

РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

Филозофски факултет

Институт за филозофија



**Етичките и политичките импликации на односот субјект –
моќ во филозофијата на Мишел Фуко**

– магистерски труд –

Ментор:

Проф. д-р Ристо Солунчев

Кандидат:

Радомир Поповски

март, 2019

РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје

Филозофски факултет

Институт за филозофија



**Етичките и политичките импликации на односот субјект –
моќ во философијата на Мишел Фуко**

– магистерски труд –

Ментор:

Проф. д-р Ристо Солунчев

Кандидат:

Радомир Поповски

март, 2019

Содржина:

Вовед.....	4
I. Фукоовата методологија и определувањето на субјект-моќ релацијата.....	13
1.1 Интерпретативната аналитика на Мишел Фуко.....	13
1.2 Можноста на субјектот во односите на моќта.....	18
Заклучно.....	24
II. Политичките импликации на односот субјект-моќ.....	25
2.1 Политиката на обејктивизацијата во хуманистичките и општествените науки: перспективите на субјектот во Фукоовата археологија и генеалогичка.....	25
2.2 Историската предодреденост на дискурсот.....	29
2.3 Политиката на јазикот и говорот.....	36
2.4 Политиката на моќта и вистината за структурата.....	41
Заклучно.....	51
III. Етичките импликации на односот субјект-моќ.....	54
3.1 Моќта, политиката и проектот на историјата на сексуалноста.....	54
3.2 Историјата на субјективност и технологиите на себството.....	58
3.3 Придвижувањето од автономија на субјектот кон естетика на егзистенцијата и противречноста во етичко-политичката перспектива.....	65
Заклучно.....	74

Заклучок.....	78
Библиографија.....	84

Вовед

Мишел Фуко е еден од најзначајните француски мислители од втората половина на минатиот, 20. век, еден од најрепрезентативните претставници на школата на структурализмот¹ и на од неа произлезениот постструктурализам, маркантен партиципиент во заснивањето на постмодерната мисла² и една од најинтригантните личности на философско-теориската струја што го витализира и т.н. трет бран на феминизмот, односно постколонијалната теорија. Ако се земе предвид кажаното, како и значењето на поетските, реторичките, методолошките и на вредносно-значенските критериуми при *релативизирањето на вистините* на западното граѓанство, полит-економско општество, тогаш е разбирлив и интересот за Фукоовата позиција и промислување на клучните прашања што ја тангираат структурата и динамиката на промените на Западот. При пренесувањето на овие забелешки во контекст на структурата на магистерскиот труд како особено значајни треба да се посочат поимите на *дискурсите, говорот, политиката, моќта и знаењето*, на *субјектот* и на неговата *конститутивност*, поимот на *себството* односно *себе*, потоа *биотехнологијата, био-политиката, исповеста* (како важна компонента на *биомоќта*). Следствено и поимите на *грижа за себеси*, на *археологија* и *генеалозија*, *дисциплинарните технологии* (или *техниките на дисциплина и дисциплинирање*), *дискурзивните формации, епистемите*,

¹ Постојат неколку начини на имплементација на структурализмот во научното поле: сциентистичкиот структурализам - чии претставници се Клод Леви-Строс, Алгирдас Греимас и Жак Лакан (што истовремено ја опфаќа антропологијата, семиотиката и психоанализата); потоа постои т.н. семиолошки структурализам (значително повитален) и него го претставуваат Ролан Барт, Жерар Женет, Цветан Тодоров и Мишел Сера, и постои т.н. историзиран или епистемички структурализам чии блескави репрезентанти се Луј Алтисер, Пјер Бурдије, Мишел Фуко, Жак Дерида, Жан-Пјер Вернан. И уште пошироко, тука припаѓа и третата генерација на автори на списанието *Annales*.

По осумдесеттите години, доаѓа до дисциплинарни преломи и опаѓања на структурализмот, меѓутоа од самите почетоци на новиот милениум повторно настапува актуелноста на хероите на структурализмот, така што тие постануваат митови и едногласно се канонизирани - па дури се сметаат и за национално благо, како што е претставено и делото на Мишел Фуко. Најспектакуларниот случај на повторно усвојување на едно е случајот на Фуко, кого една нова генерација повторно го открива и употребува - но сега на поинаков начин од оној на којшто бил употребуван во шеесеттите години. Од каде тоа возобновено интересирање и зошто? Се чини дека таквата апологична реинтерпретација делумно потекнува од фактот што во 1994. година со објавувањето на четирите тома *Списи и разговори (Dits et Écrits)*, како и неговите предавања на Колеж де Франс, меѓу кои особено предавањата *Ненормални* (2000) и *Раѓањето на био-политиката* (2004) - ги поместиле дотогашните, договорените граници на фукоизмот, промени од кои ќе се изроди еден „нов Фуко“. Новите генерации не се заинтересирани да го слават Фуко, или да го коментираат, колку што се заинтересирани да се служат со неговите поими - а денес со аналитичкото практикување на неговите поими, практично, на најпродуктивен начин би можеле да се согледаат актуелноста и плодотворноста на Фукоовиот придонес.

² Уште во неговото дело *Зборови и ствари*, може да се насети постмодерен, енигматичен приговор за можноста од завршувањето на модерното епистеме. Фуко предложува и алтернатива за поимањето и рецепцијата на модерноста - повеќе како генерален став и расположение, етос - одошто како историска ера.

поимот на *негативна моќ* (во контекст на поимот *моќ/знаење*), поимите на *субјектив(из)ација* и *објектив(из)ација*, како и некои други.

Фукоовиот став кон субјектот, најопшто земено, може да се согледа и од само-интерпретацијата на Фуко: имено, Фуко се гледа себе си како „простор“ во кој времето се складира низи од слики, настанати независно од него самиот, како резултат на јазичките навики и на говорните форми, кои пак својата објективност, интензитет и моќ на убедување не ја превземаат од субјектот Фуко (Фуко како субјект, индивидуа, крајно е случаен), туку се дискурси кои претензиите на моќта и вистината ги носат во самите себе... Магистерскиот труд треба да ги опфати Фукоовите промислувања за прашањето на *субјективноста*, како теоретско-практичен агенс што го поврзува испитувањето и образложувањето на содржината на поимот *знаење/моќ*, во Фукоовите рани - и подоцнежни трудови (кога Фуко се приклонува кон ревизија на своите ставови за субјектот, давајќи му повеќе простор за идентификација, односно за самоконститутивност).

Кај Фуко работите се одвиваат започнувајќи од една општа *онтолошко-интерпретативна критика на сегашноста* (поим под кој самиот Фуко напати ја подведува својата философска интерпретација), па сè до конституирањето на *етиката* во неговата последна фаза, каде *самоконтролата* и *грижата за себството* од страна на *индивидуата/субјектот* (човекот) ќе бидат клучни.

