako u nastavku ističe Butler, na to indirektno ukazuje i sam Foucault kada piše: »diskurs nije život« i »njegovo vrijeme nije vaše vrijeme«. (Butler, 1997, str. 28) Ovisnost o jeziku čini se radikalnom te nas izlaže lingvističkoj ranjivosti koja je upravo ranjivost obraćanja i »ranjivost imenovanja«, ali je neizbježna kao uvjet subjekta koji govori. (Ibid., str. 30) Tako je problematizaciju tišine i odsutnosti obraćanja moguće smjestiti u sam govor i povezati s temeljnim pitanjem što znači »biti« unutar jezika – za »mi«, za nas, »koji bez jezika ne možemo biti«. (Ibid., str. 28)

Pitanja autora i njegova imena, zapisivanje imena u filozofiji i njegove »anonimnosti« u zapisu zloglasnih života, konstitucija subjekta u interpelaciji, pozivu i obraćanju ili u odsutnosti obraćanja te, naposljetku, jezična ranjivost, koju bismo kod Foucaulta mogli postaviti na stranu »biti imenovan i (policijski) identificiran«, a kod Butler možemo proširiti osudom na mučnu tišinu zbog koje nam je »draže da smo obeščašćeni nego da uopće nismo oslovljeni« (Butler, 1997, str. 27) – pred nama se polako ocrtava novo poprište i novi *Kampfplatz*. To je bojno polje konstitucije subjekta ili *subjectusa*, koji je *subjectum*, konstituiran ili »interpeliran« u podređenost, kojeg, kao u Althusserovoj interpelaciji, »ideologija« aficira ili zbog neprimjetnosti ili zbog jezične ranjivosti. Kod Judith Butler u prvi plan je postavljena ranjivost zbog govora mržnje, koji analizira na primjeru homofobije u američkoj vojsci, a u traganju za odgovorom na Foucaultovo pitanje *Što je prosvjetiteljstvo?* otvara nam mogućnost za lingvističku transformaciju same filozofije i njezine povijesti.⁸⁴

84 Ako kome možemo zahvaliti da je na svoja teorijska ramena natovarilo sustavnu lingvističku obnovu glavnih problema filozofije od Descartesa, Locke, Rousseaua, Kanta i naposljetku Hegela, to je zasigurno Étienne Balibar. (Balibar, 2017, str. 55, 74, 123 i 155) Njegov povratak klasicima temelji se na »lingvističkom obratu« filozofije i nadograđuje strukturalistički povratak k Saussureu (Milner, 2003, str. 15) »transformacijom lingvistike« kod Émilea Benvenistea. (Fenoglio, 2019a, 2019b) Benveniste ne razmišlja u terminima povratka ili diskontinuiteta; nove pothvate razmatra kao *transformacije* koje uvode u drugu knjigu *Problema opće lingvistike*. (Benveniste, 1974, str. 36)

Na ovom području privilegirano mjesto pripada Émileu Benvenisteu koji je istraživao »subjektivnost u govoru«. Rano ju je počeo istraživati i postavio ju je na posebno mjesto već u prvoj knjizi *Problema opće lingvistike*, gdje je, uz uvođenje osobnih zamjenica kao najočitijih lingvističkih »subjekata«, uključio i određenja prostora temeljena na pokaznim zamjenicama i određenjima vremenskih modaliteta. (Benveniste, 1966, str. 258) Njihove međusobne odnose detaljnije je analizirao u drugoj knjizi *Problema*, u raspravi »Formalni aparat iskazivanja«. (Benveniste, 1974, str. 79) To je na prvi pogled gotovo posve specifičan lingvistički problem za koji se čini da ne može pobuditi zanimanje filozofa, ali dovršena »lingvistička dekonstrukcija« temeljnih pojmova od Descartesa preko Lockeja i Kanta do Hegelove dijalektike gospodara i roba itd. pokazuje upravo suprotno.⁸⁵

Kod Benveniste se susrećemo s analizom zamjenica, polazeći od zamjenice »ja« koja se ne može odvojiti od odnosa prema nekome »ti«, a razlikuju se upravo po tome što se mijenjaju na samom *mjestu iskazivanja* i na mjestu onoga tko govori. »Ego je onaj koji kaže ego«, kako Benveniste raščlanjuje problem, govor »izaziva pojavu subjektivnosti upravo zato što je sastavljen od razdvojitih instanci«. (Benveniste, 1966, str. 260) Subjektivnost u govoru je prije svega zamjenička subjektivnost dvaju mjesta, zamjenica ja i ti, koje se upravo po tome razlikuju od trećeg lica.

U istraživanju subjektivnosti u govoru, koje je jedna od najbolje istraženih paralela »subjektivnosti u filozofiji«, moguće je, umjesto identitetnih politika koje problematizira Foucault i »politike vlastitog imena« koju uvodi Derrida, u središte postaviti lingvističku kategoriju zamjenica, govornika i njegovog mjesta iskazivanja, što je definirano u suprotnosti s iskazima i nije svedivo ni na riječi ili stvari, ni na juridičku kategoriju osobe koja je od rimskog prava nadalje definirana

85 Balibarov istraživački problem kod Hegela postaje Benvenisteov formalni aparat iskazivanja kao takav, što predstavlja u nadovezivanju na Derridaa i u primjeru, odnosno figuri »osjetilne izvjesnosti« u Hegelovoj *Fenomenologiji duha*. (Balibar, 2017, str. 106)

u suprotnosti sa stvari. (Esposito, 2015, str. 1) Mjesto iskazivanja potpuno je prazno, kao što je simboličko mjesto u čistom spatiumu, a najlakše ga je opisati kao šuplju točku, korelativnu poziciji onoga ili one koji govori. Kao što ističe već Benveniste, mjesto iskazivanja, kao i mjesto onoga *tko govori*, nikad se ne poklapa s onim *što govori*, te pritom ne pomišlja uvesti središnju poziciju ili središte iskazivanja:

Individualni čin prisvajanja jezika u govor uvodi onoga tko govori. To je konstitutivna datost iskazivanja. Prisutnost govornika u vlastitom iskazivanju dovodi do toga da svaka diskurzivna instanca tvori neko središte unutarnje reference. [...] Oblici koje obično nazivamo »osobnim zamjenicama«, »pokaznim zamjenicama« čine nam se kao svojevrzne »lingvističke individue«, oblici koji upućuju samo na individue, bilo da je riječ o osobama, trenucima, mjestima [...], status tih »lingvističkih individua« povezan je s činjenicom da proizlaze iz iskazivanja [...]. Treću seriju izraza koji se odnose na iskazivanje formira cjelokupna paradigma vremenskih oblika koji su [...] određeni u odnosu na ego, središte iskazivanja. (Benveniste, 1974, str. 83)

U istraživanju povijesti i nove povijesti, koje smo predstavili u drugom poglavlju, na ovome mjestu valjalo bi ukazati na »hibridnosti« koje se povjesničaru Peteru Burkeu pojavljuju u cijeloj paleti različitosti, od različitosti predmeta i terminologije do odgovora i rezultata. (Burke, 2020a, str. 19, 37, 73 i 91) U istraživanju filozofije i njezine povijesti privilegirano mjesto pripada Balibarovom istraživanju Foucaultovih »hereza«. Balibarovu novu vrstu »utjehe filozofije« na osnovi njezine lingvističke preobrazbe, koja je zadesila i čitanje samog Foucaulta, moramo imati na umu gdje god analizira Foucaulta na osnovi »točaka hereze« koje ga postavljaju u središnje mjesto suvremene filozofije (Balibar, 2020b, str. 126) i koja će nam pomoći bolje istražiti hipotezu o jedinstvu Foucaultova djela i njegovoj aktualnosti za današnjicu, za nas.

U tom novom svjetlu balibarovskih istraživanja, usprkos Foucaultovoj gesti »brisanja lica« postat će značajno tko govori, preciznije: s kojeg je mjesta iskazivanja uopće moguće govoriti i možda u čije ime. Kao što nije moguće sve *vidjeti* odasvud i potreban je pravi kopernikanski obrat, isto tako nije moguće sve *izreći* odasvud, što aficira i njihovu međusobnu artikulaciju, koju je kod Foucaulta u prvi plan postavio Deleuze. Kantovski kopernikanski obrat u »subjektivnosti u filozofiji«, utemeljen na uključivanju mjesta s kojeg Kopernik može promatrati i »subjektivno« motriti promatranu pojavu, možemo postaviti uz bok Benvenistovom mjestu iskazivanja koje omogućuje preciznije definiranje same »subjektivnosti u govoru« i s tim povezanim lingvističkim »kopernikanskim obratom«.

Lacanova istina koja govori i »jezična« spolna razlika

Upravo je Balibar istaknuo još jednu relevantnu poveznicu koja je značajna u kontekstu lingvističke transformacije: poveznicu između Foucaulta i Jacquesa Lacana.

Lacan, koji je svoj odnos prema Freudu utemeljio na obratu prema lingvistici i strukturalizmu, koji donosi potpuno novi istraživački program i paradigmu (Milner, 2002, str. 159), nastavio je Freudov kraljevski put stavljajući u prvi plan »povratak k Freudu«. (Lacan, 1989, str. 126) Uz sve što je Foucault rekao o povratku u svom poznatom predavanju, za Lacana je to značilo i povratak k cjelini Freudova nauka, onkraj revizionizama ili ortodoksija koje povezuju povijest psihoanalitičkog pokreta s poviješću marksizma na pozadini njihove konfliktne prirode i shizmičke povijesne recepcije. (Althusser, 1994, str. 229)

U svom epistemološkom čitanju Freuda Lacan je najprije transformirao ispunjenje žudnje u »žudnju Drugoga«, koja je uhvaćena u dijalektiku žudnje – žudnje da budemo željeni i da nas Drugi želi. Ovdje možemo pratiti utjecaj Alexandrea Kojèvea i njegovog čitanja Hegela, što je za Lacana bilo vrlo značajno (tako da se čini iznenađujućim da ga u svojim *Spisima* pronalazimo samo u fusnoti).

(Lucchelli, 2017, str. 108) Freudova glavna briga bilo je pitanje što čovjek može naučiti – ili »mi«, ljudi – možemo naučiti o sebi od drugoga, od drugog ega koje nekako dolazi s leđa i koje se u Lacanovom povratku pokazuje kao pravi gospodar »subjekta« i njegovih žudnji.

U isto vrijeme, Lacan je preradio Freudov pojam nesvjesnog kao instance koja je »strukturirana kao jezik«. U svom lingvističkom obratu Freudov problem cijepanja ega, što je dijeljenje na dvije instance, ističe s naglaskom da nesvjesno »govori kroz mene«, govori kroz subjekt, podjarmljujući ga i zauzimajući mjesto njegovog aporetičnog gospodara. Upravo zato Lacan kaže da je nesvjesno diskurs Drugoga. (Lacan, 1989, str. 190)

Povratkom k Freudu kroz povratak k Saussureu Lacan je u psihoanalizu uveo lingvistički koncept znaka kao odnosa između pojma i auditivne slike, odnosno između označenog i označitelja, pri čemu je okrenuo smjer odnosa između njih naglavačke i istaknuo autonomiju označitelja koji je iznad označenog i vlada njime. (Lacan, 1989, str. 181) Iako je Lacan bio i čitatelj duge povijesti filozofije i veliki štovatelj Aristotelove logike, kojoj se također vraćao i u kojoj propozicije imaju istinitu vrijednost, te se razlikuju po tome jesu li istinite ili neistinite, to nije bilo u središtu njegova povratka, već lingvistika, uz Saussurea, posebice lingvistika iskazivanja koju je inaugurirao Benveniste. Ovdje ne nalazimo ništa što je istinito ili neistinito nakon što je, umjesto iskaza, u prvi plan postavljeno iskazivanje i izricanje.

Upravo je s razlikovanjem između iskaza i iskazivanja nastavio i Lacan. Iskaz po svojoj funkcionalnoj vrijednosti može biti istinit ili lažan, ali to se ne odnosi na sam čin iskazivanja i ne tiče ga se. Iskazivanje nije moguće zapisati u obliku logičke propozicije ili gramatičke rečenice. Benveniste je tu razliku preciznije istražio u *Problemima opće lingvistike*, u prvoj knjizi kao problem »subjektivnosti u govoru«, a u drugoj kao »formalni aparat iskazivanja«. (Benveniste, 1966, str. 258 i 1974, str. 79) Benvenisteov »ego koji kaže ego« nema nikakvu istinitosnu vrijednost, tako da upravo na ovoj osnovi možemo razlikovati sadržaj, odnosno objekt iskaza od mjesta ili položaja iskazivanja:

Subjektivnost o kojoj ovdje raspravljamo je govornikova sposobnost da se postavi kao »subjekt«. Nije definirana osjećajem koji kao biće svatko sam doživljava (koliko iz tog osjećaja možemo stvoriti stanje samo je odraz), već kao psihička cjelina koja transcendirira ukupnost doživljenih iskustava koja skuplja i time osigurava trajnost svijesti. No, smatramo da je ta »subjektivnost« – bilo da je postavljena u fenomenologiju ili psihologiju – samo pojava temeljne karakteristike govora u ljudskom biću. »Ego« je onaj koji kaže »ego«. Ovdje pronalazimo temelj »subjektivnosti« koja je određena jezičnim statusom »osobe«. (Benveniste, 1966, str. 260)

U psihoanalizi pojam mjesta iskazivanja možemo usporediti s Kopernikovom revolucijom u znanosti. Kopernik je bio taj koji je u svom »kopernikanskom obratu« u promatranu pojavu uključio samog promatrača i mjesto s kojeg gleda, promatra i izvodi svoje astronomske proračune. *Mjesto ili položaj* u govoru, s kojeg govornik koji kazuje kao »ja« može uvesti svoj govor, čime je određen njegov »jezični status osobe«, prazna je osobna zamjenica, koja »*ne upućuje ni na kakav pojam ili ni na nekog pojedinca*« i ne označava ništa drugo osim svoje vlastito mjesto izjave kao mjesto. (Benveniste, 1966, str. 261) Upravo je to prazno mjesto kao mjesto Lacan uveo u proces psihoanalitičkog liječenja i u svoje istraživanje odnosa subjekta prema istini. (Lacan, 1989, str. 133)

Lacanov povratak k Freudu nije povratak k onom što je Freud govorio ili rekao, nego povratak njegovom »egu koji kaže ego« i njegovom kopernikanizmu koji promatranu pojavu odvađa od mjesta s kojega ga promatrač ili subjekt promatra, a koji je u korelaciji s lingvističkom razlikom između izjave, diskursa ili teksta i mjesta s kojeg govornik iskazuje:

Budući da je pojam subjekta u djelovanju takve znanosti, [...] koja iz svojih izračuna isključuje svaki »subjektivizam«, jednostavno je nepogrešiv. Naime, Freud je svoje otkriće u biti uspoređivao s

takozvanom kopernikanskom revolucijom i naglašavao da je ponovno riječ o mjestu koje je čovjek sebi odredio u središtu nekog univerzuma. Je li mjesto koje zauzimam kao subjekt označitelja, u usporedbi s onim koji je subjekt označenog, koncentrično ili ekscentrično? To je sad pitanje. Nije riječ o pitanju govorim li o sebi u skladu s onim što jesam, nego jesam li kada govorim o sebi isti kao onaj o kome govorim. (Lacan, nav. po Felman, 1987, str. 65)

Iz Freudove slavne usporedbe Kopernika, Darwina i psihoanalize, Lacan je izveo zaključak o prijelomu i radikalnosti Freudova otkrića tako što je istaknuo razliku između mjesta Kopernika kao promatrača i Kopernikove promatrane pojave kao objekta znanosti. Njegov kopernikanski obrat povezao je s razlikom između mjesta iskazivanja koje zauzima promatrač i mjesta iskaza koje je u ovom slučaju Sunce kao promatrana pojava astronomije. »Izvornost« Lacanova povratka k Freudu povezana je s njegovim razumijevanjem radikalnosti Freudova otkrića te, kako ističe Shoshana Felman, s njegovom vlastitom predanošću da u obratu psihoanalize k jeziku »dovede konzekvencije tog otkrića do njegovih logičkih granica«. (Felman, 1987, str. 53)⁸⁶

Notorna je činjenica da je Lacan svoj povratak k Freudu povezivao sa Saussureom i razvijao kroz Lévi-Straussa s Jakobsonom, ali manje je poznata njegova predanost teorijama Émilea Benvenistea. Saussure je napravio rez između riječi i pojmova kada je uveo početnu dimenziju arbitarnosti jezičnog znaka kao osnovne jedinice jezika, a Benveniste je jedinice lingvističke analize odvojio od mjesta s kojeg govornik govori i s kojeg je uopće moguće govoriti, što je naglasio uz pomoć »formalnog aparata iskazivanja« i lingvističkih osoba koje su posve ispražnjene i desubjektivizirane osobne zamjenice. To mjesto je

86 Kod Shoshane Felman, jedne od najpredanijih čitateljica Lacana i njegovog povratka k Freudu, pronalazimo dubinsku analizu Lacanova kopernikanskog »lingvističkog obrata«. (Felman, 1987, str. 53 i dalje) O Koperniku, Darwinu, Freudu »i mnogim drugima« vidi Žižek (2005, str. 11).

prazno simboličko mjesto u čistom *spatiumu* i korelativno je položaju onoga tko govori. Kako ističe i Benveniste, mjesto iskazivanja, kao mjesto onoga *tko govori*, nikad se ne podudara s onim *što govori*. S mjestom iskazivanja povezan je status »lingvističkih individua« koje nastaju u samom činu iskazivanja. (Benveniste, 1974, str. 83)