Мошне важно за истражувањата на Фуко е нагласената *неконзистентност* на неговиот однос кон проблематика која ја истражува. Во својата развојна фаза тој се обидува да спроведе истражување со кое, во извесна мера, се претпоставува анулирање на личното его, така што наместо човекот се определува извесно анонимно мислење, познание без субјект, нешто теориско без идентитет, говорот за смртта на човекот (што е и одек на Ничеовата смрт на Бога). Фуко, најпрвин е под влијанието на Хајдегеровата онтолошка херменевтика, потоа е на позицијата на двете фази на структурализмот – структурализмот и (нешто подоцна) т.н. постструктурализам – или според некои автори на линија на структурализмот, а потоа на линија на постструктурализмот, каде Фуко го следи и Ниче. Подоцна, во своите анализи на *моќта*, а со цел да го стесни (и инхибира) влијанието на моќта – Фуко настапува со повторна заинтересираност за проширување на просторот на субјектот во процесот на субјективацијата, фаза во која се придвижува и ја оформува својата етика – во функција на ограничувањето на општествените моќи. Поинаку кажано, пристапот кон етиката – според Фуко – имплицира самоодредувања (на субјектот) со цел ограничувањата на моќта да се ублажат токму преку етичките

активности. Неговиот пристап кон етиката и самоопределбата може да се интерпретира и како „естетика на егзистенцијата“ (што уште еднаш неодоливо асоцира на Ниче). „Ничеанскиот печат“ е повоочлив ако се земе предвид дека, според Фуко, егзистенцијата се обликува во „уметничко дело“ така што вниманието сега веќе е насочено на телото и на чувствата/чувственоста. А токму елементот на самоконтрола во естетиката на самоопределувањето е она што според Фуко ја детерминира *етиката*.

Имено, во раната фаза, Фуко го следи Ничеовото укинување на субјектот и демаскирање на метафизиката – во своите конципирања на *дискурзивните формации*, додека подоцна ќе ја воведи и *генеалогијата* (во методолошка смисла) и ќе го презентира *телото* (и телесноста) како пунктус во којшто се координираат општествените моќи.

Голема и значајна точка на пресврт кај Фуко настапува после делото *Археологија на знаењето*³. Тогаш, тој се придвижува од обидот да развие *теорија на дискурсот* и, под влијание на Ниче, го внесува поимот *генеалогија*⁴, поставувајќи го во своето натамошно истражување како неминовност за развивањето на методот во којшто историската онтологија на самите нас е во релација со *вистината, вредностите, моќта и етиката*.

Мишел Фуко е извонредно плоден мислител чиј што опус е мошне опфатен, со забелешка дека, од друга страна, неговото творештво е неконзистентно и минува низ повеќе фази. Магистерскиот труд, со оглед на тоа, ќе биде иследуван – преку поисцрпна анализа – на делата од неговата „Ничеанска фаза“, на делата во кои тој ја критикува биополитиката, како и на делата од неговата фаза во кои ја истражува

³ Настојувајќи да не ги затвора своите истражувања само и само внатре исказите, Фуко ги истражува и релациите помеѓу вонјазичната стварност (кореспонденција т.е. сличности) – и дискурсите. Сепак, и покрај сите настојувања да не биде вброен како структуралист, обидите да го дефинира внатрешниот поредок на дискурсот, го потврдуваат спротивното. Како и да е, жестоката одбрана на Фуко од етикетирање е најдинамична во неговото дело *Археологија на знаењето* (1969), во кое тој ја образложува својата стратегија во *Зборови и ствари*. Во оваа книга, настапувајќи наспроти структуралистичките ставови и погледи, Фуко како да сака да нè убеди дека ниту се залагал за формализација, ниту пак се повикувал на некакви постапки на јазичкиот опис – повикувајќи се на дисциплината и ефикасноста. Како што вели, дури ни во тоа не успеал затоа што при истражувањата, самата област на неговото интересирање му пружала отпор на секаков однапред наметнат поредок, „нејзиното богатство (...) им се измолкнувало на шемите“ – велел Фуко. Во *Археологија на знаењето*, значи, нема потрага по скриените поредоци на различни дискурси што функционираат во културата, постои само Фукоовото концентрирање на епистемолошките пресеци. Фуко инсистира дискурсите да се посматраат како пракси, и тоа како пракси кои се сочинети од дискурзивни настани, случувања. Тој настојува вниманието да го насочи врз *примерите, границите, праговите, трансформациите, дисконтинуитетите, паузите, материјалноста*. Фуко, не само што не подлегнал на искушение да ги поврзе исказите со помош на епистемите (општите форми на познание) – не треба да се заборава дека поединечниот исказ (*énoncé*) и натаму е единица на дискурсот – туку им припишува и временски и просторни аспекти. Фуко се оградува од истражувањата на дискурсот што резултирале со *готови синтези*.

⁴ Втората фаза каде се реорганизирани дискурсот, моќта и знаењето може да биде разгледувана и како „‘позитивно’ и ‘интервенционално’ социјално и политичко пишување“ (McHoul and Grace 2002: 15).

херменевтиката на субјектот, ја конституира својата *етика* и ги акцентира *самоконтролата* и *грижата за себеси* како клучни. Значењето на Фуко е повеќеслојно и пред сè тоа е изразено во неговата партиципација во *структурализмот* и *постструктурализмот*, во неговите одредници кои ги зацврстуваат темелите на *постмодерната*, во неговото влијание врз *феминистичките студии* и *квир теоријата*, во неговиот поттик што се одразил во различните сфери, пред сè социологијата – а секако и философијата.

Проблемот со којшто е проникнато истражувањето се однесува на развојната линија на политичко-етичката определеност на можностите и доменот на субјектот. Анализата на Фукоовата развојност е поставена преку толкувањето не само на поимите *знаење/моќ* и *субјект*, туку и на други поими, а кои се во функција на последниве. Фукоовото толкување на *моќта* и на *субјектот* може да се назначи и како *некозистентно*. Тоа може да се земе и во онаа насока во која се движат Фукоовите постмодернистички аргументи. Како и да е, во многу ситуации и по многу прашања недоследноста оди и до контрадикторност. Во таа смисла, во прв ред ќе биде посочено презентирање на *релативизирањето на вистината* кај францускиот мислител, којшто не разлучувајќи ја вистината од моќта (волјата за вистина и волјата за моќта се секогаш интервентни, како што самиот вели) – говори за режими на вистината. Вистината, значи, во различни времиња ја релативизираат различните процедури кои влијаат врз *производството*, *регулацијата*, *дистрибуцијата* и *делувањето* на исказите. Интересот на истражувањето, меѓутоа, ги опфаќа, покрај моќта (или во корелација со неа) и Фукоовите определби во однос на *себството*, на *субјектот* како историски производ на општествената матрица. А тука, интерпретациите на Фуко се движат во прилично голем распон: од „смртта на човекот“ до заложби за проширување на просторот за конституирање и идентификација на субјектот, заложби за грижа за себството – во кои има место да се говори за *етичките спекулации* на Мишел Фуко. Различните поместувања на тежиштето карактеристични за Фуко, кои се однесуваат и на прашањето за *знаењето/моќта*, за *вистината* и за *субјектот* ќе бидат евидентирани во согласност со претходните забелешки. Фуко се дистанцира од структуралистичката парадигма во седумдесеттите години, супституирајќи ја позицијата во која ја фаворизира *археологијата на знаењето* со позиција во која држи до *генеалошкиот метод*. Некои автори сметаат дека не се работи за едноставно супституирање – од што се гледа тежината на проблемот кој се обработува. Значи, проблемот на истражувањето ги опфаќа фазите на промислувањата на Фуко по прашањето на субјект-моќ односите –

од кои имплицитно се издвојува и самиот **предмет** на истражување: релацијата помеѓу моќта и конститутивноста на субјектот.