Upravo je u tim okvirima Lacan osmislio koncept istine kao glavnog fokusa psihoanalitičkog promišljanja i povezo ga s Freudovim temeljnim rascjepom, koji je uveo u vrijeme *Tumačenja snova* na osnovi razlikovanja između svjesnog i nesvjesnog, a u kasnijim *Metapsihološkim spisima* između *ega* i *ida*. Kada govorimo o psihoanalitičkom promišljanju, liječenju ili terapiji, moramo dodati i definiciju psihoanalize kao *talking cure* koju je uvela Breuerova pacijentica Anna O., a povezana je s drugim korakom Lacanova povratka Freudu.⁸⁷

Za Lacana, koncept istine u analizi je *istina čina iskazivanja*, otvaranja usta i istisnuti glas u freudovskom psihoanalitičkom *liječenju govora*. To nije istina o objektu, pojmu ili stvari, već je »istina koja govori«. Ego koji kaže »ego« može govoriti i izražavati se, ali sam čin iskazivanja ne osigurava mu postojanje. Kao golo mjesto iskazivanja, istina koja govori je onkraj, možda poledinska strana Descartesa i njegovog *cogita*, koja samim iskazivanjem osigurava egzistenciju.⁸⁸

U svom spisu »Frojdovska stvar ili smisao/smjer povratka Freudu« Lacan je njegovu lingvističku gestu nastavio uvođenjem nove psihoanalitičke formule koja glasi: *Moi, la vérité, je parle* ili *Ego, istina, govorim*. (Lacan, 1989, str. 138) Glavna karakteristika Lacanove

87 Kao Lacanovo prvo otkriće možemo navesti njegov »stadij zrcala« u kojem se posvetio konstituciji djetetova *ega* u vlastitoj slici u zrcalu (Bahovec, 2015, str. 59), a »drugi korak« se odnosi na ulazak u govor u spisu »Instanca slova u nesvjesnom ili um prema Freudu« (Lacan, 1989, str. 161)

88 Lacan se u »lingvističkom obratu« približio Benvenisteovoj subjektivnosti u govoru, a upravo se u tome u filozofiji približio Nietzscheu. Međutim, to nije Nietzsche koji u Derridaovom čitanju piše *Ecce homo* kao svoju autobiografiju ili koji bi moderno »pisanje sebstva« postavljao uz rub kavelovske arogancije filozofa. (Cavell, 1996, str. 92) Nietzsche je okrenuo platonizam kada se sam referirao na Platona upravo u njegovom odnosu prema istini te je u referiranju na njega posegao za mjestom iskazivanja te posudio istini svoj glas. (Dolar, 2006, str. 117)

»istine koja govori« je iskazivanje kao mjesto ili položaj. Subjekt je subjekt istine koja govori. Istina koja govori ne tiče se samo »subjekta kao promatranog, već i kao promatrača«, a Lacan nam je otkriva kao *das Ding*, »stvar koja vam govori« upravo kao »stvar« koja će subjektu zauvijek biti nedostupna. (Ibid., str. 139) Lacanova »stvar« nam se obraća s mjesta iskazivanja i kao takva je upisana u proces psihoanalitičke terapije i ispunjavanja poziva analitičara, a uz pomoć Foucaulta razliku između iskaza i iskazivanja možemo postaviti na neki drugi i drugačiji put koji će možda voditi u smjeru prosvjetiteljskog izlaska iz nezrelosti i preciznijeg definiranja »nas samih« u njemu.

To nije istina koja govori, koja nam se obraća, a koja kao takva nije sva istina, čak ni cijela istina. Kao kod Freuda, simptom nešto pokazuje, istovremeno nešto prikriva, a kako je kod Lacana odnos prema objektu »nedovoljan i parcijalan«, istina koja govori također je samo polovična i samo je »napola«. (Lacan, 1989, str. 92; Balibar, 2018, str. 95) Zapela je zaglavljena na sredini svog puta. Zato je Lacan imenuje novom riječju *le mi-dire de la vérité* ili polovično iskazivanje istine, a u dvadesetom seminaru s naslovom *Encore* predstavlja je sljedećim riječima: »to je sva istina kao ono što se ne može izreći. To je ono što se ne može izreći pod uvjetom da je ne stegnemo do kraja i da je sve što činimo samo polovično govorenje.« (Lacan u Pélissier et al., 2002, str. 60) Polovično govorenje istine *mi-dire* ili *semi-dire* (Hoffman i Birman, 2018, str. 130), ne znači nekakvu igru između istine i neistine, već se tiče istine kao takve u njezinoj uključenosti u govor, iskazivanje i izricanje. Možda bismo trebali uvesti novi neologizam koji bi spojio oba Lacanova u jednu riječ te povezoao »polovično govorenje istine« s »istinom koja govori«.

Čini se da je upravo Lacanovo inzistiranje na mjestu iskazivanja kao pukom mjestu jedna od njegovih najradikalnijih intervencija, upisanih u samu srž analitičke prakse, u kojoj istina postaje poveznica triju nemogućih ili, ako se nadovežemo na »polovično izricanje« istine, napola-poziva ili polovično mogućih Freudovih poziva. Analiza nije samo naličje odgoja i – filozofskog i psihoanalitičkog

– poučavanja, nego jedan od tri nemoguća poziva (Freud, S. E. 23, str. 250) i ujedno ono što ih međusobno povezuje i iznosi na vidjelo istinu svih triju. U psihoanalitičkom poučavanju posebno mjesto pripada Freudu i rođenju psihoanalize, a u poučavanju filozofije kroz »etiku psihoanalize« to je Sokrat koji rađa filozofiju u duhu, te možemo ga smatrati začetnikom »revolucionarne pedagogije« iz koje proizlazi Lacanova kritika i njegovo vlastito poslanstvo poučavanja. (Felman, 1987, str. 71–73)

Međutim, moramo govoriti i o jednom drugom Lacanu. To će i dalje biti Lacan *Spisa*, ali ovaj put Lacanov spis o upisivanju psihoanalitičke revolucije »spolne razlike« u govor. U spisu »Instanca slova u nesvjesnom ili um prema Freudu« Lacan se dotiče, na prvi pogled uzgred, ali ipak, problema upisivanja u jezik, koji zapravo neposredno slijedi »lingvistički obrat«. Najprije uvodi pojam jezičnog znaka kao osnovne jedinice analize, a u sljedećem odlomku već smo usred Freudove središnje razlike između muškaraca i žena. (Lacan, 1989, str. 164 i 167) Lacan Saussureu takoreći podmeće Freuda, ali to »podmetanje« je mnogo plodonosnije nego da ih drži odvojenima jednog od drugoga – iako kod Saussurea i kod drugih lingvista nije moguće pronaći nešto slično. Lacan nastavlja s nadasve dalekosežnom konstatacijom da ulazak individue u govor znači naprosto i samo ulazak na jednu ili drugu stranu velike spolne podjele: bilo na mušku bilo na žensku stranu. U jeziku ne postoji treća mogućnost. Lacan odlučuje – kako bi to još i naglasio – sosirovskim ilustracijama s nacrtanim drvećem i konjima dodati novi crtež dvaju vrata toaleta, jednih za muškarce, drugih za žene, za »dame« i za »gospodu«. (Ibid.)

To je Lacanov zakon: svaki individuum, svako »malo dijete«, čim uđe u govor, a time i u dimenziju simboličkog, mora izabrati jednu ili drugu stranu velikog rascjepa. (Lacan, 1989, str. 167) U jeziku smo muškarci ili žene, *maskulinum* ili *femininum*, bez obzira na biološko podrijetlo. Moramo odabrati, a taj je izbor prisilan. Simboličko i biološko nigdje se ne poklapaju, njihov je odnos posve arbitraran i, rečeno Lacanu bliskim Benvenisteovim izrazom, kontingentan. U jeziku je

sve arbitrarno, razlike su kontingentne, ali razlika između muškaraca i žena od toga je izuzeta i pripada mjestu iznimke koja krši samo osnovno pravilo. Sve se događa kao da izuzev razlika i diferencijalnosti kao osnovnog jezičnog principa postoji još neka posebna »razlika« koja je zakonom propisana razlika i koja seže u samo srce čovjeka, gdje kao poseban slučaj utjelovljuje pravilo »zakon je zakon«. Za Lacana je to spol, odnosno spolna razlika kao psihoanalitička i lingvistička kategorija.

Upravo ova Freudova temeljna spoznaja, ova njegova polazišna epistemološka maksima, jest i ostaje uglavnom zanemarena. Put na kojemu inzistiraju Lacanovi nastavljači orijentiran je u drugom smjeru, daleko od spolne razlike koju je sam Lacan stavio pod lupu, a ujedno i od seksualnosti kao »ključa« za razrješenje histerije. Posredno to može značiti i nastavak u suprotnom smjeru od širenja »kulturnog« spolnog morala i neurotičnih simptoma u modernoj nervozici koja ima važno mjesto između Scile i Haribde u seksualnom prosvjetčivanju djece i u frojdovskoj antipedagoškoj orijentaciji. (Freud, S. E. 9, str. 139; Millot, 1979, str. 14.)

Žižek u Lacanovom povratku k Freudu i »politički nekorektnoj seksualnosti« ponovno ističe njegovo inzistiranje na spolnoj razlici i ponovno pokazuje kako je Lacan inzistirao na središnjoj ulozi spolne razlike u psihoanalizi, te je naglasio crtežima dvaju odvojenih toaletnih vrata za dame i za gospodu. (Žižek, 2018, str. 97)⁸⁹ To je mjesto na kojem je Lacan u slavnim tekstovima nastavio s pripovijedanjem priče o dječaku i djevojčici, bratu i sestri, koji sjede u vlaku. Na postaji vide natpise na dvojim vratima toaleta. »Gledaj«, kaže prvi, »na Damama smo!« »Glupane«, uzvraća sestra, »zar ne vidiš da smo na Gospodama?« (Lacan, 1989, str. 167) Iz ovoga slijedi zaključak kojim brzinski podvlači crtu ispod svoje rasprave:

89 Žižek ističe značaj sukoba s normativnom heteroseksualnošću i upozorava na »čorsokake 'transgendera'« koji bi trebao voditi do oslobođenja, ali ima drugačije učinke; ako spolnu razliku svedemo na *gender*, ona postaje – barem u principu – kompatibilna s mehanizmima njezine potpune ontologizacije. (Zupančič, nav. po Žižek, 2018, str. 104)

Budući da će ovaj označitelj donijeti Raskol, koji je dosad bio samo životinjski, zapisan u zaboravu magle prirode, do vrhunaca ideološkog rata koji neće poštediti obitelji i zanovijetat će bogovima. Gospoda i dame bit će od sada ovom djetetu dvije domovine kojima će se njihovoj duši približavati lepetanjem krila u suprotnim smjerovima, a kako su oni domovini u stvarnosti isti, tim će im biti toliko teže sklopiti mir jer nijedan neće htjeti ustupiti prvenstvo prvi, a da ne potkopa slavu drugoga. Zaustavimo se ovdje. (Lacan, 1989, str. 148)

Povezivanje spolne razlike s razlikom u jeziku i simboličkom čini se kao krajnje lucidnom Lacanovom invencijom koja se ne može naći ni kod Saussurea ni drugdje. Njegov problem nije spol kao nešto jeziku izvanjsko i svedivo na problem upotrebe jezika. Njegovo inzistiranje na spolnoj razlici kao sosiropskoj razlici i prvotnoj činjenici jezika kao takvog čini se kao nešto epistemološki jedinstveno. Čini se da u takvom obliku nije moguće pronaći nešto slično kod najvećih mislioca, kao što su u lingvistici Émile Benveniste i u filozofiji prema njegovim stopama Étienne Balibar.⁹⁰

Za Lacana, spolna razlika je zakon koji je pojedincima propisan. Već je za Saussurea jezik blago koje društvo smješta u nas; »nijedno društvo zapravo ne poznaje jezik i nijedno ga nije razumjelo drugačije nego kao proizvod koji je naslijeđen od prethodnih generacija i koji se mora uzeti takav kakav jest«, naglašava on u svojem *Tečaju opće lingvistike*.⁹¹ (Saussure, 2011, str. 71) Lacan, ako preciziramo

90 Bruno Karsenti je proširio lingvistički obrat na analizu židovskih strategija iskazivanja u suvremenoj Francuskoj. (Karsenti, 2017)

91 »Ako želimo jasno vidjeti da jezik nije slobodan, a dakako da ne zadovoljava stvari, da je proizvod društvenih sila; moramo se sjetiti da je jezik sveudilj ostavština prošlog razdoblja i dodati da te društvene sile djeluju pod utjecajem vremena. Jezik nije ustaljen samo zato što je pričvršćen na težinu kolektiva već i zato što je smješten u vrijeme. Te su činjenice neodvojive. Solidarnost s prošlošću u svakom trenutku zaustavlja slobodu izbora. [...] Budući da je znak arbitraran, jedini mu je zakon predaja, a zato što se utemeljuje na predaji može biti arbitraran.« (Saussure, 2011, str. 74)

njegov postupak, nastavlja u dva koraka. Najprije izokreće njegovu strukturu znaka naglavačke zamjenjujući mjesta označenog i označitelja, a zatim – još dalekosežnije – uvodi mušku i žensku poziciju kao »sveudilj već« upisanu u samu strukturu jezik kao takvog. Za Lacana je spolna razlika zakon i tiče se samog jezika, njegove osnovne strukture i temeljne zakonitosti, ali ne govora kao njegove stalne i individualne realizacije, od čega Saussure jasno razgraničava jezik kao sustav znakova, koji je za njega bio jedini pravi predmet znanstvenog istraživanja.

Nema subjekta ni identiteta, nema ničega »onkraj identiteta«, bez muškaraca i žena kao temeljnih kategorija psihoanalitičke i lingvističke analize. Međutim, čak i u Benvenisteovom minuciozno razrađenom »formalnom aparatu iskazivanja«, u kojem uz osobne zamjenice uvodi i druge indikatore prostora i vremena, pokazne zamjenice i modalitete prošlosti, sadašnjosti i budućnosti (Benveniste, 1974, str. 82–83), čini se da nema prostora za spolnu razliku kao sastavni dio »subjektivnosti u govoru«, ⁹² kamo bi s Freudom i nakon Freuda kojeg u drugom kontekstu istražuje sam Benveniste, zasigurno pripadala. Zbog toga je Lacanov naglasak još toliko važniji.

Povratak k antici: Foucaultov neustrašiv govor ili *parrhesia*

Sve to, međutim, nije moglo ostaviti ravnodušnim Foucaulta koji je, uz raznolike »povijesti« i »rođenja«, napisao niz rasprava o govoru, a u kasnijim istraživanjima zanimale su ga i nove lingvističke teme. Nakon *Volje za znanjem* kao prve knjige povijesti seksualnosti u modernom dobu nastavio je s istraživanjem antike, te se u tom okviru u sljedeće dvije godine bavio analizom jezika na osnovi antičkog

92 Kao zanimljivost možemo navesti da je kod Benvenistea moguće istraživati problem broja kao lingvističke kategorije kojim se povodom obljetnice *Problema opće lingvistike* bavila Mariarosaria Zinzi. (2019, str. 89) Više o raznovrsnim aspektima Benvenisteove lingvistike i njezinoj aktualnosti vidi Dessons (2006).

poimanja neustrašivog govora ili *parrhesie*. Na taj je način mogao nastaviti svoje istraživanje modernog poimanja kritike koja proizlazi iz radikalnog preokreta oko pitanja *Što je prosvjetiteljstvo?*, te »povratak antici« postaviti uz bok problematici kritike i prosvjetiteljstva, koja je za Foucaulta bila aktualna zapravo cijeli život. (Balibar, 2018, str. 87)

Za prakticiranje neustrašivog govora, koji nije moguće istražiti u odnosu prema iskazu i njezinoj istinitosti ili neistinitosti, karakteristične su iskrenost, opasnost, odgovornost i kritika. (Foucault, 2016, str. 79–83; 2001, str. 4–10) *Parreshiast* kaže što misli da je istinito, bez obzira na okolnosti. Govoriti istinu je dužnost koja donosi opasnost jer je istina govornika namijenjena osobama višeg statusa i onima koji su na strani guvermentaliteta i vladanja. Filozof mora govoriti istinu svom vladaru, iako ga to može dovesti u veliku opasnost: »Kada se filozof obraća vladaru, tiraninu«, piše Foucault, »i daje mu do znanja da je njegova tiranija uznemirujuća i neugodna jer je nepojiva s pravednošću, onda filozof govori istinu, vjeruje da govori istinu, a osim toga *riskira* (jer bi se tiranin mogao naljutiti, kazniti ga, protjerati ili ubiti). Upravo se u ovakvoj situaciji kod Dioniza u Sirakuzi našao Platon.« (Ibid., str. 82; 16) Tako smo došli do točke gdje se Foucaultova »politika« pod navodnicima povezuje s politikom bez njih i u okviru same filozofije i njezine povijesti.

Međutim, *parrhesia* nije ograničena na poziv i »pozvanost« filozofa kao savjetnika vladara. Osim značaja za život u zajednici i za demokratski sustav, u prvom planu je osoban odnos »oči u oči« i davanje autobiografskog prikaza vlastitog života koji ne smijemo čitati kroz optiku kršćanske kulture priznanja. (Foucault, 2016, str. 82; 2001, str. 16) *Parrhesia* se, naprotiv, tiče samog antičkog svijeta i samog načina filozofskog života u njemu, koji se usredotočuje na etiku skrbi za sebe i za druge. U ovom svijetu, u kojem se na filozofiji »radi« između prijatelja (Deleuze i Guattari, 1999, str. 8), nalazi se i prijatelj dužan svom prijatelju reći što misli da je istina, unatoč tome da bi mogao izgubiti njegovo prijateljstvo zbog svoje iskrenosti. Kako nastavlja Foucault: »Dakako, ne riskirate uvijek svoj život. Kada, na

primjer, vidite prijatelja kako čini nešto loše i riskirate da navučete njegov bijes ako mu to kažete, djelujete kao *parrhesiastes*.« (Foucault, 2016, str. 82; 2001, str. 16)⁹³ Možda je teren *parrhesie* najkarakterističniju za filozofiju, a u Foucaultovim predavanjima na Sveučilištu Berkeley postaje odgoj i obrazovanje. To je privilegirano mjesto koje u filozofiji zauzima sokratska *parrhesia* kao »oblik igre između *logosa*, istine i *biosa* (života) u području osobnog odnosa između dva ljudska bića, učitelja i učenika«. (Ibid., str. 84; 19)⁹⁴

Istovremeno je *parrhesia* dužnost u određenom odnosu prema vlastitom životu i »s kritikom (sebe i drugih) u određenom odnosu prema sebi i drugim ljudima«. (Foucault, 2016, str. 84; 2001, str. 19) *Parrhesia* nije povezana ni s kakvom tajnom ili enigmom koju Foucaultova analiza »govora o seksu« sugerira, već naprotiv, temelji se na glavnom obilježju iskrenosti i karakterističnoj transparentnosti, te je definirana kao problem izbora:

parrhesia je verbalna aktivnost gdje govornik izražava osoban odnos prema istini i riskira život jer govorenje istine shvaća kao dužnost da druge ljude učini boljima ili da im (ili sebi) pomogne. Govornik se ponaša slobodno, birajući iskrenost umjesto uvjeravanja, istinu umjesto laži ili tišine, prijatnu smrcu umjesto života i sigurnosti, kritiku umjesto laskanja i moralnu dužnost umjesto sebičnosti ili moralne apatije. Dakle, to je općenito pozitivno značenje riječi parrhesia u većini grčkih tekstova gdje se pojavljuje tijekom petog stoljeća pr. n. e. i petog stoljeća n. e. (Foucault, 2016, str. 86; 2001, str. 20)

93 »Kritizirati prijatelja ili vladara je čin *parrhesie* ako je dužnost pomagati prijatelju koji ne zna da čini pogrešno, odnosno ako je naša dužnost prema tome da kralju pomožemo postati bolji vladar. *Parrhesia* je, dakle, vezana sa slobodom i dužnošću.« (Foucault, 2016, str. 83; 2001, str. 19) Više o razvoju Foucaultova istraživanja *parrhesie* vidi Gros (2002, str. 155–165).

94 Tako je moguće preko slobodnog govora zbližiti poziv odgoja i vladanja koji su za Freuda istog reda kao psihoanalitička terapija, ali Foucault nije htio ili nije bio u stanju poći tim putem.

Što se tiče filozofije u njezinom »lingvističkom obratu«, slobodan govor uspostavlja specifičan odnos između govornika i izrečenog. *Parrhesiastova* istina nije istina *adequatio rei et intellectus* ili adekvacija vanjskog svijeta i mišljenja, već je njegovo »unutarnje« uvjerenje da je istinito ono što govori, te uključuje obligaciju da se govori istina u svoj svojoj iskrenosti. Foucaultovo prosvjetiteljstvo, njegovu antičku i posebno mjesto neustrašivog govora u njoj moramo shvatiti u osnovnoj orijentaciji prosvjetiteljstva kao jedne od crvenih niti Foucaultovih cjeloživotnih nastojanja, koja ističe jedinstvo njegova rada i utemeljuje upisivanje subjektivnosti u govor.

Kako ističe Balibar, Foucault je u posljednje dvije godine počeo govoriti o etimološkom značenju *parrhesia* kao »sve reći« i povezivati s »beketovskim 'imperativom da se treba reći'« i »lakanovskim 'polovičnim izricanjem'«. (Balibar, 2018, str. 95) Neustrašivi govor znači da treba govoriti istinu koja je *istina govornika* i njegova mjesta iskazivanja, pri čemu možemo slijediti lingvističke transformacije u filozofiji najdublje upravo u istraživanju posljednjih godina Foucaultova života. Upravo je tada u okviru njegova povratka k antici u prvi plan postavljen i sam govor kao takav, posebice s aspekta odnosa između govornika i istine koju on iskazuje i izriče, a koju možemo definirati kao svojevrsnu »istinu govora« samog govornika. Dakako, moramo razumjeti i ovu »lingvističku transformaciju« kasnog Foucaulta na pozadini njegove dugotrajne skrbi oko pitanja prosvjetiteljstva, te u tom kontekstu razumjeti *parrhesiu* i »ekscentričnu središnjost« njezinog mjesta u Foucaultovom radu. (Ibid., str. 85)

Teško je suzdržati se od žaljenja što Foucault nije imao vremena suočiti svoju koncepciju *parrhesie* s pitanjima o prosvjetiteljstvu, kritici i revoluciji, te njihovim značenjem za modernu filozofiju. Nije stigao do kraja ni sa svojom definicijom moći kao prisile na govorenje istine, što je u *Povijesti seksualnosti* značilo istinu o samome sebi i svojem unutarnjem životu u obliku priznanja, kojim se kršćanskom svećeniku treba pokoriti kao vodiču svojih

ovaca.⁹⁵ Foucault ju je razmatrao kao pastoralnu moć koja se temelji na zahtjevu da treba priznati baš sve, što uključuje »psihonanalitičku moć« u analitičkom liječenju. Govoriti istinu pastoralnoj moći u krajnjoj konzekvenci uvijek znači priznati istinu o seksualnosti i o »vlastitom seksu«. Za Foucaulta je glavna karakteristika psihijatrijske pastoralne moći i modernih društava upravo to da »su se zavjetovala da će nastaviti govoriti o njemu [seksu], tako da su mu dala značenje *prave* tajne«. (Foucault, 1976, str. 49; 1978, str. 35)

U svojim istraživanjima niza rasprava, koje se tiču povijesnih odnosa moći i govora o seksu, Foucault se bavio problemom *talking* iz frejdovskog *talking cure* na dva načina. Prva poveznica, o kojoj smo govorili u trećem poglavlju, bila je povezana s »represivnom hipotezom« i njezinim odbacivanjem, u kojoj je pokazao da seksualnost u povijesti naše civilizacije nije bila potiskivana, već je bila, naprotiv, »predmet govora« i proizvodnje, koju je u 19. stoljeću rodila *scientia sexualis*. Druga poveznica s *talking* je sama ispovijed kojoj je glavna meta bila seksualnost, koja je već kod Foucaulta bila povezana s ludilom. Reći istinu o samome sebi je prisila koja pretpostavlja znanje o samome sebi i nastupa kao problem u odnosu prema vlastitom ludilu.⁹⁶ Ono nema samo povijesnu pozadinu iz *Povijesti ludila* i nije samo posljedica isključenosti iz mišljenja i filozofije, već se tiče samog subjekta i ima »povijesnu strukturu naše seksualne subjektivnosti«.

95 Izuzev značaja *parrhesie* za antiku, upozoravaju na njezin značaj za kršćanstvo koji je manje istražen. (Meunier, 2021, str. 159), i na razliku između starog i modernog kršćanstva; u modernom kontekstu govor o seksualnosti povezan je s »izvanjskošću priznanja«, a govoriti o seksualnosti prije svega znači govoriti o sebi: »moja seksualnost, to sam ja«. (Zachhuber, 2021, str. 62) Upozoriti treba da između fukoovskog priznanja, ispovijedi i *parrhesie* kao »dužnosti prema istini« postoji značajna pojmovna razlika koju treba detaljnije istražiti. (Büttgen, 2021, str. 106–107)

96 Novo izdanje Foucaultovih kasnijih predavanja o seksualnosti pokazuje da je bio inspiriran i Freudovim istraživanjem histerija i neuroza. (Foucault, 2018b, str. 97 i 157) U prvom planu već se nalaze frejdovske teme perverzija i dječje seksualnosti, čemu Foucault pripisuje starije porijeklo. (Foucault, 2018b, str. 79 i 223)

(Foucault, 2017, str. 160) Kao što je Foucault istaknuo u poznatom predavanju u Torontu, glavni problem njegovog istraživanja povijesti institucija, kao što su to psihijatrijske bolnice i zatvori, bio je upravo problem »povijesti naše subjektivnosti«. (Ibid., str. 159) Međutim, uz pomoć koncepta slobodnog govora Foucault je došao do priznanja sasvim druge vrste, što ga je navelo upravo na povratak u antiku.⁹⁷

Parrhesia, kao što je predstavljena u djelu kasnog Foucaulta, uključuje, osim stranputice kroz »povratak subjekta«, drugačije poimanje istine, koja je nešto drugo od istine seksualnosti i »priznanja tijela«. *Parrhesia* je vezana s istinom, ali ne s istinom kao izjavom, ne kao s ispoviješću ili priznanjem vlastite seksualnosti, a također ne ni kao priznavanjem vlastitog ludila i zločina, što, osim spolnosti, sve pomnije istražuje Judith Butler.⁹⁸ Foucaultova *parrhesia* u prvi plan postavlja istinu, kakvom je doživljava sam govornik, upravo kao govornik u prvom licu, izrecivu osobnom zamjenicom i povezanu s pitanjem kritike i etičke odgovornosti. Upravo je to povezuje s prosvjetiteljskim izlaskom iz nezrelosti i pokušajem da se, osim poetičkog etosa, povezanog s primjerom Baudelairea, »koji pokušava izumiti samoga sebe«, dokopamo filozofskog i političkog stava ili etosa koji »pokušava neprekinuto izumiti 'nas', koji mu pripadamo«. (Le Blanc, 2011, str. 65)

Što se tiče Freudova tri nemoguća poziva, ostaje otvoreno i pitanje kako se istina neustrašivog govora tiče istine psihoanalitičke terapije, kako istina može imati ljekovite učinke i kako može pridonijeti tome da se pacijent ili pacijentica oslobodi svoje patnje. Dakako, bili bismo sretni i pozitivnim ishodom Foucaultove *parrhesie* i na području odgoja. Možda bismo slijedeći put učenja filozofije, kakvim je krenuo Sokrat u antici, a u modernom dobu »Nietzscheov Sokrat«

97 U istraživanju povijesti od 16. stoljeća do danas »brzo sam se uvjerio«, piše Foucault, »da se moram vratiti u kasnu antiku«. (Foucault, 2017, str. 160)

98 Više o povezanosti ispovijesti i priznanja vidi Büttgen (2021, str. 85 i 105), o priznanju vlastitog ludila kao prizoru adresiranja u kojem se konstituira subjekt vidi Butler (2017, str. 226–229).

i sam Nietzsche, mogli izbjeći brojne zamke vladanja, kao i pogrešne alternative između moći i dominacije te eksploatacije (Kaufman, 1974, str. 391; Renault, 2015, str. 19), koji umjesto etičke skrbi za sebe i stava modernosti znače upravo suprotno: podređivanje i guvermentalitet nad drugima, ugrađene u složeni odnos prema samome sebi i skrbi za sebe, ali sve to prije svega u negativnom značenju riječi »odgajati«, *Erziehen*, kada se približava *Herrschen* i time vladanju, dominaciji i podređivanju.

Istraživanje mjesta iskazivanja povezuje Foucaulta i Lacana na možda njihovom u najvećoj mjeri vlastitom terenu sukoba s »ego-logijom« i psihologizmom, iako je teorija iskazivanja na prvi pogled u suprotnosti s Foucaultovim »brisanjem lica«, odbacivanjem subjektivacije kao podređivanja i suprotstavljanjem identitetnim politikama.⁹⁹ Čini se da je Foucaultovo mjesto iskazivanja dvosmisleno. Čak ako bi Foucault inzistirao na pozicijama, s kojima je u *Misli o izvanjskosti*, posvećenoj Blanchotu,¹⁰⁰ istovremeno s otklanjanjem elementa otklonio i subjekt koji govori (Hoffmann i Birman, 2018, str. 103), mogli bismo nastavljati na terenu novih uporaba analize iskazivanja u suprotnosti s iskazom kao sadržajem izrečenog, što je Balibar postavio u prvi plan filozofskih istraživanja »modernosti«.

Pa ipak, Foucault nije imao dovoljno vremena da ispuni svoju »dužnost« specifičnog intelektualca svoga vremena, o čemu je govorio u zajedničkom intervjuu s Deleuzeom. (Foucault, 1994/2, str. 308) Također, nije nastavio arheologiju psihoanalize, koju je postavio u

99 Psihoanalitičari naglašavaju da je psihoanaliza kod Foucaulta posredno »prisutna gotovo posvuda«. (Hoffman i Birman, 2018, str. 17) Izuzev odnosa između Foucaulta i Lacana na području povijesti seksualnosti valjalo bi istražiti i polemiku s Deleuzeom, te kompleksnost njihovog odnosa »simetričnog nerazumijevanja«. (Klepec, 2009, str. 48)

100 Maurice Blanchot, koji je imao značajnu ulogu u Foucaultovom životu, posvetio mu je spis *Michel Foucault, kako ga zamišljam* (Blanchot, 1986 i 2002), u kojem je istaknuo njegovo »teško ali i privilegirano mjesto, zato što se ne prepoznaje kao sociolog, povjesničar, strukturalist, mislioc ili metafizičar«. (Blanchot, 2002, str. 138)

Volji za znanjem, kao prvoj knjizi velike povijesti seksualnosti. (Foucault, 1976, str. 172; 1978, str. 130)¹⁰¹ Njegove dileme, problemi, kao i dvosmislenost samog »imenovanja seksa njegovim imenom«, što se otklanja novim pojavnim oblicima pastoralne moći, otvaraju mogućnost »otvoreno govoriti« o seksualnosti u odnosu prema samome sebi i prema drugima, ali i to ostaje nerealizirani projekt za buduća povijesna, arheološka i genealoška istraživanja, a istovremeno filozofska i psihoanalitička istraživanja.

Foucaultov život završio je prije nego što je svoju *parrhesiju* mogao povezati s istinom o seksualnosti ili u odnosu prema njoj kao nekoj instanci koja bi bila povezana ili odvojena od Lacanova »polovičnog govorenja istine«, na što upozorava Balibar, ili na njegovu »istinu koja govori«, što – ni jedna ni druga – nisu bile postavljene u odnosu prema Freudovoj problematici spolne razlike, te od muškarca različite žene, a u Lacanovom povratku Freudu upisivanje spolne razlike u govor, na što je upozorio ozloglašenom usporedbom s vratima toaleta i »seksualnim antagonizmom«, što ni Žižeka nije moglo ostaviti ravnodušnim. (Žižek, 2018, str. 119)

Međutim, Lacan se na ovome zaustavio (Lacan, 1989, str. 168), kao što su se zaustavili i drugi. Ostaje otvoreno pitanje zašto ni psihoanalitičari, ni lingvisti, ni filozofi ne nastavljaju tamo gdje se Lacan zaustavio u svom lingvističkom obratu. Među onima koji se spolnom razlikom nisu mnogo bavili bio je i Foucault, o čemu smo govorili u trećem poglavlju. Unatoč tome, sa aspekta »ženskog pitanja« možemo osvijetliti neke značajne aspekte Foucaultove misaone orijentacije, kao i njegove slijepe točke, kojima ćemo se posvetiti u zaključnom poglavlju.

101 U istraživanje arheologije psihoanalize pripadala bi i razlika između grčke riječi *paideia* ili odgoj, povezanu s grčkom homoseksualnošću (Dover, 1987, str. 84; Kodelja, 1995, str. 167), i homoseksualnošću u povijesti seksualnosti koja je povezana s identitetnom politikom; kao što naglašava Paul Veyne, grčka homoseksualnost ne temelji se »na normalnosti reprodukcije, već na aktivnosti u suprotnosti s pasivnošću«. (Veyne, 1997b, str. 167)

ZAKLJUČAK: PARADIGMA DRUGOGA

Foucault se cijelog života bavio istraživanjem moći i traženjem mogućnosti za otpor kroz nove i inovativne načine i strategije. Upravo se zbog toga čini nadasve neobično da svoje istraživanje »analitike moći« nikada nije ozbiljno i dubinski proširio na pitanje zašto su žene podložnije mehanizmima moći od muškaraca i zašto u svoje opsežne analize podređivanja nije uključio i isključivanje žena, iako je isključenost bila jedna od središnjih kategorija njegovih problematizacija. (Leclercq, 2004, str. 47) Također, nije ni postavio pitanje radi li se samo o kvantitativnoj varijaciji i razlici između »više« ili »manje« moći ili bismo trebali poći na put potrage posebnih odnosa moći, koji se tiču žena u njihovoj drugačijoj smještenosti u povijest i govor, te specifičnih oblika podređenosti, koji su karakteristični u velikoj mjeri ili samo za njih.

Unatoč tome, Foucaultovi pojmovi korisni su i već su bili korišteni u istraživanju žena, spola i spolnih razlika. Iza nas je nekoliko desetljeća feminističke kritike Foucaulta i povezivanja »Foucaulta i feminizma«, koja se bave raznim razdobljima njegova rada i njegovim različitim problematizacijama moći. (Diamond i Quinby, 1988; Zaviršek, 1992; Hekman et al., 1996; Bartky, 2006; Butler, 2007, 2009 i 2017) Sve su redom u prvi plan postavile asimetriju između muškaraca i žena, što se dotiče investicije moći i s tim povezane konstitucije subjektivnosti na osnovi podređivanja i kontinuirane muške dominacije. (Bourdieu, 1998)

Zaključak o »paradigmi drugoga« fokusira se na pitanje što Foucault znači za istraživanje »ženskog pitanja«, koje kod njega ostaje zanemareno i traži nastavak.

Discipliniranje tijela i žena

Pitanje koje si Foucault ne postavlja, ali koje bi njegova genealogija trebala postaviti na samom polazištu, jest pitanje *Koje tijelo?* Kao što Foucault nije istraživao moć općenito, već je pred nama razotkrio cijeli niz njezinih raznovrsnih mehanizama i načina djelovanja, pod lupu moramo staviti tijelo u njegovim – barem najznačajnijim – »varijacijama«. Tijelo žene, iako definirano kao društveno konstituirano, nije samo drugačije, već i drugo ili sekundarno tijelo koje je Simone de Beauvoir u *Drugom spolu* detaljno prikazala i povijesno smjestila. (Beauvoir, 2010) Patrijarhalna moć je moć koja proizlazi iz podređenosti drugoga spola i ne može se odvojiti od razlike između muškaraca i žena.