Кога се работи за рецепцијата на Фуко на **локално** рамниште, може да се забележи дека тој е истражуван во рамките на магистерските и докторските студии, меѓутоа обајвени дела има мошне малку. Во однос на темата со којашто е насловен овој магистерски труд, може да се евидентира и трудот на проф. д-р Ристо Солунчев којшто во рамките на својата магистерска студија, а и докторска дисертација, исцрпно го обработи проблемот на субјектот (толкуван од Фуко). Занимливо е да се забележи дека во минатото, преводи и записи за Фуко се објавени во македонското списание „Маргина“.

Ситуацијата на **регионално** рамниште значително е поинаква. Постојат поголем број на публикации и трудови кои се посветени на овој автор и истражувања поставени во контекст со други автори и содржини, голем број на зборници, научно профилирани списанија и електронски записи. Од авторите во доменот на регионот ќе бидат забележани: Славој Жижек, Никола Милошевиќ, Сретен Мариќ, Младен Козомара, Раде Калањ, Душан Маринковиќ, Павле Миленковиќ, Богдана Кољевиќ, Младен Долар, Мишко Шуваковиќ, Дивна Вуксановиќ, Јелена Ѓорѓевиќ и други.

На **глобално** рамниште бројот на единици посветени на Мишел Фуко достигнува повеќе десетици – па и стотици илјади, од што може да се согледа значењето на овој автор и неговата исклучителна популарност. Фуко е истражуван и толкуван во различни сфери и од различни автори, поставен самостојно или во контекст на други автори. Покрај просторот што му го посветуваат неговите француски колеги, па дури и ривали од аспект на философското стојалиште – што е исклучителна чест, за Фуко пишуваат најзначајните философи на современието. Ќе бидат истакнати Жак Дерида и Жил Делез, потоа Жан Бодријар, Џудит Батлер, Јирген Хабермас, Чарлс Тејлор, Стивен Бест и Даглас Келнер, Рабинов и Драјфус, Мајкл Клифорд, Сара Милс, Сергеј Прозоров, Луси Најал, Џон Рајхман, Тимоти Армстронг, Закја Патак, Денис Рили...

Образложение на работните хипотези

Во рамките на магистерското научно истражување како *главна* (општа) *хипотеза* ќе функционира следниот став:

Фуко неконзистентно го толкува субјектот во односот со моќта, со тоа што, додека во раните трудови неговата улога, значење и влијание се инхибирани – во

своите доцни трудови (последната фаза) го ревидира прашањето на субјектот, интерпретирајќи дека субјектот успева да преживее во етичката димензија (односот кон себеси) и тоа преку грижата за себе и самоконтролата.

И покрај тоа што најпрвин субјектот или себството го смета за историски производ на матрицата од општествени моќи (иако и тука со одредени измени и варијанти), Фуко претпоставува и постоење на безусловена, апсолутна слобода⁵ на поединецот, како и постоење на безусловена и есенцијална моќ.

Во текот на истражувањето главната (општа) хипотеза ќе биде операционализирана преку следните *посебни хипотези*:

Првата *посебна* хипотеза ја потврдува главната (општа) хипотеза во нејзиниот прв дел, односно:

1. Во раната фаза (на структурализмот) Фуко го интерпретира субјектот преку неговиот двојник создаден за потребите на општеството (во историски предодредени услови), потсилувајќи го својот став и во консеквентната, постструктуралистичка фаза кога го воведува и генеалошкиот метод.

Втората посебна хипотеза е во функција на главната (општа) хипотеза, поткрепувајќи ја содржински во нејзиниот втор дел и таа гласи:

2. Во својата последна фаза Фуко го ревидира ставот кон субјектот (и значењето на неговиот витализам) така што се прошируваат можностите за самодејствување и индивидуација - и тоа преку однос кон себеси во функција на естетиката на егзистенцијата.

Предмет, цели и задачи на истражувањето

Додека проблемот ја опфаќа Фукоовата развојна интерпретација, **предмет** на истражувањето е поставен во односот помеѓу субјектот и моќта. Во овој однос се дефинираат можностите на субјектот и границите на моќта. Така се доаѓа до определувањето на трансгресивноста на моќта според принципот на регресивните или прогресивни ефекти и негативните или позитивните влијанија, како и до анализата на

⁵ Фукоовото сфаќање на слободата е многу специфично. Тоа се разликува од сфаќањето за слободата како „универзална историска константа“, од „русоовската точка на потекло“, или „маркузијанската точка на кулминација“. Слободата не е разбрана како супстанција, идеал или „есенцијална карактеристика на трансцендентално втемелената човекова природа“ (O’Leary 2002: 159). Таа е релационална и историски зависна. Фукоовата слобода е историски определена можност која настанува во зададени односи на моќта.

можностите за постоењето на трансценденталниот субјективитет. Предмет на истражувањето претставува определувањето субјективацијата како резултат на она што е формирано под *надзор* и *санкции*, во координација со позитивниот резултат⁶ што го пројавува субјектот во својот отпор. Предмет претставува определувањето на функцијата на моќта-знаење како онаа на дискурсот кој продуцира субјективитети.

Цел на истражувањето претставува определувањето на улогата, значењето и влијанијата на Фукоовите интерпретативни анализи за анализите на актуелните состојби, или историите коишто тој не ги опфаќа во творечкиот опус. Следствено, целта е да се образложи и потврди Фукоовото последно стојалиште во кое тој го ревидира ставот за смртта на човекот и се движи во насока кон *повторно засилување на субјектот*, наспроти позициите на неговата субјективација. Цел е и да се востанови и прикаже профилот на *етичката димензија* што во својата последна фаза ја предлага Фуко. Една од целите ќе биде прикажувањето и образложувањето на политичките аспекти на моќта, со оглед на тоа што Фуко исцрпно говори и за проблемот на владеачкиот или управувачкиот модалитет, а подоцна и на етичките (следствено - естетските) аспекти.

Задачите се однесуваат на неколку прашања. За да се постигне валидна реализација на целите, најпрвин треба да се контекстуализираат употребите на неологизмите кои се клучни за трудот. Тоа опфаќа анализа на фазите низ кои минува Фуко, земајќи ги предвид и влијанијата на кои е подложен: Ниче, Фројд и Маркс, потоа, Хегел и Франкфуртската школа, а не може да се одбегне ниту влијанието од Башлар и Хајдегер (на самите почетоци од кариерата на М. Фуко). Со оглед дека, како што и самиот вели, тој е интерпретатор на онтологијата на сегашноста⁷, тоа имплицира и промислувања на историските сфери; врз Фуко влијаат⁸ и Шпенглер и Вебер⁹. Значајна задача е и проникнувањето во Фукоовата критика на *био-политиката* и во неговото аспектирање на поимите *биос* и *зое*, во настојбата конструктивно да се одговори на прашањето за *конститутивноста на субјектот* што во својата последна фаза го сугерира Фуко. Тој го прикажува односот помеѓу значењето на режимите на

⁶ Толкувањата за репресивниот апарат на моќта, кај Фуко не укажуваат на позитивитетот во конституцијата на субјективноста на човечкото суштество. Моќта, кога е дисциплинарна може да произведува позитивни облици на субјективација. Телото и неговите корпорални аспект се податливи за појава на „есенцијалната“ или „неусловена“ позитивна „моќ на отпор“ која овозможува услови за неопределена и безусловна слобода.