U istraživanju Foucaulta i feminizma posebno mjesto zauzima utjecajna studija o patrijarhalnoj moći Sandre L. Bartky (1990, str. 63). U svom produbljivanju Foucaultove analize disciplinarne i panoptičke moći u *Nadzoru i kazni* i drugih odnosa moći u njegovom kasnijem radu, umjesto »tijela općenito« postavila je »žensko tijelo« i svoju intervenciju postavila kao suočavanje s modernizacijom patrijarhalne moći. Time je proširila popis različitih oblika načina vladanja, a istovremeno je u prvi plan postavila aspekt modernizacije, koji se može osvijetliti uz pomoć Foucaultove nadgradnje povijesti genealogijom, koja je usmjerena u tijelo i čak tjelesno povijesnih događaja. (Foucault, 1994/2, str. 142; 2000b, str. 375)

Kao što se Foucault pitao *Kako djeluje moć?* i s ovim pitanjem nadomjestio pitanje *Što je moć?*, moramo pokušati istražiti i mnoge načine kako je žensko tijelo u većoj mjeri podvrgnuto moći i podređivanju, a istovremeno obvezano i prepušteno kvalitativno drugačijoj patrijarhalnoj moći. Njezin prototip je kompleks »moda-ljepota« u

suvremenoj Americi, što Bartky istražuje u detalje; predstavlja nam disciplinske tehnologije koje proizvode specifično ženske oblike utjelovljenja, od prehrane, fitnesa, stručnih rasprava i vježbi o tome kako treba hodati, govoriti, oblačiti se, uređivati kosu, kako brinuti za kožu i šminkanje – ako si žena. Sve te tehnologije hvataju se za individue ženskoga spola na način, kako su povezane s Foucaultovom disciplinskom moći, koji se prelama kroz moć normi i normativne ženske identitete, utemeljene u spolnoj privlačnosti. Iako se i oni povijesno mijenjaju, u većoj su mjeri obvezujući za jedan – za drugi, ženski spol. (Bartky, 1990, str. 78)

Moć djeluje tako da žene takoreći lijepi na paradigmatске slike ženstvenosti, što se može objasniti vizualnim prikazom panoptičke moći i s njom povezane individualizacije i subjektivacije: »U suvremenoj patrijarhalnoj kulturi panoptički muški poznavatelj prebiva u svijesti svake žene; neprestano su izložene njegovom pogledu i sudu. Žena živi svoje tijelo onako kako ga vidi drugi, anonimni patrijarhalni Drugi.« (Bartky, 1990, str. 72) Norme i normativne slike ženstvenosti djeluju kao fukoovski »sustav suptilnih prisila« koje evociraju svjesno i neprestano stanje vidljivosti. Međutim, izvor tog nadzora nisu muškarc, kao što bi bilo moguće zaključiti iz osnovne definicije patrijarhata i patrijarhalnosti, već je izvor nadzora samoga sebe moć koja je posvuda i nije nigdje, a onaj tko disciplinira nije nikakva konkretna osoba; »u središnjem tornju vide sve, bez da ih ikad gledaju«, zaključuje o tome sam Foucault (1975, str. 207; 1995, str. 202). To je bezlična kategorija »ljudi«, slučajnih poznanstava, koji se neprestano obraćaju ženi i uvjeravaju je da se podvrgne tehnologijama moći: »Ljudi uvijek govore da imam lijepo lice, a kad bih smršavila, bila bih uistinu lijepa.« (Bartky, 1990, str. 79) Disciplinska i normativna moć povezana je s drugima u novi snop odnosa moći koji proizvode krotko tijelo žene i njezin individualni ženski identitet, koji postaje središnjim za konstituciju subjekta u slučaju »subjektivacije« podređene žene.

Sandra L. Bartky posebno ističe značaj anonimnosti kao osnovne karakteristike Foucaultove moći. Međutim, ovdje nije u pitanju

anonimnost, kao što je poznajemo iz njegovih borbi s moralom policijske države ili rasprava o autorstvu, kao ni »anonimnost« zloglasnih života koji su bili prokockani i koje su u medicinske i sudske dosjee zapisivali službeni pisari. Anonimnost je ona središnja problematika koju treba problematizirati upravo kao takvu, a tiče se samog pojma moći, njezinog djelovanja i načina podjarmljivanja. Kod ranog ili »arheološkog« Foucaulta, to su »anonimne mreže znanja« koje se stvaraju i sistematiziraju prema specifičnim konstrukcijskim pravilima i raspoređuju po »prostoru poretka«. (Gros, 1996, str. 38) Kod genealoškog Foucaulta, to je anonimna moć koja nije ni u čijim rukama i nije povezana ni s jednom vidljivom i oipljivom instancom vladanja, već je raspršena i teško smjestiva. To je moć koja djeluje tiho i ne može se odrediti ni podrijetlom ni nositeljem, a koju Bartky definira uz pomoć uvođenja instance *anonimnog Drugog*. (Bartky, 1990, str. 78) Što je moć u većoj mjeri anonimna, što je Drugi u većoj mjeri anoniman, tim će se biti teže s njim suočiti.

»Upotrebna kategorija povijesnog istraživanja«

Foucaultova povijest i genealogija, koje se usredotočavaju na taktike isključivanja i na anonimno djelovanje moći, svakako bi mogle uključivati i povijest žena. Nije značajno samo tko je bio utišan i tko može govoriti već i s kojeg je mjesta uopće moguće govoriti. Kao što nije moguće sve *vidjeti* odasvud, tako nije moguće sve *izreći* odasvud. Odgovor na Foucaultovo pitanje *Zašto je značajno tko govori?*, koje je posuđeno od Becketta, dvosmislen je.¹⁰² Značajno je ako si zatvoren u psihijatrijskoj bolnici i osuđen na »tišinu ludila«

102 Kao što naglašava Roberto Esposito, Foucault već u *Arheologiji znanja* istražuje iskaz bez reference na *cogito*, ali ne isključuje »mjesto za subjekt«, koje je uvijek prazno i njime može »govoriti bilo tko [*n'importe qui parle*], ali kada to čini, nije rečeno niotkuda [...]«, s čime je povezano Foucaultovo istraživanje »misli izvanjskosti«. (Esposito, 2012, str. 135) Kod Althussera je problematika mjesta povezana s pozicioniranim znanjem: moramo se postaviti na određeno mjesto da možemo vidjeti »cjelinu« i prepoznati konflikt. (Althusser, 2008, str. 49)

koju istražuje sam Foucault. Također, značajno je ako si kao žena izbrisana, nestala, zanemarena ili »sakrivena od povijesti«; slijepe točke također su važne, kao i tišine u živom govoru. (Burke, 2020b, str. 214) Ako drugi govore u tvoje ime i umjesto tebe, i to kroz duga stoljeća povijesti žena, slijepih točaka i tišina u njoj, onda je izuzetno značajno to vidjeti.

Pitanje o tome tko bi mogao progovoriti s mjesta utišanog ludila ustrajno je i u *Povijesti ludila*, a unatoč zainteresiranom istraživanju pitanja o prosvjetiteljstvu, kritici i revoluciji, ostaje nejasno tko može na sebe preuzeti naš simbolički mandat izlaska iz nezrelosti i prije svega – *S kojeg mjesta iskazivanja?* Gdje se moramo smjestiti da bi bio moguć podvig koji bi ludilo barem malo oslobodio njegove osude na tišinu, Althussera na odsutnost djela i žene na dugu povijest nevidljivosti? Svakako moramo razotkrivati aroganciju filozofa i prestati govoriti u ime drugih i umjesto drugih, a također moramo naći puteve i načine da dođemo do glasa i riječi. Za to moramo postaviti barem minimalne uvjete. Možda bi se žena i histeričarka trebale pojaviti već u povijesti ludila po pitanju njihove tišine i utišanosti, a ne tek u nenapisanoj četvrtoj knjizi povijesti seksualnosti, koju je Foucault izvorno planirao.

Pa ipak, problematično može biti i isticanje isključivanja i anonimnosti.¹⁰³ Pisanje o »tišinama srednjeg vijeka« može dovesti do shematskog pojednostavljivanja razdoblja koje je poslovično izvorište konzervativizma, što si u povijesti žena, unatoč važnosti pronalaženja ženskih glasova, ipak ne možemo dozvoliti.¹⁰⁴ (Klapisch-Zuber, 1996, str. 31) Ako žene govore, to još ne znači da je to nešto pozitivno i oslobađajuće. Poznati povijesni primjer su inkvizicijska priznanja

103 Kao naličje utišane histeričarke čini se govor majke zločinca Pierrea Rivièra, prve žene spomenute u Foucaultovom opusu: »Ludi ste, moj suprug, sa svim tim fantazijama [...]. Ono što branim su moja prava, a na svojoj strani imam sve žene [...]«. (Foucault, nav. po Perrot, 1997, str. 99)

104 Klapisch-Zuber naglašava da je u zbirci *Povijest žena* knjiga o srednjem vijeku u engleskom prijevodu dobila naslov *Tišine srednjega vijeka*, što su promijenili urednici. (Klapisch-Zuber, 1996, str. 30)

koja opisuje Georges Duby, u vrijeme kada su žene ne samo govorile, nego su morale govoriti, a upravo je to bio jasan znak moći, što je bilo teško podnositi. (Duby u Klapisch-Zuber, 1992, str. 483) Na mjesto jednostranog pravila ranog feminizma mogli bismo postaviti fukoovsku analitiku moći koja pokušava izvući veću ili manju mjeru opresivnosti i kritičkog stava »ne biti toliko vladan«, ne od njih, prije svega ne za takvu cijenu kakvu su, na primjer, plaćale na suđenjima vješticama. Te žene svakako nisu govorile slobodno, zaključuje Duby, već su pod pritiskom i prisilom morale »govoriti o svojim najintimnijim mislima«. (Ibid., str. 484)

Isto tako, ne možemo zamisliti povijest žena kao nekakvu dopunsku povijest u koju bismo dodavali ženska imena, već moramo uzimati u obzir feminističku kritiku »određene sljepoće koju je [Joan] Kelly istaknula kod povjesničara«. (Klapisch-Zuber, 1992, str. 6) Istodobno s proširenjem, potrebno je i novo utemeljenje u kojemu jednu od središnjih uloga možemo pripisati upravo Foucaultu i njegovom uvođenju novih objekata povijesnog istraživanja. Čini se plodonosnijim ako povijest žena utemeljujemo i na epistemološkom terenu, a ne samo kao politički problem. Razlog za utemeljivanje nije samo marginalni položaj žena koje su bile ušutkane – iako to kod Foucaulta ima važnu ulogu, razlog je i epistemološke prirode. Upišivanje žena u povijest potrebno je zato što spol nije neki nasumični dodatak, već je »upotrebna kategorija povijesnog istraživanja«. (Scott, 1997, str. 152) Spolna razlika, koja je postojala cijelu dugu povijest, značajna je za razumijevanje strukture i tijeka povijesti. Izuzev obrane ženskih prava, to je i epistemološki razlog zašto bi žene trebale dobiti glas i doći do riječi, što također donosi brojne dvosmislenosti i u prvi plan postavlja autobiografsku naraciju. (Verginella, 2006, str. 9 i 2022, str. 5–7)¹⁰⁵

105 Autobiografska naracija obuhvaća široko područje koje uključuje filozofske, literarne, povijesne i druge aspekte, a posebno mjesto u historiografiji pripada »egopovijesti« (Nora, 1987; Ariès, 2020, str. 231–240)

Foucaultova ambivalentnost i drugo mjesto Simone de Beauvoir

Foucaulta je gotovo cijelog života okupirala anonimnost s različitih aspekata; poznat je po tome što je autorsku anonimnost shvaćao i kao nešto oslobađajuće, a uz to bio je poznat kao ozloglašen antihumanist. S druge strane, kasni Foucault i onkraj svoje etike, koju su dugo i s pravom postavljali u prvi plan, vraća se istraživanju jezika i preko neustrašivog govora ili *parrhesie* gotovo uranja u – svoje i univerzalno – mjesto iskazivanja, kako bi se približio subjektivnom i individualnom, koje može stajati na mjestu prosvijećenog stava moderne i nas samih u njoj. To važi i za antičku skrb za sebe, koju je Foucault namjeravao povezati s prosvjetiteljstvom i mogućnošću suočavanja s moći. To više nije rani Foucault kakvog poznajemo iz predavanja o autoru ili iz knjige *Riječi i stvari*, koji prigovor antihumanizma ne navodi tako dobro kao što su nas dugo uvjeravali.¹⁰⁶

Kod samog Foucaulta, dakle, susrećemo svojevrsnu ambivalentnost, s jedne strane, Foucaulta kojemu su bliski anonimnost i »antihumanizam«, a s druge strane, Foucaulta neustrašivog govora koji ističe istinu samog govornika i njegovo mjesto iskazivanja. To je ambivalentnost koja Foucaulta približava feminističkoj teoriji, koja je također »ambivalentna« i dvosmislena, ali mora upravo zato što je iznutra rascijepljena ustrajati u paradoksu. (Scott, 1996, str. 17)

Tako je sasvim moguće zamisliti konstelaciju u kojoj bi borba s moći bila više na strani Foucaultova brisanja lica i obrane anonimnosti ili interelacijske tišine koju je Judith Butler unijela u raspravu o govoru mržnje, nego na strani »rečenja« i govorenja, što samo naizgled može biti oslobađajuće. Neprimjetno se može preobratiti u imperativni *coming out* u prenesenom značenju, koji može prevagnuti na stranu negativnih učinaka političke korektnosti kao novih oblika

106 Prečesto se zaboravlja na srodnost Foucaultovih borbi sa psihologizmom i Althusserovih s buržoaskom »ideologijom« psihološkog ili ekonomskog čovjeka. (Le Blanc, 2014, str. 79) Nakon objave knjige *Riječi i stvari* u obranu Foucaulta postavio se i sam Canguilhem (1967, str. 599).

juridičke ili parajuridičke moći, s kojima se borio i sam Foucault. Njegova problematizacija i kritika cilja na konstituciju same individue i na suočavanje s »individualizacijskom moći«, koja u Balibarovom čitanju Foucaulta i u usporedbi s Bidetovom »moći-kapitala« donosi nešto novo i potencijalno oslobađajuće.

Zato je potrebno povijesno istraživanje svake realne konjunktura i posebna lingvistička analiza govornih činova, uključujući tišine i praznine, a ponekad čak s odsutnošću. Samo da je ono što mora utihnuti i biti odsutno sama žena, koja je nastala u mediju patrijarhalne moći, njezin identitet žene kao žene, koji je učinak djelovanja mehanizama moći, njezin vlastiti proizvod. Kad bismo se nje mogli osloboditi, moglo bi se otvoriti prazno mjesto koje bi popunila druga i drugačija žena, ali nju bi tek trebalo izumiti. Zato je značajan Foucaultov *anti-humanizam*, usmjeren na otklanjanje nekog specifičnog čovjeka nastalog u mediju raspršenih odnosa moći; tek njegovim otklanjanjem bit će moguća invencija novog čovjeka (Le Blanc, 2011, str. 63) – ali ovoga puta možda ne više »čovjeka«, već žene.

Anonimnost može osigurati afirmaciju vlastitog mjesta i »vlastite sobe«, što je već istaknula Virginia Woolf, a što u feminizmu omogućuje bijeg od diskriminacije. Neka nas puste na miru kad pišemo, neka nam se više ne obraća moral policijske države. S druge strane, potpisivanje autorskih radova – na prvi pogled banalan problem – povezano je sa zahtjevom da se vidljivom učini upravo žena koja je dosad u povijesti bila mnogo više na strani nevidljivosti, zanemarenosti i izbrisanosti nego što bismo ikada željeli.

Čini se da se Foucaultovu pripovijest o sebi, njegov stil, tekstualne strategije, igru, pa čak i više od izjašnjavanja o homoseksualnoj orijentaciji, može objasniti analiza njegova mjesta iskazivanja i povezanost s prosvjetiteljskim stavom moderne, koji u fukoovskom univerzumu uključuje invenciju novoga čovjeka (Le Blanc, 2011, str. 63), koji neće biti proizvod i učinak disciplinske, pastoralne, individuacijske ili druge moći i koji znači prijelom i diskontinuitet s »poviješću ograničavanja pojma 'čovjeka'«, ali ne i strah filozofa

od feminizma. (Jurić, 2018, str. 17 i 23) Samo će se tako otvoriti mogućnost za *rođenje žene* koja će moći izbjeći »modernizaciju patrijarhalne moći«. Smrt određenog, povijesno ograničenog čovjeka, podčinjenog i podjarmljenog, čini se kao uvjet za rođenje žene, ispraznjene svih – povijesnih i lingvističkih – identiteta, koja će se moći definirati samim mjestom i na mjestu šuplje subjektivnosti čistog iskazivanja.

No, kao što smo već spomenuli, »ispraznost« kao anonimnost može biti problematična, a tu ambivalentnost možemo uočiti već kod samog Foucaulta. Foucault piše da bi izgubio lice. Međutim, dok bi želio izbrisati autorstvo i svoje vlastito ime, kad u anonimnosti prepoznaje slobodu, samom sebi oduzima mogućnost silaska u subjektivnost govora, a time i mogućnost traženja strategija za otpor u govoru i uz pomoć govora. To se mijenja kada Foucault pred nama razotkrije novi zemljovid protiv vladanja i u prvi plan postavi neustrašivi govor ili *parrhesiju*, uz pomoć koje možemo istraživati »kopernikansku« smještenost samog promatrača u promatranu pojavu i samog govornika u »govorenje istine«, pa i govornikovu kritičnost, dužnost i odgovornost da govori »nejuridičku« istinu, dakle neku drugu »svu istinu i ništa osim istine«, što u *parrhesiji* znači da govornik govori ono što sam misli da je istina i da to mora reći radi sebe i radi drugih. Foucaultovu brigu za sebe također moramo umetnuti u dispozitiv intersubjektivnosti, na koji upozorava Jacques Derrida svojom pomalo neobičnom autobiografskom gestom Drugoga, a koji Sandra L. Bartky smješta u »anonimnog Drugoga«. (Bartky, 1990, str. 78) Kasni Foucault vraća se nekom drugačijem stavu s kojim pokušava nastaviti odgovarati na pitanje o prosvjetiteljstvu kao stavu moderne.

Anonimnost postaje još dvosmislenija kada pogodi ženu. Sasvim je moguće, naime, da kada oslonac tražimo u anonimnosti, a možda i u deridaovskoj politici vlastitog imena, to činimo po previsokoj cijeni. Svi mi koji pišemo nalazimo se između Scile i Haribde: previše i premalo – vidljivosti, čujnosti i izloženosti, s jedne strane,

te nevidljivosti, s druge strane, jer i jedno i drugo može biti posljedica odnosa moći od kojih je teško odvojiti se. Međutim, žene su zbog duge povijesne opresije još izloženije i ranjivije. Možda bismo uz »lingvističku ranjivost«, koju analizira Judith Butler, trebali uvesti i druge aspekte ranjivosti te nadopuniti ponekad pregrubo definirane borbe za prava, u kojima se može dogoditi kolizija prava i gdje sloboda nekih ili sloboda jednog aspekta za drugoga postaje dominacija i gubitak mogućnosti za otpor.

Tišina, pogotovo na strani ženske pozicije iskazivanja, stoga je još veći problem. Tišina neće pobijediti u političkoj borbi jer anonimnost i potpuna ispražnjenost ne omogućuju prepoznavanje spolne razlike na kojoj treba inzistirati. To nije svojevrsna retorička gesta, već teorijsko oruđe i moguće polazište za sukob i otpor. Čini se da je uvjet za afirmaciju pozicije žene kao ispražnjene pozicije u govoru prepoznavanje spolne razlike. Uz trajnu zaštitu nediskriminacije na temelju spola, potrebno je i nadasve značajno da je postavimo u središte i tretiramo kao veliki problem.

Freudova psihoanaliza je od središnje važnosti za feminizam jer je jedna od rijetkih koja uopće uočava spolnu razliku i koja je teorijski tumači. Freud je u svojoj analizi histerije izumio ženu kao *uvjet* za rođenje same psihoanalize i nikada je se nije odrekao. Lacan je nastavio s lingvističkim obratom i spolnu razliku upisao u samu strukturu govora, a možemo nastaviti s Foucaultom i Benvenisteom. Mnogo je isključivanja i anonimnosti raznih pozicija drugih i drugoga, ali samo žena kao drugi spol prolazi test *moćuće upisa subjektivnosti u govor* gdje, s jedne strane, imamo »ja« i »ti«, a s druge je treća osoba kao »ne-osoba« i spolno obilježena razlika između »on«, »ona« ili »ono«, što u dosad u lingvističkoj analizi ne pripada problemu osobne zamjenice u pravom smislu. Unatoč tomu, razlika između muškog i ženskog spola može barem posredno biti jasna indikacija da je riječ o nadasve značajnoj kategoriji ne samo psihoanalitičkog već i lingvističkog i filozofsko-antropološkog istraživanja.

U identitetnim politikama još je uvijek popularno povezivanje spola s rasom i klasom, na čemu inzistiraju i u nekim od najpronicljivijih analiza podređivanja. Međutim, za rasu ni za klasu nemamo sredstva za jezično razlikovanje ili strategije za upisivanje u govor. S druge strane, za gramatički spol u mnogim jezicima raspoložemo s čitavim nizom sklanjanja i sprežanja koje svjedoče o značaju spolne razlike u govoru, možda čak sve do posljednjih kapilara. Kao što nema simetrije između osobe i ne-osobe u govoru, između »ja« i »ti«, s jedne strane, i bezličnih »ona«, »on« i »ono«, s druge strane, možda ni simetrije između muškog i ženskog, iako se na prvi pogled čini da su međusobno simetrični i zamjenjivi.

Zapovjedanu tišinu, koja znači »biti vladan« na toliko različitih načina, dugo nije bilo moguće prekinuti drugačije osim histeričnim kašljem, koji u grču i mučnoj tišini, još uvijek bojažljivo i prestrašeno, ali ipak jasno upozorava na sebe, a pridružuju mu se novi oblici »histeričnih« krotkih tijela i mogućeg otpora. (Jereb, 2006, str. 87 i 94) Foucaultovim riječima mogli bismo reći da je to problem isključenosti žene, Althusserom istaknuti odsutnost i fukoovsku »odsutnost djela«, a Lacanom dodati polovično govorjenje istine, koja je upravo njegov izum. (Pelissier et al., 2002, str. 59–60) Na ženskoj strani velike podjele pri ulasku u govor ova bi problematika trebala biti zapisana u prvom licu jednine, čime bi bila spolno obilježena; čini se da je sama pozicija iskazivanja vezana sa spolnom razlikom, iako to ne nalazimo eksplicitno zapisano ili pojmovno raščlanjeno, ili je spolna razlika u govoru pala u zaborav. Čini se kao da je supsumirana pod generički muški spol, s kojim se još uvijek moramo suočavati.¹⁰⁷ (Mikić, 2020, str. 61; Charaudeau, 2021, str. 90.) Neistraženo ostaje pitanje kako je, uz Benvenisteov prostor i vrijeme, u govorni čin »ego koji kaže ego« uključena i kategorija subjektivnosti u svjetlu spolne razlike, koja je postavljena u samo polazište kod Simone de Beauvoir, iako samo u ishodišnom

107 Više o generičkom muškom spolu u slovenskom jeziku vidi Mikić (2020, str. 61); o spolu u rječniku živog slovenskog jezika vidi Dolar i Pangos (2014).

postavljanju, a kasnije i kod Jacquesa Lacana, ali ne onom kojeg je Beauvoir čitala u vrijeme pisanja svog *Drugog spola*.¹⁰⁸

Pa ipak, iz Foucaultovih vlastitih postavki možemo pokušati naznačiti i neki drugi put. Stoga bismo se mogli zapitati što dalje s pitanjem *parrhesije* »za ženu«. Pritom se ne bismo ograničili na potragu za ženskim primjerima, pokušali ih umnožiti i upisati u povijest, već bismo u prvi plan postavili upravo same uvjete mogućnosti za »spolno diferenciranu« poziciju iskazivanja, čime se bavila Simone de Beauvoir u svom *Drugom spolu*. Ako želiš konačno progovoriti – ako želiš kao žena uopće progovoriti – započinje Beauvoir, prvo trebaš zapisati: Žena sam. (Beauvoir, 2010, str. 10) Možda ovu poziciju, upisanu u sam početak velikog dijela 20. stoljeća, možemo shvatiti kao oslobađajuću u dvostrukom smislu jer istovremeno znači gubitak svih pogrešnih, patrijarhalnih i identiteta moći te novu mogućnost da »žena« (nakon svih dugih tišina povijesti ili prisilnih priznanja) progovori u novoj skrbi za sebe i za druge.

Osloboditi se od opresivnih identiteta gesta je koju je moguće postaviti uz bok Foucaultovom antihumanizmu i koju nam u lingvistici omogućuje ispražnjenost zamjenica kao lingvističkih individua i s tim povezani »pronominalni glas« (Rueff, 2017, str. 530) kao temelj nove *pronominalne politike*. Upravo to znači zahtjev da se riješimo »neke žene«, te određene žene koja je – možda – nastala u uvjetima patrijarhata. U drugom koraku na to mjesto, koje više nije unaprijed određeno i obilježeno već postojećom kategorijom ženskog identiteta, možemo upisati spolnu razliku u samu strukturu mjesta iskazivanja. To bi omogućilo prvo lice jednine koje bi bilo spolno obilježeno. Međutim, čini se da ljudski govor to ne dopušta; umjesto toga,

108 U vrijeme pisanja *Drugog spola* Beauvoir je čitala Lévi-Straussove *Elementarne strukture srodstva* (Lévi-Strauss, 1949) te se s Lacanom dogovarala za više susreta; velik dio njezinog istraživanja ranog djetinjstva i ženstvenosti čini se kao prerada Lacanova zrcalnog stadija. (Moi, 1994, str. 157) Međutim, Beauvoir je gotovo zanemarena, jer se referira na Derridaa i Foucaulta kao filozofe te je »Judith Butler 'teoretičarka', a Simone de Beauvoir nije, »iako su obje filozofkinje«. (Moi, 2017, str. 9)

Simone de Beauvoir čini performativnu gestu koja znači upisivanje u govor sa ženskog položaja u razlici koja mora biti postavljena na sam početak izvođenja cijele knjige, kao njezino prvo polazište i kao uvjet za nastavak.¹⁰⁹

Značajno je upravo to da je ta gesta postavljena na sam početak, prije nego što započne rasprava o povijesti diskriminacije žena, gdje su žene s pravom predstavljene kao da se njima dominira i vlada. Možda bismo upravo ovo mjesto na samom početku *Drugoga spola* mogli shvatiti – na pozadini Foucaultovih promišljanja o anonimnosti, antihumanizmu i neustrašivom govoru – kao poziciju iskazivanja koja nije obilježena pozicijom žene kao u mediju moći proizvedenog identiteta, ali ujedno kao poziciju koja nije ispražnjena bez ostatka jer je već obilježena spolnom razlikom. U ovoj gesti, kada Beauvoir kaže »žena sam«, uklonjen je problematični identitet žene koji već jest proizvod odnosa moći i investicija, ali to ne prati potpuna »anonimnost«: u poziciji iskazivanja čuva se strukturalna pozicija žene kao paradigme drugoga, koja uspostavlja mogućnost otpora.

To možda možemo shvatiti i kao upisivanje žene u govor, što je uvjet za upisivanje u povijest, a upravo ovdje i s ovog polazišta Beauvoir nastavlja sa svojom »povijesću žena« u *Drugom spolu*. Dokle god seže pogled, žene su uvijek postojale, ali su bile podređene i nevidljive. Osim mjesta u povijesti, žena istovremeno mora izboriti i mjesto u govoru »muške dominacije«, a uvjet za to je zanemarivanje spolne razlike na naglašenom mjestu iskazivanja.

Međutim, riječ »povijesno« moramo staviti pod navodnike jer je žena – za razliku od Židova, američkih crnaca, proletera, domorodaca, imigranata i drugih – svojevrsna posebna i privilegirana figura Drugoga koja nije nastala nekim povijesnim događajem. (Beauvoir, 2010, str. 8) Postojanje i isključivanje Židova posljedica je židovske dijaspor, američki crnci nastali su uvođenjem ropstva, proleter

109 O radikalnosti filozofske analize Beauvoir vidi Bauer (2001, str. 46–77); o navođenju na fukoovsku *parrhesiju* u njezinim književnim djelima vidi Henghold (2006, str. 178).

kapitalizmom, domoroci kolonijalizmom, imigranti zbog ratova itd. Žene nisu nastale ni u jednom povijesnom razdoblju ni u specifičnom prijelomnom trenutku; oduvijek su bile »ovdje« i »među nama«. I uvijek je nad njima bila uspostavljena dominacija. Međutim, to ne mogu objasniti ni psihoanaliza ni historijski materijalizam, a ponajmanje su za objašnjenje korisne »biološke datosti« koje Simone de Beauvoir prvi put predstavlja u svojem *Drugom spolu*. (Ibid., str. 21) To je, dakle, posebnost žene, da nije povijesno nastala kao druge vizure drugih, ali je isto tako ne možemo objasniti »nepovijesno«, te je upravo zato potrebno posegnuti za drugačije utemeljenim mogućnostima za tumačenje.

»Dugo sam oklijevala napisati knjigu o ženi«, piše Beauvoir na početku *Drugog spola*. (Beauvoir, 2010, str. 5) Dugo sam tražila mjesto u govoru, možda bismo mogli parafrazirati njezin »pronominalni« glas, dugo sam tražila neki prostor, mjesto i domenu koja nije ništa samorazumljivo, a ni ništa jednostavno prisvojivo – da bi mogla govoriti. Pa ipak, oklijevanje je bilo mnogo plodonosnije nego da je iznenada postavila zahtjev za jednakom zastupljenošću i ograničila se na teren pravnih diskursa i sudskih praksi, s kojima se mora suočavati Foucault, koji suočavanje s pravnom prevlašću vidi kao značajan sastavni dio svoje kritike moći. Možda bismo posljednjom gestom retrogradnog čitanja Foucaultovih povijesti, arheologija i genealogija mogli pronaći i druge prostore ili heterotopije gdje bi žene, koje su oduvijek postojale i nad kojima je kao nad drugim spolom uspostavljena dominacija, mogle istovremeno ući u povijest i govor, te otuda progovoriti onkraj histerije u koju su uvijek iznova uronjene, »histerizirane«, kako ističe Foucault, i spašene – iako »mogućnost žene« znači »nemogućnost filozofije«. (Malabou, 2009, str. 105) Na časnom, ali ipak zanemarenom mjestu isključenosti našla se čak Simone de Beauvoir, iako je bila suputnica Sartrea, Merleau-Pontyja, Lévi-Straussa i mnogih drugih.

Međutim, upravo uz pomoć Foucaulta kao filozofa, povjesničara i nesuđenog »psihoanalitičara«, koji je u razotkrivanju isključivanja

došao do ruba nevidljive ili utišane žene, uspjeh ćemo otvoriti porodnička klijesta nove političke korektnosti kada stavi krinku starih juridičkih praksi vladanja, a možda i otvoriti nove fukoovske heterotopije za sve one koji misle drugačije.

Njima je namijenjena knjiga o Foucaultovom kraljevskom putu, za njih njegova filozofska arheologija nikada neće zastarjeti.

Bibliografija

I. Djela Michela Foucaulta

- Maladie mentale et personnalité* (1954). Pariz: Presses Universitaires de France.
- Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Pariz: Plon; Foucault, Michel (1965). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Prev. Richard Howard. New York: Random House.
- Maladie mentale et psychologie* (1962). Pariz: Presses Universitaires de France. (Novo izmijenjeno izdanje knjige *Maladie mentale et personnalité*.); Foucault, Michel (1976). *Mental Illness and Psychology*. Prev. Alain Sheridan. New York: Harper Colophon Books.
- Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963). Pariz: Presses Universitaires de France; Foucault, Michel (2003). *The Birth of the Clinic*. Prev. Alain Sheridan. London: Routledge.
- Raymond Roussel* (1963). Pariz: Gallimard; Foucault, Michel (1986). *Death and the Labyrinth. The World of Raymond Russell*. Prev. Charles Raus. London and New York: Continuum.
- Les Mots et les choses. Une archéologie des Sciences humaines* (1966). Pariz: Gallimard; Foucault, Michel (1989). *The Order of Things*. Prev. Alan Sheridan. London and New York: Routledge.
- L'Archéologie du savoir* (1969). Pariz: Gallimard; Foucault, Michel (2002). *The Archaeology of Knowledge*. Prev. Alain Sheridan. London and New York: Routledge.

- L'Ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France* (1971). Pariz: Gallimard; Foucault, Michel (1970). *The Order of Discourse*. Prev. Alain Sheridan. London and New York: Routledge.
- Histoire de la folie à l'âge classique* (1972). Pariz: Plon. (Drugo prošireno izdanje s novim predgovorom i dodatkom dviju rasprava: *La folie, l'absence de l'œuvre* i *Mon corps, ce papier, ce feu*); Foucault, Michel (1965). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Prev. Richard Howard. New York: Random House.
- Ceci n'est pas une pipe. Deux lettres et quatre desseins de René Magritte* (1973). Pariz: Fata morgana; Foucault, Michel (1983). *This is not a Pipe*. Prev. i ur. James Harkness. Berkeley: University of California Press.
- Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975). Pariz: Gallimard; Foucault, Michel (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Prev. Alan Sheridan. New York: Vintage.
- Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (1976). Pariz: Gallimard;¹ Foucault, Michel (1978). *The History of Sexuality 1*. Prev. Robert Hurley. New York: Random House.
- Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs* (1984). Pariz: Gallimard; Foucault, Michel (1985). *History of Sexuality 2. The Use of Pleasure*. Prev. Robert Hurley. London: Penguin.
- Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi* (1984). Pariz: Gallimard; Foucault, Michel (1986). *The Care of the Self. History of Sexuality 3*. Translated by Robert Hurley. London: Penguin Books.

Citirani zbornici

- Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Ur. Colin Gordon. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1984). *The Foucault Reader*. Ur. Paul Rabinow. New York: Pantheon.

1 Na poledini naslovnice 1. knjige *Povijesti seksualnosti* naveden je popis planiranih pet knjiga: 2. *La Chair et le corps*, 3. *La Croisade des enfants*, 4. *La Femme, l'hystérique et la mère*, 5. *Les Pervers* i 6. *Populations et races*.

- Foucault, Michel (2000a). *Ethics. Essential Works 1*. Ur. James D. Faubion. Prev. Robert Hurley et al. New York: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2000b). *Aesthetics, Method, Epistemology. Essential Works 2*. Ur. Paul Rabinow. Prev. Robert Hurley et al. New York: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2001b). *Power. Essential Works 3*. Ur. James D. Faubion. Prev. Robert Hurley et al. New York: Penguin Books.
- Foucault, Michel (2001a). *Fearless Speech*. Ur. Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, Michel (2007). *The Politics of Truth*. Ur. Sylvère Lotringer. Prev. Lysa Hochroth i Catherine Porter. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, Michel (2010). *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982–1983*. Ur. Frédéric Gros et al. Prev. Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan.

Zbornici radova i povijesni dokumenti

- Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIXème siècle* (1973). Pariz: Gallimard. (Ur. zajedno s Blandine Barret-Kriegel et al., Foucaultov popratni tekst *Présentation*.)
- Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne* (1976). Pariz: Institut de l'environnement. (Ur. zajedno s Blandine Barret-Kriegel et al.)
- Herculine Barbin dite Alexina B.* (1978). Pariz: Gallimard. (Ur. Michel Foucault.)
- Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (1982). Pariz: Gallimard-Julliard. (Ur. zajedno s Arlette Farge.)
- Archives de la Bastille au XVIIème siècle* (1982). Pariz: Gallimard. (Ur. Michel Foucault.)