⁷ Проблемот на онтологијата на сегашноста го внесува Фуко во проучувањата на појавата на модерната субјективност. Фуко, сепак, не е историски детерминист.

⁸ Мислителите коишто влијаеле на Фуко се и Лакан и Алтисер.

⁹ Фуко како и Вебер, смета дека анализата на културните или општествените феномени е ограничена од нивната комплексна структура и позиција.

вистина и политизацијата или естетизацијата на животот што влијае врз техниите на себството. Разбирањето пак, на техниките на управување, според Фуко значи да се разбере *самото мислење* во државните практики. Тоа значи истражувањето на самосвеста на владата да се изведе на таков начин за да може таа „самосвест“ да постане јасна токму преку *анализата на конкретните практики* – и тоа поаѓајќи од рационалниот темел на политичките прaksi. Задача на истражувањето е утврдувањето кога и како субјектот на знаењето е ослободен и отпорен од/кон системите на моќта.

Научни методи кои ќе се применат

Истражувањето во овој труд започнува со прибирањето на факти (податоци) – за потоа да се практикуваат: опишувањето, класифицирањето, дефинирањето, експериментирањето, генерализацијата, објаснувањето, предвидувањето, контролирањето и вреднувањето¹⁰. Од општите методи на научното истражување би требало да се посочи методот на анализа и синтеза (како аналитичко-синтетичката методолошка постапка), а потоа, и методите на апстракција и конкретизација. Методолошкиот интрументариум не може да се замисли без генерализацијата и специјализацијата¹¹. За разлика од генерализацијата која се пројавува преку поимање и индукција, специјализацијата пак се јавува како класификација и дедукција (од клучно значење ќе бидат методите на идукцијата и дедукцијата). Специјализацијата е мошне сложена постапка податлива за исто така сложените неологизми кај Фуко, нивните значења, врски и (меѓу)влијанија од различните фази каде, со класификацијата се изведуваат специјализирања на општите поими, додека со дедукцијата се специјализира општиот став – во специјализацијата. Понатаму, дијалектичкиот метод е од исклучително значење за општествените и хуманистичките науки (кои Дилтај ги генерализира како духовни), како што е значаен и за природните: тој секако ќе биде употребуван во истражувањето. Секако дека ќе бидат земени в предвид, промислени и протолкувани Фукоовиот *археолошки* и *генеалошки* метод и анализирани со помош на општата научна методологија. Ќе се користи компаративниот и дескриптивниот метод (и покрај неговата ограничена познавателна дејност).

¹⁰ Милена Драгичевиќ-Шешиќ, Бранимир Стојковок: *Култура: Анимација, менаџмент, маркетинг*, Скопје, Темплум, 2003, 425.

¹¹ Ќе биде употребуван и методот на дијалектичка специјализација, кој е спротивен на дијалектичката генерализација и се темели на аналитичко-синтетичкиот метод – како и на апстрактно-конкретизирачкиот метод.

Дополнителниот инструментариум кој што ќе се употребува на теориско-истражувачкиот пат е сочинет од следните алатки: стручната литература¹², разни статии, историски записи и документи, енциклопедии, лексикони и речници, учебници и учебни помагала, репродукции на уметничките дела и нивната анализа, аудио и видео записи, разни други студии, Интернетот како дополнителен извор на информации.

¹² Секако, незаменлива алатка ќе биде стручната литература наведена во последниот оддел, библиографијата.

I. Фукоовата методологија и определувањето на субјект-моќ релацијата

1.1 Интерпретативната аналитика на Мишел Фуко

Во воведот кон Мишел Фуко изработен за Универзитетот на Кембриџ од Гери Гутинг (Gary Gutting) во 2005. година, Фуко (т.е. неговиот творечко-критички опус) е поставен во две кохерентни димензии: како „философски историчар“ и „историски философ“. Во првата е евидентно „прогресивното развивање на серии од комплементарни историски методи“ - „археологијата на дискурсот“ (во делата *Историја на лудилото*, *Раѓањето на клиниката*, *Зборови и ствари*¹³ и *Археологија на знаењето*)¹⁴, „фокскалтијата на релациите на моќта“ (во делата *Дисциплина и казна* и *Историја на сексуалноста*), и „проблематизацијата на етиката“ (во вториот том од *Историја на сексуалноста - Употребата на задоволството* и третиот том - *Грижата за себе*). Втората димензија на Фукоовото дело нуди „методолошки иновации, сукцесивно продлабочени и меѓусебно поддржувачки теории на знаењето, моќта, и себството“ (2005: 2). Новиот метод на Фуко кој истовремено е и историски и философски, Драјфус и Рабинов го определуваат како метод којшто ги надминува структурализмот¹⁵ и херменевтиката: „интерпретативната аналитика“. Хронолошки и

¹³ Во своето дело *Зборови и ствари*, Фуко востановува некои од основните принципи на својата историографија, анализирајќи ги режимите или (поредоците на вистини на) знаењата како зборови односи коишто во еден определен период го образуваат полето на не-унифицирачка и разнородна игра. Тие градат/создаваат голема теорија, дух, епистеме, како специфичен вид рационалност, простор каде се дисперзираат и проникнуваат најразличните науки и општи знаења за светот. Важно е да се забележи дека епистемото е приказ, тоа покажува дека зад поврвнината на културата се крие еден специфичен начин на перцепција како вид нем поредок - на кој што, во продолжение се надоврзуваат различни општествени и психолошки појави. Развојот пак, на хуманистичките науки зависи од промените на епистеме, а со тоа (зависи) и од дисконтинуитетите во историскиот развој на дадени епохи. Понатаму, Фуко анализира три големи епистемеа (епистеми) на западната мисла: ренесанса, класицизам и модерна (со забелешка што кај Фуко модерноста никогаш не ја допира современоста; тој го заобиколува мигот во кој што живееме). При тоа ренесансата се темели врз епистемата на сличноста, класицизмот врз репрезентација/репрезентативност, а модерната врз историјата (Фуко го нарекува овој период „доба на човекот“). Во подоцнежното доба, Фуко ќе го претпостави концептот за епистеме како нешто што може да се изостави во аналитиката.

¹⁴ Едвард Саид ќе напише дека во *Зборови и ствари* и *Археологија на знаењето*, како среднишни дела, „теоријата на дискурсот и дискурсната анализа“ се базира на „археолошките студии“ застапени во *Лудилото и цивилизацијата*, *Зборови и ствари* и *Раѓањето на клиниката*, како дела од раниот опус (Saïd 1986: 149).

¹⁵ Името на Мишел Фуко неспорно е поврзано со движењето на структурализмот, односно постструктурализмот во Франција – а триумфот на структуралистичката парадигма произлегува, пред сè од специфичниот историски контекст, којшто од крајот на 19. век е обележан со постапно придвижување и наклонетост на Западот кон студената темпоралност. Но, во извесна смисла структурализмот може да се толкува и како резултат на исклучителниот подем на општествените науки. Структурализмот, практично може да се идентификува како програм и несвасна стратегија за излегување од рамките на

формално, неговиот интерес се движи од проучувањето на феноменот на знаењето, преку неговата релација со моќта - кон слободата на субјектот. Жил Делез го потенцира „метафизичкиот и трансценденталниот¹⁶ преглед на моќ/знаење апаратусот надвиснат над пукнатините помеѓу изјавите и видливостите“ (Deleuze 2006: xxxii).

Тука, терминот „аналитика“ реферира на развојната линија што започнува со Кантовата трансцендентална аналитика¹⁷ и постанува „ре-обмислена во егзистенцијалната аналитика на *Битие и време*“ од Мартин Хајдегер¹⁸. Фуко, според Рабинов и Драјфус, го прифаќа проектот започнат од Кант¹⁹ и продолжен од Хајдегер (за определување на „изворите и легитимирање на употребите на концептите претпоставени од нивните претходници“), меѓутоа ја отфрла потрагата по „универзално приземјување било во мисла или Битие“, така што современата аналитика „мора да пронајде начин за сериозно промислување на проблемите и концептуалните алатки од минатото, но не и на решенијата и конклузиите засновани врз нив“ (Dreyfus, Faubion 1983: 122).

академизмот којшто владеел/доминирал. Методолошко-конструктивниот аспект на структурализмот има двојна функција: функција на оспорување и функција на контра-културата. Ако се толкува неговата функција на оспорување, тогаш со сигурност може да се констатира дека структурализмот му соодветствува на еден миг од западната историја којшто бил израз на одредена доза на самопрезир, отфрлање на традиционалната Западна култура, глад кон модерноста, како и потрагата по нови модели. Една од клучните одредници на структурализмот се состои во тоа што, на „некогашните вредности“ – реагира така што им спротивставува крајна осетливост за сето она што во Западната историја било потиснувано, и воопшто не е случајно што двете значајни науки во тоа време – психоанализата и антропологијата – предноста му ја доделуваат на несвесното, на наличјето на манифестираната смисла, на она што веќе е потиснато и недостапно, го нема во Западната историја. Земајќи ја в предвид претходно наведената атмосфера, не е тешко да се заклучи зошто, како водечка наука се издвоила лингвистиката, токму лингвистиката започнала да управува со општествените науки исцело – постанувачки наука-водилка. Освен тоа што структурализмот настапувал во согласност со веќе наведените ставови – а особено земајќи го в предвид тоа, структурализмот може да се нарече и бајрак на модернистите, во борбата против традиционалното, традиционалноста и традиционалистите. Како резултат на големата потрага по излез од егзистенцијалниот метеж, може да се подвлече тенденцијата кон онтологизирање на структурата: таа, во името на науката и теоријата се понудила како алтернатива – на старата западна метафизика. Во сите тие интелектуални вложувања, критички обиди да се превозмогне старото и да се излезе на хоризонтот на забрзаниот, научно и пркатично витален свет на масовната култура – и структурализмот, некаде кон осумдесеттите години од минатиот век – го зафаќаат немири, внатрешни и надворешни тензии и судири итн... па поголемиот дел од француските херои на тоа доба – едноставно исчезнале во метежот на различни и бројни полемики, конфронтации и судири, меѓутоа – и во рамките на некои недообјаснети и чудни случувања коишто само ја потсилија митската димензија на, и онака големите автори.

¹⁶ Хабермас исто така смета дека Фукоовата определба на моќта е трансцендентална (1987: 253-254).

¹⁷ Кант анализирајќи го просветителството трга по „условите за можноста и ограниченостите на рационалните анализи“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 122).

¹⁸ Хајдегер „го проблематизира модерниот обид да се пронајде трансцендентална почва во познавателниот субјект со проучување на аисториските и меѓу-културалните егзистенцијални предуслови на човековото само-разбирање“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 122).

¹⁹ За Фуко е плаузибилна Кантоава импликација за испитувањето на можноста за постоењето на универзален субјект. Или, можеби уште повеќе - можностите на иднотитетот на субјектите во определено историско проседе.

Терминот „интерпретација²⁰“, кој може да биде исклучително проблематичен во различни конотации поради повеќесмисленоста, Драјфус и Рабинов го разгледуваат преку развојната линија што потекнува од „Ничеовиот концепт за генеалогичката“ и е „ре-обмислен во Хајдегеријанската херменевтика“. Генеалогичката претпоставува дека „ние не сме ништо друго освен нашата историја и затоа никогаш нема да добиеме тотална и одделна слика било за тоа кои сме или за нашата историја“. Хајдегер пак, покажува дека „Ничеовиот увид се чини дека ја остава само можноста за слободната игра на еднакво арбитрарните интерпретации“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 122-123). Меѓутоа, од друга страна, таквите можности биваат редуцирани преку исчитувањето на историјата од аспект на актуелните културни практики од/во кои сме затекнати. Во *Раѓање на клиниката* Фуко се осврнува и на коментарот како вид на интерпретација. Коментарот го опфаќа само површно значење „на текстот или практиката што се интерпретира“, така што Фуко во наведеното дело смета дека употребата на Хајдегеровата херменевтика во првиот оддел од делото *Битие и време* како метод на коментар единствено придонесува во „пролиферацијата на дискурсот“ при што не се навлегува во суштината²¹ (Dreyfus, Rabinow 1983: 123). Фукоовиот „основен приговор кон херменевтиката на сомневањето е дека (...) тајните со кои актерот може да биде принуден да се соочи не смее да бидат разбрани како вистинска и најдлабока смисла на неговото површно однесување“, бидејќи подлабокото значење на кое авторитетот може да го наведува актерот „сокрива уште поважно значење, што не е директно достапно за актерот“. Така се доаѓа до моментот кога „херменевтиката мора да биде напуштена (...) и Фуко се свртува кон она што ние го нарекуваме интерпретација“. Така, „интерпретативното разбирање може да се постигне од некој што ја споделува актеровата инволвираност, но се дистанцира од неа“. Со опфатното историско дијагностицирање и „анализирање на историјата и организацијата на тековните културни практики“ (кои се од поголема важност за генеалогичката одошто дискурзивните формации) може да се постигне интерпретација којашто претставува „прагматични водено исчитување на кохерентноста на општествените практики“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 124).

Интерпретативната анализа не може да се постави како генерална методологија, бидејќи Фуко постојано сака да пронајде излез од непроменливите и

²⁰ Фуко ќе напише дека постои значително повеќе работа во интерпретирање на интерпретацијата, одошто во интерпретирање на стварите (Foucault 1989: 45).

²¹ Фројд и Хајдегер (во вториот оддел од *Битие и време*) сметаат дека постои „есенцијален континуитет помеѓу секојдневната интелигибилност и подлабокиот вид на интелигибилност“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 123).