Prijevod

- Weisäcker, Vicor von (1958). *Le Style de la structure*. Pariz: Declée de Brouwer. (Prev. M. Foucault i D. Rocher.)

Kant, Immanuel (1964). *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*. Pariz: Vrin. (Foucaultov prijevod i popratni tekst Introduction à l'*Anthropologie* de Kant.)

Spitzer, Leo (1970). *Études de style*. Pariz: Gallimard. (Prev. E. Kaufholtz, A. Coulon i M. Foucault.)

Posthumno objavljena predavanja na Collège de France

Leçon sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970–71 (2011). Pariz: Seuil – Gallimard.

Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France 1971–72 (2015). Pariz: Seuil – Gallimard.

Société punitive. Cours au Collège de France 1972–73 (2013). Pariz: Seuil – Gallimard.

Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973–74 (2003). Pariz: Seuil – Gallimard.

Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974–75 (1999). Pariz: Seuil – Gallimard.

»Il faut défendre la société«. *Cours au Collège de France 1975–76* (1997). Pariz: Seuil – Gallimard.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–78 (2004a). Pariz: Seuil – Gallimard.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–79 (2004b). Pariz: Seuil – Gallimard.

Le Gouvernement du vivant. Cours au Collège de France 1979–80 (2011). Pariz: Seuil – Gallimard.

Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980–81 (2014). Pariz: Seuil – Gallimard.

L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–82 (2001). Pariz: Seuil – Gallimard.

Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982–83 (2008). Pariz: Seuil – Gallimard.

Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983–84 (2009). Pariz: Seuil – Gallimard.

Posthumno izdana druga djela

- Résumé des cours du Collège de France 1970–1982* (1989). Pariz: Julliard.
- Dits et écrits 1954–1988* (1994). Ur. Daniel Defert, François Ewald i Jean Lagrange. 4 sv. Pariz: Gallimard. (Drugo izdanje 2001. godine u dva sveska.)
- Michel Foucault. Philosophie. Anthologie* (2004). Ur. Arnold Davidson i Frédéric Gros. Pariz: Gallimard.
- La Peinture de Manet* (2004). Ur. Maryvonne Saison. Pariz: Seuil.
- Michel Foucault. Le corps utopique, les hétérotopies* (2009). Ur. Daniel Defert. Pariz: Lignes.
- »Introduction« à *L'Archéologie du savoir* (2011). Ur. Frédéric Gros. *Michel Foucault. Cahiers de l'Herne*. Pariz: L'Herne, str. 70–91.
- Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* (2012). Ur. Fabienne Brion i Bernard E. Haricourt. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain.
- L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980* (2013a). Ur. Herni-Paul Fruchaud i Daniele Lorenzini. Pariz: Vrin.
- La Grande étrangère. À propos de littérature* (2013b). Ur. Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville i Judith Revel. Pariz: EHESS.
- Œuvre* (2015c). Ur. Frédéric Gros. Bibliothèque de la Pléiade, 2 sv. Pariz: Gallimard.
- Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi* (2015d). Ur. Henri-Paul Fruchaud i Daniele Lorenzini. Pariz: Vrin.
- Discours et vérité précédé de La parrhêsia* (2016). Ur. Henri-Paul Fruchaud i Daniele Lorenzini. Pariz: Vrin.
- Dire vrai sur soi-même. Conférence prononcée à l'Université de Victoria de Toronto, 1982* (2017). Ur. Henri-Paul Fruchaud i Daniele Lorenzini. Pariz: Vrin.
- Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair* (2018a). Ur. P. Nora. Pariz: Gallimard.
- La Sexualité. Cours donné à l'Université de Clermont-Ferrand, 1964, suivi de Le Discours de la sexualité. Cours donné à l'Université de*

- Vincennes 1968.* (2018b). Ur. François Ewald i Claude-Olivier Doron. Pariz: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Binswanger et l'analyse existentielle* (2021a). Ur. François Ewald i Elisabetta Basso. Pariz: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Phénoménologie et psychologie 1953–1954* (2021b). Ur. François Ewald i Philippe Sabot. Pariz: EHESS, Gallimard, Seuil.
- La Question anthropologique. Cours 1954–1955* (2022). Ur. François Ewald i Arianna Sforzini. Pariz: EHESS, Gallimard, Seuil
- Le Discours philosophique* (2023). Ur. Orazio Irrera i Daniele Lorenzini. Pariz: EHESS, Gallimard, Seuil.
- Généalogie de la sexualité* (2024). Ur. Daniele Lorenzini i Henri-Paul Fruchaud, Arnold I. Davidson. Pariz: Vrin.

II. Druga bibliografija

- AGAMBEN, Giorgio (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Pariz: Rivage.
- AGAMBEN, Giorgio (2008). *Signatura rerum. Sur la méthode.* Pariz: Vrin.
- ALLOUCH, Jean (2015). *L'Analyse sera foucaldienne ou ne sera plus.* U: LAUFER, Laurie i SQUVERER, Amos (ur.). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault.* Pariz: Hermann, str. 55–69.
- ALTHUSSER, Louis (1992). *L'Avenir dure longtemps.* Pariz: STOCK/IMEC.
- ALHTUSSER, Louis (1994). *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan.* Pariz: STOCK/IMEC.
- ALTHUSSER, Louis (2008). *On Ideology.* Prev. Ben Bruster. London: Verso.
- ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Etienne, MACHEREY, Pierre, RANCIÈRE, Jacques i ESTABLET, Roger (2018). *Branje Kapitala.* Prev. M. Breznik i S. Koncut. Ljubljana: Založba Sophia.
- ANNACONTINI, Giuseppe i PESARE, Mimmo (ur.) (2021). *Construire esistenze. Soggettivazione e technologie formative del sé.* Milano, Udine: Mimesis edizioni.

- ARIÈS, Philippe (2020). *Pages retrouvées*. U: GROS, Guillaume (ur.). Pariz: Les Éditions du Cerf.
- AYOUC, Thamy (2015). Foucault pour la psychanalyse: vérité, véridiction, pratiques de soi. U: LAUFER, Laurie i SQUVERER, Amos (ur.). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Pariz: Hermann, str. 97–121.
- BADIOU, Alain (2008). *The Century*. Prev. Alberto Toscano. London. Polity.
- BADIOU, Alain (2012). *The Adventure of French Philosophy*. Prev. B. Bosteels. London: Verso.
- BAHOVEC, Eva D. (1990). *Kopernik, Darwin, Freud. Študije iz filozofije in zgodovine znanosti*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- BAHOVEC, Eva D. (2007). *Freud, ženska in popotnikova senca*. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- BAHOVEC, Eva D. (2014). Vrtec kot heterotopija. *Arhitekturni bilten. Mednarodna revija za teorijo arhitekture*, br. 205–206, str. 6–11.
- BAHOVEC, Eva D. (2015). The Ego and the Other in Lacan's Return to Freud. U: BOROSSA, Julia, BRONSTEIN, Catalina i PAJACZKOWSKA, Claire (ur.). *The New Klein-Lacan Dialogues*. London: Karnac, str. 59–71.
- BAHOVEC, Eva D. (2017). Beauvoir between Structuralism and Aleatory Materialism. U: BAUER, Nancy i HENGHELD, Laura (ur.). *A Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Basil Blackwell, str. 249–259.
- BAHOVEC, Eva D. (2021). Lacan's Speaking Truth or *Parrhesia* of Later Foucault? Education between the Theory of Enunciation and the Care of the Self. U: ANNACONTINI, Giuseppe i PESARE, Mimmo (ur.). *Construire esistenze. Soggettivazione e tecnologia formative del sé*. Milano, Udine: Mimesis edizioni, str. 139–157.
- BAHOVEC, Eva D. i GOLOBIČ BREGAR, Ksenija (2004). *Šola in vrtec skozi ogledalo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- BAHOVEC, Eva D. i MESEC, Polona (2018). *Così fan' tutti*. Filozofija, psihoanaliza, feminizem in teorija izjavljanja. *Problemi*, br. 9–10, str. 111–128.
- BALIBAR, Étienne (1997). *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Pariz: Éditions Galilée.
- BALIBAR, Étienne (2015). L'Anti-Marx de Michel Foucault. U: LAVAL, Christian, PALTRINERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 84–102.
- BALIBAR, Étienne (2017). *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*. Prev. S. Miller. New York: Fordham University Press.
- BALIBAR, Étienne (2018). *Libre parole*. Pariz: Galilée.
- BALIBAR, Étienne (2020a). *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*. Pariz: La Découverte.
- BALIBAR, Étienne (2020b). *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Écrits II*. Pariz: La Découverte.
- BALIBAR, Étienne (2022). *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine. Écrits III*. Pariz: La Découverte.
- BARŠI, Izidor i KRANER, Kaja (ur.) (2016). *Umetnost in kritika. Šum*, br. 6.
- BARTKY, Sandra L. (1990). *Femininity and Domination*. New York: Routledge.
- BAUER, Nancy (2001). *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*. New York: Columbia University Press.
- BAUER, Nancy i HENGHOLD, Laura (ur.) (2017). *A Companion to Simone de Beauvoir*. Oxford: Blackwell.
- BEAUVOIR, Simone de (2010). *The Second Sex*. Prev. Constance Borde i Sheila Malavany-Chevallier. London: Knopf.
- BEAUVOIR, Simone de (2018). *Memoires I, II*. La Pléiade. Pariz: Gallimard.
- BENNINGTON, Geoffrey i DERRIDA, Jacques (1991). *Jacques Derrida*. Pariz: Seuil.
- BENVENISTE, Émile (1966). *Problèmes de linguistique générale*, 1. Pariz: Gallimard.

- BENVENISTE, Émile (1972). *Problems in General Linguistics*. Prev. Mary Elizabeth Meek. Miami: University of Miami Press.
- BENVENISTE, Émile (1974). *Problèmes de linguistique générale*, 2. Pariz: Gallimard.
- BENVENISTE, Émile (1988). *Problemi splošne lingvistike*. Prev. I. Žagar i B. Nežmah. Ljubljana: Studia humanitatis.
- BERSANI, Leo, DIDI-HUBERMAN, Georges, FARGE, Arlette, LAGASNERIE, Geoffroy i CAILLAT, François (ur.) (2014). *Foucault contre lui-même*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- BIDET, Jacques (2014). *Foucault avec Marx*. Pariz: La Fabrique.
- BIDET, Jacques (2015). Foucault avec Marx: pouvoir-capital et pouvoir-savoir. U: LAVAL, Christian, PALTRINERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 272–285.
- BIDET, Jacques (2016). *Marx et la loi travail. Le corps biopolitique du Capital*. Pariz: Les Éditions sociales.
- BIRMAN, Joël (2007). *Foucault et la psychanalyse*. Lyon: Paragon.
- BIRMAN, Joël (2015). Le tragique et la finitude en psychanalyse. U: LAUFER, Laurie i SQUVERER, Amos (ur.). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Pariz: Hermann, str. 71–96.
- BLANCHOT, Maurice (1986). *Michel Foucault tel que je me l'imagine*. Pariz: Fata morgana.
- BLANCHOT, Maurice (2002). *Une voix venue d'ailleurs*. Pariz: Gallimard.
- BLOCH, Marc (1993). *Apologie pour l'histoire et métier de l'historien*. Ur. Étienne Bloch. Uvod Jacques Le Goff. Pariz: Arman Collin.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *La Domination masculine*. Pariz: Seuil.
- BOUVERESSE, Jacques (2016). *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Pariz: Agone.
- BRAUDEL, Ferdinand (1982). *On History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BRAUDEL, Ferdinand (1977). *Le Dynamique du capitalisme*. Pariz: Frammarion.

- BRAUNSTEIN, Jean-François (2007). Présentation. U: BRAUNSTEIN, Jean-François (ur.). *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*. Pariz: Presses Universitaires de France, str. 9–16.
- BRAUNSTEIN, Jean-François (ur.) (2007). *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- BRAUNSTEIN, Jean-François (2017). Foucault et l'histoire des sciences. U: BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith i SFORZINI, Adrianna (ur.). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 41–82.
- BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith i SFORZINI, Adrianna (ur.) (2017). *Foucault(s)*. Pariz: Editions de la Sorbonne.
- BREGAR GOLOBIČ, Ksenija (2004). Prikriti kurikulum ali *drugo* kurikulum. U: BAHOVEC, Eva D. i GOLOBIČ BREGAR, Ksenija. *Šola in vrtec skozi ogledalo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, str. 16–34.
- BURKE, Peter (1990). *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929–89*. London: Verso.
- BURKE, Peter (2020a). *Cultural Hybridity*. Cambridge: Polity.
- BURKE, Peter (2020b). *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- BUTLER, Judith (1997). *The Psychic Life of Power. Theories of Subjection*. Stanford, California: Stanford University Press.
- BUTLER, Judith (2007). *Le Récit de soi*. Prev. B. Ambroise i V. Auctourier. Pariz: Presses Universitaires de France.
- BUTLER, Judith (2009). Retour sur les corps et le pouvoir. *Indicence. Foucault et la psychanalyse*, br. 4–5, str. 103–116.
- BUTLER, Judith (2017). *Mal faire, dire vrai: le cas de l'aveu sexuel*. U: BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith i SFORZINI, Adrianna (ur.). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 223–245.
- BUTLER, Judith (2020). *The Force of Non-Violence*. London: Verso.

- BUTLER, Judith i MALABOU, Catherine (2010). *Soit mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Pariz: Bayard.
- BÜTTGEN, Philippe (2021). Aveu et confession. U: BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin i SFORZINI, Arianna (ur.). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 85–105.
- BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin i SFORZINI, Arianna (ur.) (2021). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Editions de la Sorbonne.
- CANGUILHEM, Georges (1943). *Le normale et le pathologique*. Pariz: Vrin.
- CANGUILHEM, Georges (1967). Mort de l'homme ou épuisement du Cogito. *Critique*, br. 242, str. 599–618.
- CANGUILHEM, Georges (1977a). *La Formation du concept de reflexe aux XVIIème et XVIIIème siècles*. Pariz: Vrin.
- CANGUILHEM, Georges (1977b). *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Pariz: Vrin.
- CANGUILHEM, Georges (1979). *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Pariz: Vrin.
- CANGUILHEM, Georges (1992). *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*. Pariz: Albin Michel.
- CANGUILHEM, Georges (1997). Introduction to *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault*. U: DAVIDSON, Arnold I. (ur.). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago i London: The University of Chicago Press, str. 33–35.
- CANGUILHEM, Georges (2017). *Epistemologija in zgodovina znanosti. Izbrani spisi*. Prev. E. D. Bahovec, T. Erzar i V. Likar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- CANGUILHEM, Georges (2022). Kaj je psihologija? U: MEKIŠ REČEK, Žiga i BOHANEČ, Ema (ur.). *Kaj je psihologija? Epistemologija in refleksija*. Prev. S. Debevc. Ljubljana: Društvo študentov psihologije Slovenije, str. 9–23.
- CAVELL, Stanley (1997). *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*. Cambridge, Mass.: The University of Chicago Press.

- CERGOL PARADIŽ, Ana (2016). *Evgenika na Slovenskem*. Ljubljana: Sophia.
- CERTEAU, Michel de (2016). *Histoire et psychanalyse entre science et fiction précédé de »Un chemin non tracé par Luce Giard«*. Pariz: Gallimard.
- CHARAUDEAU, Patrick (2021). *La Langue n'est pas sexiste. D'une intelligence du discours de féminisation*. Lormont: Le Bord de l'eau.
- CHIGNOLA, Sandro (2015). Foucault, Marx: le corps, le pouvoir, la guerre. U: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.) (2015). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 45–58.
- COHEN, I. Bernard (1985). *Revolution in Science*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- COTIČ, Janja (2004). Medicalization of Preschool Education. *The School Field*, br. 7, str. 55–64.
- COUZEN HOY, David (ur.) (1986). *Foucault. A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- ČAKARDIĆ, Ankica (2021). *Pobunjeni um. Eseji iz radikalne socijalne filozofije*. Zagreb: Arkzin, Jesenski & Turk.
- DAVID-MÉNARD, Monique (1989). *Hysteria from Freud to Lacan*. Ithaca i London: Cornell University Press.
- DAVIDSON, Arnold I. (ur.) (1997). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- DAVIDSON, Arnold I. (2001). *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DEFERT, Daniel (1994). Chronologie. U: DEFERT, Daniel, EWALD, François i LAGRANGE, Jean (ur.). *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault*. 1. sv. Pariz: Gallimard, str. 13–64.
- DEFERT, Daniel, EWALD, François i LAGRANGE, Jean (ur.) (1994). *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault*. 4. sv. Pariz: Gallimard.