ригидни дисциплинарни схематизации. Неговите хипотези не водат ниту кон формирање на конзистентна теорија бидејќи алтернативната (понекогаш и бинарна) (о)позиција неодоливо го привлекува дури и кога се работи за обработувањето на истото „епистеме“ (од претходните дела). Тој ги предизвикува и „унифицирачките категории“ како авторот или делото. Исклучително е важно да се напомене, во доцната фаза Мишел Фуко изјавува дека дури и она што наизглед претставува археологија на моќта, всушност, како неприкосновен предмет го има токму субјектот (Gutting 2005: 4). Во вториот дел од *Историјата на сексуалноста* анализата на манифестациите на моќта се профилира преку „теоретска промена“, објаснета како „трета промена“ од самот Фуко, така што е потребно „егзаминација“ на „отворените стратегии, и рационалните техники што ги артикулираат спроведувањата на моќта“ - со цел да се “анализира терминот ‘субјект’“. Потребно е анализирање на „формите и модалитетите на односот кон себеси со што поединецот се конституира и препознава самиот како субјект“ (Foucault 1990: 6). Делез читајќи го Фуко, смета дека „најгенералната формула за реакцијата кон себе е влијанието на себе од себе, или преклопената сила. Субјективацијата е создадена од преклопување“. Тој говори за четири видови на субјективација. Првата се однесува на „материјалниот дел од нас што ќе биде опкружен и преклопен“. Втора²² е „свитокот на релацијата помеѓу силите; бидејќи секогаш е во согласност со партикуларно правило дека односот меѓу силите е свиткан наназад за да стане однос кон себе, иако тоа сигурно прави разлика дали правилото (...) е природно, божествено, рационално или естетско“. Третата²³ е „наборот на знаењето (...) или на вистината доколку конституира релација на вистината со нашето битие, и на нашето битие кон вистината, што ќе служи како формален услов за секаков вид на знаење“. Четвртата пак, е „наборот на самата надворешност, ултимативниот набор (...) ‘инфериорноста на очекувањето’ од која субјектот, на различни начини, се надева на бесмртност, вечност, спасение, слобода или смрт или одвојување“ (Deleuze 2006: 104).

²² Субјекцијата произведена во односите на моќта.

²³ Субјекцијата што се поставува во релација со „животот, трудот и јазикот“ кои пред сè и најповеќе се „предмет на знаењето“ (Deleuze 2006: 148).

1.2 Можноста на субјектот во односите на моќта

Строзије²⁴ се обидува да се спротивстави на безсубјектниот постструктурализам. Во средното доба од својот научен опус, Фуко се бави со „контингентните²⁵, променливи дискурси²⁶ и практики коишто ја образуваат модерната субјективност“, сфатени како процеси на „практики чиешто потекло не може да биде припишано на владеачки субјект“. Ваквата десубјектификација претставува предмет на проучување и денес. Професорот Роберт Строзије посочува дека постојат неколку фази во Фукоовото промислување на субјектот, така што генеалогската и епистемолошката фаза се карактеризираат со „најдиректен напад врз субјектот“ и „потенцијал за избегнување на традиционалниот фокус при анализата на субјектот“. Строзије гледа „реориентација во неговото мислење“ во вториот и третиот том од *Историја на сексуалноста* – технологиите на себството. Станува збор за „препознавањето дека историски сме конституирани како само-рефлексивни и само-конститутивни субјекти“, што го води Фуко кон „генеалогичката на човековата само-конституција“ и тоа не во разбирањето на субјектот како „природа или потекло“ (Strozier 2002: 51).

Влијанијата на Фукоовите дискурзивни субјективитети, понатаму, се гледаат во „безсубјективната рефлексивност“ кон теоријата на информацијата, преку францускиот философ и писател Мишел Серр (Michel Serres), во „новиот ахуман поглед на науката“ – и во повторното „повикување на субјектот“ во делата *Интелектуалци со моќ* (*Intellectuals in Power: A Genealogy of Critical Humanism*) од Пол Бови (Paul Bové), *Ариел и полицијата* (*Ariel and the Police: Michel Foucault, William James, Wallace Stevens*) од Френк Лентрича (Frank Lentricchia) и *Разликување на субјектот* (*Discerning the Subject*) од Пол Смит (Paul Smith) (Strozier 2002: 52).

Уште во *Зборови и ствари* Фуко смета дека прагот на нашата модерност е определен не од „обидот да се аплицираат објективните методи врз проучувањето на човекот, туку радо од конституцијата на емпириско-трансцендентален двојник наречен човек“ (Foucault 1989: 319). Во поранешните епохи и во рамките на различните, инакви епистемолошки сфери човекот бил сосема поинаку перципиран, конструиран. Човекот

²⁴ Robert M. Strozier е професор по романски јазици, некогашен декан при University of Chicago, претседател на Florida State University и лектор при University of Chicago и University of Sorbonne.

²⁵ Токму контингентноста, а не неминовноста е основната предиспозиција за промената на стварите.

²⁶ И понатаму, во историјата на сексуалноста тој говори за „тактичка поливалентност на дискурсите“ (Foucault 1978a: 100).

нема трансцендентност во однос на сферите на случување, настаните, ниту пак еднаквост во текот на историјата:

„никаква философија, никаков политички или морален став, никаква емпириска наука, без оглед која, никакво посматрање на човековото тело, никакви анализа на сензацијата, имагинацијата или страстите – никогаш во седумнаесеттиот или осумнаесеттиот век не сретнала нешто како човекот; затоа што човекот не постоел (повеќе од животот, или јазикот, или трудот); и хуманистичките науки не се појавиле тогаш кога, како резултат на некој итен рационализам, на некој нерешен научен проблем или на некој практичен интерес, било одлучено човекот (...) да премине меѓу научните предмети - (...) тие настанале во оние моменти кога во западната култура²⁷ човекот се конституирал како она што мора да биде сфатено и како она што треба да биде осознаено“ (Foucault 1989: 375-376).

Во структурата на даденото епистеме постои мноштво од пункции, според Фуко, кои би оформиле иста изјава - иако од различни субјекти. Во аналитиката којашто не досега до суштинското, иманентно значење/важење на оригиналот при процесот на класификацијата и валоризацијата - и смислата на оригиналноста трансгредира. Партикуларната констатација „не реферира назад кон било кое *Cogito* или трансцендентен субјект што може да ја направи можна, или кон било кое его (...), или кон било кој Дух на Добата што може да го конзервира, пропагира или возобнови“ (Deleuze 2006: 4). Делез го толкува Фуко земајќи го во обзир неговото разбирање на психата како секогаш иманента, внатре бивствувањето, а којашто сепак му припаѓа на светот во кој соучествува, споделува. Психата претставува „парцијален ефект“ на причините, како и на последиците - на околината каде дејствува, но и на самиот субјект. Но, и самиот Фуко „пронаоѓа во Делез термини непосредно адекватни да се дефинира само последното од психичката динамика, нејзината продукција и репродукција на себеси“ (James 1998: XXIII).