- DELAPOORTE, François (1994). The History of Medicine According to Foucault. U: GOLDSTEIN, Jan (ur.). *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell, str. 137–149.
- DELEUZE, Gilles (1986). *Foucault*. Pariz: Minuit.
- DELEUZE, Gilles i GUATTARI, Félix (1983). *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Prev. Robert Hurley, Mark Seem i Helen R. Lane. Minnesota: University of Minnesota Press.
- DELEUZE, Gilles i GUATTARI, Félix (1994). *What is Philosophy?* Prev. Hugh Tomlison i Graham Burchell. New York: Columbia University Press.
- DERRIDA, Jacques (1969). Cogito et histoire de la folie. U: *L'Écriture et la différence*. Pariz: Gallimard, str. 51–97.
- DERRIDA, Jacques (1982). *Marges de la philosophie*. Pariz: Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1984). *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Pariz: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1997). To Do Justice to Freud: The *History of Madness* in the Age of Psychoanalysis. Prev. P.-A. Brault i M. Naas. U: DAVIDSON, Arnold I. (ur.). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago i London: The University of Chicago Press, str. 57–96.
- DESSONS, Gérard (2006). *Émile Benveniste, l'invention du discours*. Pariz: Editions In presse.
- DIAMOND, Irene i QUINBY, Lee (ur.) (1988). *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance*. Boston: Northeastern University Press.
- DOLAR, Kaja i PANGOS, Inge (2014). *Razvezani jezik XXXY: prosti slovar žive slovenščine*. Ljubljana: Društvo za domače raziskave.
- DOLAR, Mladen (2001). Arheologija vednosti. Spremnna beseda. U: FOUCAULT, Michel. *Arheologija vednosti*. Prev. U. Grilc. Ljubljana: Studia humanitatis, str. 233–247.
- DOLAR, Mladen (2006). *Prozopopeja*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- DOLAR, Robin (2021). Was ist ein historischer Umbruch? U: JERŠE, Sašo i LAHL, Kristina (ur.). *Endpunkte. Und Neuanfänge. Geisteswissenschaftliche Annäherungen an die Dynamik von Zeitläuften*. Köln: Böhlau, str. 25–38.

- D'OTTAVI, Giuseppe i FENOGLIO, Irène (ur.) (2019). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure.
- DOVER, Kenneth (1987). *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DOSSE, François (1988). *History of Structuralism*. 2. sv. Minneapolis i London: University of Minnesota Press.
- DOSSE, François (2021). *Amitiés philosophiques*. Pariz: Odile Jacob.
- DREYFUS, Hubert L. i RABINOW, Paul (1983). *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago i London: The University of Chicago Press.
- DUBY, Georges (1992). Affidavits and Confessions. U: KLA-PISCH-ZUBER, Christiane (ur.) (1992). *History of Women in the West. II. Silences of the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, str. 427–482.
- DUROUX, Yves (2016). Le passage des temps. Conversation avec Yves Duroux. U: WALD LASSOWSKI, Aliocha. *Althusser et nous*. Pariz: Presses Universitaires de France, str. 63–93.
- ERIBON, Didier (1991). *Michel Foucault*. Pariz: Flammarion.
- ESPOSITO, Roberto (2006). *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ESPOSITO, Roberto (2012). *The Third Person. Politics of Life and the Philosophy of the Impersonal*. London: Polity.
- ESPOSITO, Roberto (2015). *Persons and Things*. London: Verso.
- FASSIN, Didier i HARCOURT, Bernard (ur.) (2019). *A Time for Critique*. New York: Columbia University Press.
- FELMAN, Shoshana (1987). *Jacques Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis in Contemporary Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FELMAN, Shoshana (1993). *What does a Woman Want? Reading and Sexual Difference*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- FELMAN, Shoshana (2008). La Méprise et sa chance. *L'Arc. Jacques Lacan*, br. 58, str. 95–122.

- FENOGLIO, Irène (2019a). Un retour d'Émile Benveniste. U: D'OTTAVI, Giuseppe i FENOGLIO, Irène (ur.). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Editions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, str. 9–13.
- FENOGLIO, Irène (2019b). La linguistique générale d'Émile Benveniste. Une épistémologie méthodique et continue. U: D'OTTAVI, Giuseppe i FENOGLIO, Irène (ur.) (2019). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, str. 17–51.
- FIAMINI, Mariapaola (1998). *Foucault et Kant. Critique, clinique, éthique*. Pariz: L'Harmattan.
- FIAMINI, Mariapaola (2009). *Érotique et rhétorique. Foucault et la lutte pour la reconnaissance*. Pariz: L'Harmattan.
- FISCHBACH, Franck (2003). *Aufklärung* et modernité philosophique: Foucault entre Kant et Hegel. U: SILVA, Emmanuel da (ur.). *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*. 2. sv. Lyon: ENS éditions, str. 115–134.
- FORRESTER, John (2009). Michel Foucault et l'histoire de la psychanalyse. *Incidence. Foucault et la psychanalyse*, br. 4–5, str. 55–90.
- FORTRIER, Frances (1997). *Les Stratégies textuelles de Michel Foucault*. Québec: Nuit blanche.
- FRANCHE, Dominique, PROKHORIS, Sabine, ROUSSEL, Yves i ROTMANN, Roger (ur.) (1997). *Au risque de Foucault*. Pariz: Centre Georges Pompidou i Centre Michel Foucault.
- FREUD, Sigmund (1953). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. S. E. I–XXIV. Ur. James Strachey et al. London: The Hogarth Press i Institute of Psycho-Analysis.
- GALLOP, Jane (1982). *The Daughter's Seduction. Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- GILLOT, Pascale (2009). *Althusser et la psychanalyse*. Pariz: Presses Universitaires de France.

- GILLOT, Pascale (2016). Foucault/Wittgenstein: une »subjectivité sans sujet«? U: GILLOT Pascale i LORENZINI, Daniele (ur.). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. Pariz: CNRS Éditions, str. 55–76.
- GILLOT, Pascale (2017). Michel Foucault et le marxisme de Louis Althusser. U: BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane, REVEL, Judith i SFORZINI, Adrianna (ur.). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 245–260.
- GILLOT, Pascale (2020). *La Question du sujet. Descartes et Wittgenstein*. Pariz: CNRS Éditions.
- GILLOT, Pascale i LORENZINI, Daniele (ur.) (2016). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. Pariz: CNRS Éditions.
- GOLDSCHMIDT, Victor (2003). *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. Pariz: Vrin.
- GOLDSTEIN, Jan (ur.) (1994). *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell.
- GORI, Roland (2015). La Nouvelle psychiatrie: le retour de l'hygiène publique du corps social? U: LAUFER, Laurie i SQUERRER, Amos (ur.). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Pariz: Hermann, str. 123–146.
- GROS, Frédéric (1996). *Michel Foucault*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- GROS, Frédéric (ur.) (2002). *Foucault. Le courage de la vérité*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- GROS, Frédéric (2002). Le *Parrhesia* de Foucault (1982–1984). U: GROS, Frédéric (ur.). *Foucault. Le courage de la vérité*. Pariz: Presses Universitaires de France, str. 155–165.
- GROS, Frédéric (2020). Sujet de droit, de vérité et du désir. U: NARBONNE, Jean-Marc, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen i SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Heinrich (ur.). *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*. Pariz: Vrin i Presses de l'Université Laval, str. 461–474.
- HADOT, Pierre (1998). *Éloge de la philosophie antique*. Pariz: Allia.

- HARRIS, Olivia (2004). Braudel: Historical Time and the Horror of Discontinuity. *History Workshop Journal*, br. 1, str. 161–174.
- HEKMAN, Susan (ur.) (1996). *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park: Pennsylvania University Press.
- HENGHELD, Laura (2006). Beauvoir's *Parrhesiastic* Contracts: Frank-Speaking and the Philosophical Political Couple. U: SIMONS, Margaret (ur.). *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, str. 178–200.
- HOFFMAN, Christian i BIRMAN, Joël (2018). *Lacan et Foucault à l'épreuve du réel*. Pariz: Maison d'édition Langage, Université Paris Diderot.
- HULAK, Florence (2017). L'Événement. U: HULAK, Florence i GIRARD, Charles (ur.) (2017). *Philosophie des sciences. I. Concepts et problèmes*. Pariz: Vrin, str. 99–127.
- HULAK, Florence i GIRARD, Charles (ur.) (2017). *Philosophie des sciences. I. Concepts et problèmes*. Pariz: Vrin.
- IRIGARAY, Luce (1995). *De l'Égalité des sexes*. Pariz: Vrin.
- IRIGARAY, Luce (2008). La Mécanique des fluides. U: *L'Arc. Jacques Lacan*, br. 58, str. 123–138.
- JAY, Martin (1986). The Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought. U: COUZENS-HOY, David (ur.). *Foucault. A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, str. 175–204.
- JEREB, Ana (2006). Anoreksično telo, obvladovano telo? *Delta*, br. 1–2, str. 87–109.
- JERŠE, Sašo i LAHL, Kristina (ur.) (2021). *Endpunkte. Und Neuanfänge. Geisteswissenschaftliche Annäherungen an die Dynamik von Zeitläuften*. Köln: Böhlau.
- JURIĆ, Hrvoje (2018). *Iskušenja humanizma*. Zagreb: Biblioteka Filozofska istraživanja.
- KANT, Immanuel (1969). *Ausgewählte Kleine Schriften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- KANTOROWITZ, Ernst (1957). *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Institute for the Advanced Study.
- KARSENTI, Bruno (2017). *La Question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane (ur.) (1992). *History of Women in the West. II. Silences of the Middle Ages*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane (1996). Pogovor s Christiane Klapisch-Zuber. Prev. M. Dolar. *Delta*, br. 1–2, str. 29–39.
- KLEPEC, Peter (2009). Foucault med ugodjem in željo. *Filozofski vestnik*, br. 1, str. 47–64.
- KOBE, Zdravko (2015). Nevarna misel Michela Foucaulta. Spremnna beseda. U: *Rojstvo biopolitike. Kurz na Collège de France*. Prev. A. Kravanja. Ljubljana: Krtina, str. 305–336.
- KODELJA, Zdenko (1995). *Objekt vzgoje*. Ljubljana: Krtina.
- KOYRÉ, Alexandre (1988). *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- KUHN, Thomas (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KUHN, Thomas (1977). *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LACAN, Jacques (1966). *Écrits*. Pariz: Seuil.
- LACAN, Jacques (1972). *Livre XX: Encore*. Pariz: Seuil.
- LACAN, Jacques (1978). *The Seminar of Jacques Lacan. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. (Book XI)*. Prev. Alain Sheridan. London: Routledge.
- LACAN, Jacques (1989). *Écrits. A Selection*. Prev. Alain Sheridan. London: Routledge.
- LACOSTE, Yves (1999). Braudel géographe. U: REVEL, Jacques (ur.). *Ferdinand Braudel et l'histoire*. Pariz: Hachette, str. 187–194.

- LAGRANGE, Jacques (2009). Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault. *Incidences. Foucault et la psychanalyse*, br. 4–5, str. 11–54.
- LASCH, Christopher (1979). *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York i London: Norton.
- LAUFER, Laurie i SQUVERER, Amos (ur.) (2015). *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*. Pariz: Hermattan.
- LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.) (2015). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte.
- LECLERCQ, Stéfan (ur.) (2004). *Abécédaire de Michel Foucault*. Mons i Pariz: Sils Maria i Vrin.
- LECOURT, Dominique (1978). *Pour une critique de l'épistémologie. Bachelard, Canguilhem, Foucault*. Pariz: Maspero.
- LE BLANC, Guillaume (2011). L'Invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel Foucault. *Philosophie*, br. 109, str. 60–73.
- LE BLANC, Guillaume (2014). *Pensée de Foucault*. Pariz: Ellipses.
- LE GOFF, Jacques (1988). *Histoire et mémoire*. Pariz: Gallimard.
- LE GOFF, Jacques (1989). L'Homme médiéval. U: LE GOFF, Jacques (ur). *L'Homme médiéval*. Pariz: Seuil, str. 7–42.
- LE GOFF, Jacques (ur.) (1989). *L'Homme médiéval*. Pariz: Seuil.
- LE GOFF, Jacques (1993). Introduction. U: BLOCH, Marc. *Apolo-gie pour l'histoire et métier de l'historien*. Ur. Étienne Bloch. Uvod Jacques Le Goff. Pariz: Arman Collin, str. 7–36.
- LE GOFF, Jacques (1997). Foucault et la »nouvelle histoire«. U: FRANCHE, Dominique, PROKHORIS, Sabine, ROUSSEL, Yves i ROTMANN, Roger (ur.). *Au Risque de Foucault*. Pariz: Centre Georges Pompidou i Centre Michel Foucault, str. 129–139.
- LE GOFF, Jacques i NORA, Pierre (ur.) (1974). *Faire l'histoire*. Pariz: Gallimard.
- LEONELLI, Rudy M. (2015). Foucault lecteur du *Capital*. U: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 59–70.

- LEŠNIK, Bogdan (1998). Fragmenti o norosti, seksualnosti in sebi. Spremnja beseda. U: FOUCAULT, Michel. *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Prev. Z. Erbežnik. Ljubljana: Založba /cf, str. 249–281.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Pariz: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1957). *Antropologie structurale*. Pariz: Plon.
- LIBERA, Alain de (2007). *Archéologie du sujet I*. Pariz: Vrin.
- LIBERA, Alain de (2008). *Archéologie du sujet II*. Pariz: Vrin.
- LIBERA, Alain de (2015). *L'Invention du sujet moderne*. Pariz: Vrin.
- LIBERA, Alain de (2016). *L'Archéologie philosophique. Séminaire du Collège de France 2013–2014*. Pariz: Vrin.
- LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariane i SFORZINI, Arianna (ur.) (2013). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980–1984*. Pariz: Vrin.
- LÖWITH, Karl (1976). *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York: Anchor Books.
- LUCHELLI, Juan Pablo (2017). *Lacan. De Wallon à Kojève*. Pariz: Éditions Michèle.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (2020). Généalogie de la critique – dimensions historiques et enjeux philosophiques du concept de »critique« dans l'œuvre de Michel Foucault. U: NARBONNE, Jean-Marc, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen i SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Heinrich (ur.). *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*. Pariz: Vrin i Presses de l'Université Laval, str. 561–600.
- MACHEREY, Pierre (2009). *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. Pariz: La Fabrique.
- MACHEREY, Pierre (2014). *Le Sujet des normes*. Pariz: Éditions Amsterdam.
- MALABOU, Catherine (2011). *Bodi moje telo. Dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ur. Eva D. Bahovec. Prev. J. Kernev Štrajn, A. Kravanja, G. Moder i S. Tomšič. Ljubljana: Krtina.
- MESEC, Polona (2004). Kako je molk lahko jezik. *Delta*, br. 3–4, str. 68–86.

- MEUNIER, Bernard (2021). Foucault et les évolutions de la *parrhesia* chrétienne. U: BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin i SFORZINI, Arianna (ur.). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 159–171.
- MIKIĆ, Jasna (2021). *Spol in jezik*. Ljubljana: 2021.
- MILLER, Jacques-Alain (1988). Michel Foucault et la psychanalyse. U: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre Internationale, 9.–11. januar 1988. Pariz: Seuil.
- MILLOT, Catherine (1979). *Freud anti-pédagogue*. Pariz: Seuil.
- MILNER, Jean-Claude (2003). *Strukturalizem. Liki in paradigma*. Prev. E. D. Bahovec, M. Dolar, M. Rotar i A. Zupančič. Ljubljana: Krtina.
- MILNER, Jean-Claude, ŽIŽEK, Slavoj i LUCCHELLI, Juan Pablo (2018). *Sexualités en travaux*. Pariz: Éditions Michèle.
- MITCHELL, Juliet (1974). *Psychoanalysis and Feminism*. London: Harmondsworth.
- MODER, Gregor (2010). Althusser in psihoanaliza. *Problemi*, br. 6–7, str. 43–66.
- MOI, Toril (1994). *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*. Oxford: Blackwell.
- MOI, Toril (2017). *Revolution of the Ordinary. Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*. Chicago i London: The University of Chicago Press.
- NARBONNE, Jean-Marc, LÜSEBRINK, Hans-Jurgen i SCHLANGE-SCHONINGEN, Heinrich (ur.) (2020). *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*. Pariz: Vrin i Presses de l'Université Laval.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999). *Kritische Studienausgabe*, 15. sv. U: COLLI, Giorgio i MONTANARI, Mazzino (ur.). Miinchen: de Gruyter.
- OGIEN, Ruwen (2017). Les normes. U: HULAK, Florence i GIRARD, Charles (ur.). *Philosophie des Sciences. I. Concepts et problèmes*. Pariz: Vrin, str. 39–68.

- PALLOTTA, Julien (2015). L'Effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction. U: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 129–142.
- PÉLISSIER, Yan, BÉNABOU, Marcel, DE LIÈGE, Dominique i CORNAZ, Laurent (2002). *789 Néologismes de Jacques Lacan*. Pariz: EPEL.
- PERROT, Michelle (1997). De Mme Jordain à Herculine Barbin: Michel Foucault et l'histoire des femmes. U: FRANCHE, Dominique, PROKHORIS, Sabine, ROUSSEL, Yves i ROTMANN, Roger (ur.). *Au risque de Foucault*. Pariz: Centre Georges Pompidou i Centre Michel Foucault, str. 95–107.
- PFAUWADEL, Aurélie (2022). *Lacan versus Foucault. La psychanalyse à l'envers des normes*. Pariz: Passages. Les Éditions du Cerf.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu (2004). *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu (2012). Les Corps de Michel Foucault. *Cahiers philosophiques*, br. 130, str. 72–95.
- RAKOVIČ, Darja (2020). O domnevni feminizaciji vzgojiteljskega poklica in primeru suma spolne zlorabe. *Časopis za kritiko znanosti*, br. 280, str. 297–301.
- REGENT, Dali (2020). Nietzsche, Haraway, Foucault: od univerzalizma do feminističnega »mi«. *Časopis za kritiko znanosti*, br. 280, str. 254–268.
- RENAULT, Emmanuel (2015). Pouvoir ou domination? Pouvoir ou exploitation? Deux fausses alternatives. U: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 199–212.
- REVEL, Jacques (ur.) (1999). *Ferdinand Braudel et l'histoire*. Pariz: Hachette.
- REVEL, Jacques (2017). Michel Foucault, l'histoire et discontinuité. U: BRAUNSTEIN, Jean-François, LORENZINI, Daniele,

- REVEL, Ariane, REVEL, Judith i SFORZINI, Adrianna (ur.). *Foucault(s)*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 83–90.
- REVEL, Judith (2002). *Vocabulaire de Foucault*. Pariz: Ellipses.
- REVEL, Judith (2005). *Michel Foucault. Expériences de la pensée*. Pariz: Bordas.
- REVEL, Judith (2010). *Foucault, une pensée de discontinu*. Pariz: Mille et une nuit.
- REVEL, Judith (2015). Foucault, marxiste hérétique? Histoire, subjectivation, liberté. U: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 154–198.
- REVEL, Judith (2016). Foucault, »signe d'un nom propre«? *Critique*, br. 835, str. 1006–1019.
- ROSE, Jacqueline (1986). *Sexuality in the Field of Vision*. London: Verso.
- ROUDINESCO, Elisabeth (2005). *La Philosophie dans la tourmente*. Pariz: Fayard.
- RUEFF, Martin (2017). La Voix pronominal. *Critique. Nous*, br. 841–842, str. 530–550.
- SARDINHA, Diogo (2015). Le Nominalisme de la relation comme principe antimétaphysique. U: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 244–250.
- SAUSSURE, Ferdinand de (2011). *Course on General Linguistics*. Ur. Perry Meisel i Haun Saussy. Prev. Wade Baskin. New York: Columbia University Press.
- SCOTT, Joan W. (1996). *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SCOTT, Joan W. (1997). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. U: SCOTT, Joan W. (ur.). *Feminism and History*. Oxford i New York: Oxford University Press, str. 152–180.
- SCOTT, Joan W. (ur.) (1997). *Feminism and History*. Oxford i New York: Oxford University Press.