Интрансингентноста на границата на стратумот овозможува иднината и минатото да се постават во позиција на меѓусебен дијалог. Дискурзивните дисконтинуитети во минатото се последица на неговото ре-испишување од иднината, што повратно делува на иднината. Мислата чии што граници не можат да бидат сфатени од субјектот, ограничување што претставува последица на нејзината тотално репресивна детерминација од моќ/знаењето, е најголемиот непријател на отпорот.

²⁷ Фуко не се фокусира врз проучувањето на ориенталните историски културни практики низ призмата на конституцијата на себството или субјектификацијата.

Според Фуко, ако прифатиме дека „улогата на мислата е да го продуцира фантазмот театрално и да го повторува универзалниот настан во неговата екстремна точка на сингуларноста, тогаш што е самата мисла ако не настанот што западнал во фантазам и во фантазматичното повторување“ (Morar, Nail and Smith 2016: 45-46). Мислата²⁸ се ослободува од стегите на сегашноста проектирајќи го минатото како активен елемент на иднината - во мислата. Според Делез, во стратусот се наоѓа потенцијалот за произведувањето на новото, што е негов суштински повик, додека „релацијата кон надворешноста ја има задачата на преиспитување на воспоставените сили, додека (...) релацијата кон себе ја има задачата на (...) произведувањето нови модуси на субјективација“ (Deleuze 2006: 120). Стратата која претставува знаење, е пунктирана од

„централна фигура којашо ги одделува од едната страна визуелните сцени, и од другата звучните криви: артикулабилното и видливото на секој стратум, двете иредуктибилни форми на знаењето, Светлината и Јазикот, двете огромни средини на надворешноста каде што видливоста и исказите се соодветно депонирани“ (Deleuze 2006: 121).

Според Фуко²⁹ постојат три философски обиди кои не успеваат да го „дофатат настанот“:

„Првиот, за претекстот дека ништо не може да биде кажано за оние работи што лежат ‘надвор’ од светот, што ја отфрла чистата површина на настанот и се обидува да ја приложи насилно - како референт - во сферичното изобилство на светот. Вториот, за претекстот дека означувањето егзистира само за свеста, што го сместува настанот однадвор и однапред, или внатре и потоа и секогаш го поставува во однос на кругот на себството. Третиот, претекстот дека настаните може да егзистираат само во времето, што го дефинира својот идентитет и го доставува до цврсто центриран редослед. Светот, себството и Бог (сфера, круг и центар): три услови кои го чинат невозможно размислувањето преку настанот“ (Morar, Nail and Smith 2016: 44-45).

Тој, Делезовите „пропозиции“ ги надоврзва на свјата анализа за тројната субјективација претпоставена на настанот. Се работи за

„метафизика на некорпоралниот настан (што консеквентно е иредуктибилна на физиката на светот), за логика на неутралното значење (наместо феноменологија на сигнификацијата врз основа на субјектот), и за мисла на сегашното бесконечно (и неиздигнување на концептуалната иднина во мината есенција)“ (Morar, Nail and Smith 2016: 45).

²⁸ „Чистиот нстан е ‘мислата’ или ‘предметот на мислата’ [Je pense]; фантазмот е ‘мисла’ [fa pensee]“ (Deleuze 2006: XXIII).

²⁹ Во својот есеј насловен како *Theatrum Philosophicum* (1970) објавен во *Critique* 282 (стр. 885-908).

Така, за Фуко започнува резонанца помеѓу настанот и фантазмот, резонанцата во која стапуваат „некорпоралното и неопипливото“, резонанца на „војни, на смртта која субзистира и инсистира, на треперливиот и посакуваниот идол: таа субзистира не во срцето на човекот туку над неговата глава, отаде судирот на оружјата, судбината или желбата“. Но, ваквата резонантност не резултира со „конвергација“ на овие два елементи, ниту во „фантазмичниот настан“, ниту пак во „примарното потело на симулакрумот“. Во фантазмот недостасува настанот, а тоа овозможува продолжување на „серјата од фантазми“:

„неговото отсуство укажува на (...) повторување лишено од било каква основа во оригинал, надвор од сите форми на имитација, и ослободено од ограничувањата на сличностите. (...) маскирање на повторувањето, секогаш-сингуларна маска која не крие ништо, симулакра без дисимулација, несоодветен украс што покрива непостоечка голоотија, чиста разлика. (...) Оваа концепција на фантазмот како игра на (исчезнатиот) настан и неговото повторување не смее да се даде во форма на индивидуалност (форма која е инфериорна за концептот и оттука, за неформалното), ниту пак мора да се мери против реалноста (реалност која имитира слика); таа се претставува како универзална сингуларност: да умре, да се бори, да победи, да биде победена“. (Morar, Nail and Smith 2016: 45).

Определувањето на настанот, врз основа на концептуалниот постамент во кој се занемарени трагите на повторувањето и нивното значење, „најверојатно (...) може да се нарече знаење [connaitre]“, и тоа е предмет на науката пред сè, додека сопоставувањето на фантазмот кон реалноста „преку потргата по неговото поткло, е судење“, и тоа постанува предмет на критиката (Morar, Nail and Smith 2016: 45). И оваа „знаење-критика дуалност е совршено бескорисна: мислата говори за она што самата е“ (Morar, Nail and Smith 2016: 46).

Ако прифатиме дека „објектот на мислата [le penser] формира мисла [la pensée]“, тогаш (покрај импликацијата на еквиваленција помеѓу субјектот и објектот - што е „наполно погрешна“) настанува и „двојна дисоцијација“ - „централниот и основачкиот субјект за којшто настаните се појавуваат додека развива значење околу себе“, и - „објектот што е праг и точка на конвергенција за препознатливите форми и атрибутите што ги потврдуваме“.

„Мораме да замислиме неопределена, права линија која (далеку од поддржување на настаните како што жицата ги носи своите јазли) го сече и пресекува секој момент онолку пати што секој настан се појавува како

бестелесен и неопределено повеќекратен. Мораме да концептуализираме не синтетизирачки и синтетизиран субјект, туку одредена непремостлива фисура. Згора на тоа, мораме да концептуализираме серии, без некаква оригинална котва, на симулакрата, идолите, и фантазмите кои, во темпоралната дуалност во која се формирани секогаш се двете страни на фисурата од која се сторени знаци и се поставени на место како знаци (...) Фисурата на Јас и на серијата од означувачки точки не образува единство кое дозволува мислата да биде и субјект и објект, туку самите претставуваат настан на мислата [*la pensée*] и некорпоралност на она што се мисли [*le penser*], предметот на мислата [*le penser*] како проблем (мноштво од дисперзираи точки) и мислата [*la pensée*] како подражавател (повторување без модел)“ (Morar, Nail and Smith 2016: 46).