- SFORZINI, Arianna (2014). *Michel Foucault. Une pensée du corps*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume (2015). Race, population, classe: discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx. U: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 228–243.
- SILVA, Emmanuel da (ur.) (2003). *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie*. 2. sv. Lyon: ENS éditions.
- SUTTER, Laurent de (2021). *Pour en finir avec soi-même*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- TAYLAN, Ferhat (2015). Une Histoire »plus profonde« du capitalisme. U: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca i TAYLAN, Ferhat (ur.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Pariz: La Découverte, str. 19–28.
- TESTA, Federico (2020). Is an Art of Living Possible Today? Foucault and Canguilhem on the Forms of Life. U: NARBONNE, Jean-Marc, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen i SCHLANGE-SCHÖNINGEN, Heinrich (ur.). *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*. Pariz: Vrin i Presses de l'Université Laval, str. 265–304.
- VERGINELLA, Marta (2006). *Ženska obrobja. Vpis žensk v zgodovino Slovencev*. Ljubljana: Delta, Društvo za kulturološke raziskave.
- VERGINELLA, Marta (2021). *Donne e confini*. Milano: Feltrinelli.
- VEYNE, Paul (1997a). Foucault Revolutionizes History. Prev. Catherine Porter. U: DAVIDSON, Arnold I. (ur.). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago i London: The University of Chicago Press, str. 146–182.
- VEYNE, Paul (1997b). The Final Foucault and His Ethics. Prev. Catherine Porter i A. I. Davidson. U: DAVIDSON, Arnold I. (ur.). *Foucault and his Interlocutors*. Chicago i London: The University of Chicago Press, str. 225–232.
- VEYNE, Paul (2008). *Foucault. Sa pensée, sa personne*. Pariz: Albin Michel.
- VOVELLE, Michel (1982). *Idéologies et mentalités*. Pariz: Maspero.

- VUILLEMIN, Jean-Claude (2012). Réflexions sur l'épistémè foucauldienne. *Cahiers philosophiques*, br. 130, str. 39–50.
- VUILLEROD, Jean-Baptiste (2022). *La naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*. Pariz: ENS Éditions.
- WALD LASSOWSKI, Aliocha (ur.) (2016). *Althusser et nous*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- ZACHHUBER, Johannes (2021). Intériorité de la conscience et extériorité des aveux. Le sujet chrétien selon Foucault. U: BÜTTGEN, Philippe, CHEVALLIER, Philippe, COLOMBO, Augustin i SFORZINI, Arianna (ur.). *Foucault, les pères, le sexe. Autour des Aveux de la chair*. Pariz: Éditions de la Sorbonne, str. 54–65.
- ZARKA, Yves (2000). Foucault et le concept non juridique du pouvoir. *Cité. Philosophie, politique, histoire*, br. 2, str. 41–51.
- ZAVIRŠEK, Darja (1992). Foucault v luči feminističnih kritik. *Problemi-Eseji*, br. 1–2, str. 137–142.
- ZERILLI, Linda (2019). Critique as a Political Practice of Freedom. U: FASSIN, Didier i HARCOURT, Bernard E. (ur.). *A Time for Critique*. New York: University of Columbia Press, str. 36–51.
- ZINZI, Mariarosaria (2019). Penser le nombre comme catégorie linguistique. Une recherche inédite d'Émile Benveniste. U: D'OTTAVI, Giuseppe i FENOGLIO, Irène (ur.) (2019). *Émile Benveniste, 50 ans après les Problèmes de linguistique générale*. Pariz: Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École Normale Supérieure, str. 89–122.
- ŽIŽEK, Slavoj (2005). *Kako biti nihče*. Ljubljana: Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- ŽIŽEK, Slavoj (2018). La Sexuel n'est pas politiquement correct. U: MILNER, Jean-Claude, ŽIŽEK, Slavoj i LUCHELLI, Juan Pablo. *Sexualités en travaux*. Prev. P. Gervais. Pariz: Éditions Michèle, str. 69–147.

Kazalo imena

A

Agamben, Giorgio 11, 14, 39–43, 96, 102, 116
Allouch, Jean 99
Althusser, Louis 9, 15–18, 27–28, 62–63, 67–69, 73, 108, 112, 114, 120–122, 125, 146, 147, 149
Annacontini, Giuseppe 8
Ariès, Philippe 148
Aristotel 126
Ayouch, Thamy 73

B

Bachelard, Gaston 16–20, 23–24, 30, 42, 46, 49, 62
Badiou, Alain 11, 15–18, 82
Balibar, Étienne 10, 12, 16–17, 25, 63–73, 75–77, 80, 94, 107, 108, 120–125, 130, 133, 135, 137, 140–141, 150
Barbin, Herculine 115
Barši, Izidor 7
Bartky, Sandra L. 143–146, 151
Baudelaire, Charles 109–110, 118, 139
Bauer, Nancy 8, 155
Beauvoir, Simone de 8, 14, 15–16, 18, 43, 113–114, 144, 149–157
Beckett, Samuel 14, 16, 120, 146
Bennington, Geoffrey 114
Benveniste, Émile 13, 122–129, 131, 133–134, 152–153

Bersani, Leo 9

Bichat, Xavier 12, 29–32, 35
Bidet, Jacques 63, 69–70, 150
Birman, Joël 98–99, 130, 140
Blanchot, Maurice 140
Bloch, Marc 55–56, 59
Bourdieu, Pierre 143
Bouveresse, Jacques 9
Braudel, Ferdinand 54–55, 57, 60–62
Braunstein, Jean-François 45, 50
Bregar Golobič, Ksenija 58
Breuer, Joseph 84, 129
Bronstein, Catalina 8
Burke, Peter 12, 54–57, 59, 62, 124, 147
Butler, Judith 14, 17, 92, 94, 117, 120–125, 139, 143, 149, 152, 154
Büttgen, Philippe 10, 138–139

C

Canguilhem, Georges 10–12, 15, 17–31, 36–37, 42, 45–49, 52–55, 62, 73, 77, 89, 94–99, 102, 149
Cavell, Stanley 129
Charaudeau, Patrick 153
Chignola, Sandro 69
Cohen, I. Bernard 95–96
Cotič, Janja 7, 58

Č

Čakardić, Ankica 120

D

Darwin, Charles 95–96, 128

David-Ménard, Monique 85

Davidson, Arnold I. 89, 98

Defert, Daniel 15–16, 19, 114, 117

Delaporte, François 33

Deleuze, Gilles 11, 16, 18, 25, 26, 34, 76, 110, 113, 119, 125, 135, 140

Derrida, Jacques 16, 57, 97, 112–114, 116, 119, 123, 129, 151, 154

Descartes, René 11–12, 20–24, 28–29, 31, 46–48, 78, 101, 105, 114, 122–123, 129

Dessons, Gérard 134

Diamond, Irene 143

Dolar, Kaja 7, 153

Dolar, Mladen 99, 129

Dolar, Robin 7, 61

Dora 88–89, 97, 101–102

Doroux, Yves 63

Dosse, François 11, 16, 113

Dover, Kenneth 141

Dreyfus, Hubert L. 98

Duby, Georges 148

Durkheim, Émile 55, 59

E

Eribon, Didier 117

Esposito, Roberto 53, 124, 146

F

Febvre, Lucien 55, 62

Felman, Shoshana 13, 85, 90, 120, 128, 131

Fenoglio, Irène 122

Fiamini, Mariapaola 20, 105

Fichant, Michel 45

Fischbach, Franck 20, 76

Fliess, Wilhelm 97

Forrester, John 86, 99

Fortier, Frances 117

Foucault, Denys 15

Foucault, Paul-André 15

Freud, Sigmund 10–11, 13 18, 21, 29, 72, 75–78, 82–104, 125–132, 134, 136, 138–141, 152

G

Gallop, Jane 90

Gillot, Pascale 112

Goldschmidt, Victor 33

Gori, Roland 73

Gros, Frédéric 9, 61, 136, 146

Guattari, Félix 18, 76, 110, 119, 135

H

Hadot, Pierre 118

Harris, Olivia 61

Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich 11, 16, 20, 50, 76, 94, 122–123, 125

Heidegger, Martin 11

Hekman, Susan 143

Hengehold, Laura 8, 155

Hobbes, Thomas 92

Hoffman, Christian 130, 140

Hölderlin, Friedrich 31

Husserl, Edmund 118

Hulak, Florence 58

Hyppolite, Jean 11, 16

I

Irma 88–89, 96, 98

Irigaray, Luce 90

J

Jay, Martin 25

Jereb, Ana 8, 153

Jurić, Hrvoje 151

K

- Kant, Immanuel 11, 13–14, 20,
22, 64, 105–112, 118–119,
122–123, 125
Kantorowicz, Ernst 11, 37–38, 42
Karsenti, Bruno 133
Kelly, Joan 148
Klapisch-Zuber, Christiane 147–148
Klepec, Peter 140
Kodelja, Zdenko 7, 141
Kopernik, Nikola 31, 33, 95–96,
125, 127–128
Koyré, Alexandre 18, 24, 96
Kuhn, Thomas 11, 18, 24, 40–43,
49, 96–97

L

- Lacan, Jacques 10, 16, 18–19, 43,
50, 77, 90, 92, 94, 113, 125–
134, 140–141, 152–154
Lacoste, Yves 61, 99
Ladurie, Leroy 55
Lagrange, Jacques 98–99
Lasch, Christopher 43, 111
Laufer, Laurie 98
Laval, Christian 63
Le Blanc, Guillaume 28, 139,
149–150
Le Goff, Jacques 10, 12, 54–62,
110
Leclercq, Stéfan 56–58, 143
Lecourt, Dominique 45
Leonelli, Rudy M. 68
Levinas, Emmanuel 113
Lévi-Strauss, Claude 16, 113, 128,
154, 156
Lévy-Bruhl, Lucien 59
Libera, Alain de 14, 33
Locke, John 122–123
Löwith, Karl 50
Lucchelli, Juan Pablo 126
Lüsebrink, Hans-Jürgen 107
Lyotard, Jean-François 16

M

- Macherey, Pierre 17, 27–28, 45,
47, 68
Malabou, Catherine 94, 156
Malapert, Anne-Marie 15
Marx, Karl 20, 27–28, 41, 50,
62–69, 70, 72–74, 75–77, 92–94
Mauss, Marcel 59
Merleau-Ponty, Maurice 16, 156
Mesec, Polona 7, 8, 90, 94
Meunier, Bernard 138
Mikić, Jasna 153
Miller, Jacques-Alain 98, 103
Millot, Catherine 132
Milner, Jean-Claude 122, 125
Mitchell, Juliet 90
Moi, Toril 154
Narbonne, Jean-Marc 10

N

- Nietzsche, Friedrich 9–12, 20, 35,
49–55, 57, 59, 85, 93–94, 111–
114, 119–120, 129, 139–140
Nora, Pierre 61, 148

O

- Ogien, Ruwen 72

P

- Pajackowska, Caire 8
Pallotta, Julien 69
Pangos, Inge 153
Pêcheux, Michel 45
Pélissier, Yan 130, 153
Perrot, Michelle 147
Pesare, Mimmo 8
Pfauwadel, Aurélie 94, 98
Platon 33, 67, 129, 135
Potte-Bonneville, Mathieu 94, 117
Prohaska, Georg 46, 49

Q

- Quinby, Lee 143

R

Rabinow, Paul 98
 Rakovič, Darja 8, 58
 Rancière, Jacques 16
 Regent, Dali 8, 94
 Renault, Emmanuel 140
 Revel, Jacques 58
 Revel, Judith 9, 33, 51, 63, 64, 66, 68, 73
 Ricardo, David 66
 Rilke, Rainer Maria 31
 Rivière, Pierre 115–116, 147
 Rose, Jacqueline 90
 Roudinesco, Elisabeth 9
 Rousseau, Jean-Jacques 122
 Rueff, Martin 154

S

Sardinha, Diogo 94
 Sartre, Jean-Paul 15, 16, 18, 68, 156
 Saussure, Ferdinand de 16, 122, 126, 128, 131, 133–134
 Schaffer, Simon 45
 Scott, Joan W. 148–149
 Serres, Michel 16
 Sforzini, Arianna 117
 Sibertin-Blanc, Guillaume 68
 Sokrat 131, 139
 Squerer, Amos 98
 Sutter, Laurent de 104

T

Taylan, Ferhat 63, 69
 Testa, Federico 17

U

Unzer, Johann August 46

V

Velázquez, Diego 34
 Verginella, Marta 7, 148
 Veyne, Paul 10, 33, 117, 141
 Vezalij, Andreas 31
 Vovelle, Michel 56
 Vuillemin, Jean-Claude 35

W

Willis, Thomas 46, 49
 Wittgenstein, Ludwig 112

Z

Zachhuber, Johannes 138
 Zarka, Yves 68
 Zaviršek, Darja 143
 Zerilli, Linda 107
 Zinzi, Mariarosaria 134
 Zupančič, Alenka 132

Ž

Žižek, Slavoj 8, 92, 128, 132, 141,

Zapisi o knjizi

Djelo filozofkinje Eve D. Bahovec koje nosi podnaslov *Između filozofije, povijesti i psihoanalize* govori o Michelu Foucaultu, ali zapravo kazuje mnogo više. Kao što autorica na kraju piše, namijenjena je onima koji »misle drugačije« – jer za njih Foucaultova filozofska arheologija nikada neće zastarjeti.

Riječ je o knjizi iznimno širokog spektra, koja uspješno rješava staro pitanje je li Foucault prvenstveno filozof ili povjesničar, a ukazuje i na njegov treći aspekt i »privilegirani teritorij za sukob s moći i za potragu za mogućnošću za otpor«, naime na psihoanalizu. Očita je autoričina povezanost između onih koji misle drugačije, Foucaultova sukoba s aspektima moći dominacije te s pitanjem »nevidljive i ušutkane žene«; u tome se nalazi visoka dodana vrijednost ove knjige.

Svrha je knjige predstaviti Foucaulta kao istraživača i inovatora u raznolikosti puteva mišljenja, iako prije svega i kao nekoga koga je moguće obuhvatiti u cjelovitosti njegovog rada. Otuda povezivanje filozofije, povijesti i psihoanalize, u tome je njegov kraljevski put, analogon koji autorica posuđuje od Freuda i njegove definicije snova kao kraljevskog puta do psihoanalize.

dr. sc. Janez Markeš

Knjiga Eve D. Bahovec *Foucaultov kraljevski put* – svojom temeljnom idejom, svojom strukturom i svojim sadržajem – vrijedna je sama po sebi i kao takva bi se zacijelo mogla odmjeravati s bilo kojom knjigom o filozofiji Michela Foucaulta objavljenom na francuskom ili nekom drugom »svjetskom jeziku«. No posebnu vrijednost ova knjiga ima u lokalnom, odnosno regionalnom kontekstu, jer i u Sloveniji (gdje Bahovec živi i primarno djeluje), i u Hrvatskoj i drugim zemljama Jugoistočne Europe (gdje je ona na razne načine kontinuirano prisutna) još uvijek nedostaje monografskih djela koja sistematično pristupaju Foucaultovu »sistemu« kao što to čini autorica ovog djela. Na originalan način, ali ne propuštajući pomno analizirati bitna i neizbježna čvorišta Foucaultove misli, Bahovec nudi jedan izvrstan »uvod u Foucaulta«, prekoračujući granice uvriježenih interpretacija, i to kako eksplicitnim »privođenjem« Foucaulta psihoanalizi i feminističkoj kritici, tako i implicitnim otvaranjem Foucaultove filozofije prema produbljenom promišljanju suvremenih problema kao što su oni bioetički. Stoga se *Foucaultov kraljevski put* Eve D. Bahovec može smatrati i »kraljevskim putem u Foucaulta«.

dr. sc. Hrvoje Jurić

Riječ je o knjizi iznimno širokog spektra, koja uspješno rješava staro pitanje je li Foucault prvenstveno filozof ili povjesničar, a ukazuje i na njegov treći aspekt i »privilegirani teritorij za sukob s moći i za potragu za mogućnošću za otpor«, naime na psihoanalizu. Očita je autoričina povezanost između onih koji misle drugačije, Foucaultova sukoba s aspektima moći dominacije te s pitanjem »nevidljive i ušutkane žene«; u tome se nalazi visoka dodana vrijednost ove knjige.

Svrha je knjige predstaviti Foucaulta kao istraživača i inovatora u raznolikosti puteva mišljenja, iako prije svega i kao nekoga koga je moguće obuhvatiti u cjelovitosti njegovog rada. Otuda povezivanje filozofije, povijesti i psihoanalize, u tome je njegov kraljevski put, analogon koji autorica posuđuje od Freuda i njegove definicije snova kao kraljevskog puta do psihoanalize.