Субјектификацијата (*assujettissement*) која секогаш е опресивна/угнетувачка, е спроведена со посредството на процесите на моќта кои нè определуваат, приклонуваат, ограничуваат, врзуваат, виткаат, наведнуваат, потчинуваат (идентификација, на пример, со определени модели на идентитети: политички, етнички, расни, религиозни, итн.). Би можеле да се разликуваат три видови на субјектификација (што осцилираат околу три оски: витината, моќта и етиката) кои соодветствуваат на три генеalogии³⁰: „историската онтологија на самите нас во релација со вистината преку која се конституираме како субјекти на знаењето“, потоа „историската онтологија на самите нас во релација со полето на моќта преку кое се конституираме како субјекти што делуваат врз другите“, и „историската онтологија во релација со етиката преку која се конституираме како морални агенци“ (Foucault 1984b; Rabinow 1984: 351). Вистините кои се услов за постоењето на хуманистичките науки од субјектите чинат објекти, систематизираното знаење за субјектите е неопходно за системите на управувањето (моќ/знаење), додека односот на самите субјекти кон себе (етиката) е последица на проучувањето на односите на моќта што партиципираат во моделите на субјективизацијата. Меѓутоа, и отпорот на субјективноста одново се заплеткува во нови форми на субјективност. Излезот од перманентната променливост на моделите кои лимитираат, кај него може да се бара во промислувањата за уметноста или етичката рефлексивност за себе (потенцијалот на субјективизирана креативност), каде односите на моќта го поставуваат субјектот во позиција од која може да ја добие слободата, односно

³⁰ Фуко вели дека оската на вистината се изучува во *Раѓањето на клиниката* и во *Зборови и ствари*, оската на моќта во *Дисциплина и казна*, оската на етиката во *Историја на сексуалноста*, додека сите три се присутни во *Људило и цивилизација* (Foucault 1984b; Rabinow 1984: 352). Генеалогичката поседува три оперативни домени: историската онтологија на самите нас во релација со вистината преку која сме конституирани како субјекти на знаењето“, „историската онтологија на самите нас во релација со полето на моќта преку кое се конституираме како субјекти кои делуваат врз другите“ и „историската онтологија во релација со етиката преку која се конституираме како морални агенци“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 237).

се создаваат услови на отпор внатре односот моќ/знаење кои не реферираат немоновно повратно на останатите, сродни или блиски манифестации на таквиот однос. Оттука, позитивитетот на моќ/знаењето е сомерлив со - и непосредно зависен од - степенот на слободата која ја овозможува за субјектот, односно слободата што ја ограничува.

Заклучно

Фуко е заинтересиран за анонимните сили коишто ги ствараат историските дискурси, **говорот** за историјата а не **историските** факти, настани, херои, движења или пак макроопштествената динамика. Тоа подеднакво важи и за историјата на развојот на човештвото, но и за историјата на развојот на знаењето којашто, според тоталитарната, телеолошка концепција, ја претпоставила (ја условила појавата на) науката – како поврвнина на севкупното знаење на човештвото и како мерка за вистината. Затоа, Фуко анализата на просторот ѝ ја претпоставува на анализата на времето (партикуларните дискурси, локализираните истории... ја заменуваат сликата на еден врамнотежен тек), сметајќи го времето за една од карактеристичните модернистички опсесии. Во *Зборови и ствари*, Фуко анализира дека секоја промена на епистеме не води кон прогрес во знаењето. Критиката на овој став на Фуко, која се држи до фундаменталистичкото сфаќање на иднината, претпоставува политички импликации кои определуваат една сфера во која не се отвара просторот за продорот на развојната линија на прогресивните политики. Оваа критика, прогресивната политика ја доведува во тесна и непосредна релација со „телеологијата“, па така „крајот на историјата“ е зададен во разумот, определен од неговиот сегашен принцип. „Фуко одговара на оваа критиката“ во 1968. година, дека таа прет(по)ставува „статичка концепција за иднината“ (Simons 1995: 64) - крајот на историјата е извесен. Ваквата критика имплицира и соодветни форми на отпор (определени во сегашноста), кои повторно ќе партиципираат во телеологијата на претпоставениот тоталитет, во хуманистичката иднина.

Фукоовата интерпретација е повеќеслојна. Во Фукоовото дело постои кохерентност помеѓу неговата историска философија и философската историја; методологијата за која станува збор е историска и философска. Проблемите кои припаѓаат на минатото, денес е потребно да бидат аналитички реконцептуализирани и начинот за таквата изведба претпоставува и репозиционирање на историските импликации. За современата критика е особено значајно разработувањето и определувањето на условите во кои настапуваат моделите на субјективност, практиките на десубјективизација, дискурзивните дисконтинуитети или универзалноста и сингуларноста на настанот. Фуко дава преглед на философските обиди коишто не успеваат да го дофатат настанот.

II. Политичките импликации на односот субјект-моќ

2.1 Политиката на објективизацијата во хуманистичките и општествените науки: перспективите на субјектот во Фукоовата археологија и генеалогичка

Овие три димензии - знаењето, моќта и себството - се иредуктибилни, сепак константно имплицираат една на друга. Тие се три 'онтологии'. (Deleuze 2006: 114)

Може да се констатира дека пролиферацијата на дисциплинарните технологии е тесно поврзана со дисперзијата на објективизирачките општествени науки, исто како што и развојот на технологиите на исповеста се доведува во блиска релација со улогата на интерпретативните науки. Се работи за проучувањата на себе-интерпретација на единките во релација со нивните објективни својства. Потрагата по длабинските вистини е воспоставена со посредството на херменевтиката на сомневањето. Според Едвард Саид, она што континуирано ја поврзува раната со средната фаза од Фукоовиот опус, е „презентацијата на редот, стабилноста, авторитетот и регулаторната моќ на знаењето“ (Said 1986: 149). Уште од самите почетоци, Фуко го заобиколува значењето кое индивидуалецот го создава за сопственото искуство, така што претпоставените анализи повикуваат на заминување, отаде традиционалната херменевтика. Со интервенцијата на генеалогичкиот метод, тие значења се повторно актуелни: анализата на улогата на постоењето на објективната теорија и интерпретацијата на значењето и ефектите на пролиферацијата.

Фукоовото сфаќање на моќта како (не)трансцендентална потребува толкување на неговата епистемологија. Радикалните критички списи, како оние на Фуко³¹, или на Русо³² (на пример), се задржуваат на агностичкиот³³ карактер на општествениот и политичкиот живот. Фуко се обидува да го „субвертира очигледниот консензус, стабилност и ред со ископување и понекогаш поттикнување на латентни тензии кои

³¹ Драјфус и Рабинов објаснуваат дека Фуко никогаш и не бил целосно структуралист бидејќи не претпоставувал „универзална теорија на дискурсот, туку радо трагал по дескрипција на историските форми превземени од дискурзивните практики“ (Dreyfus, Rabinow 1983: xi).

³² Русо смета дека политиката претставува борба за моќ и контрола над другите, така што појавата и пролиферацијата на желбите и потребите што неможат да бидат задоволени, едновременно претставуваат причина и последица на општествениот, политичкиот и економскиот развој и супстанција на цивилизацијата и историјата.

³³ Интерсубјективната релација кај Фуко може да биде разгледувана и како однос од агностичен карактер, со стратешки инклинации.

(според хипотези) ги држат во место“ (Bird 2006: 287). Фуко ги проучува, специфично, формите на моќта кои од индивидуалците чинат субјекти, ги анализира имајќи ги на ум границите и ограничувањата на дискурсите на хуманистичките науки. Вистините кои се предмет на хуманистичките науки од нас исчинуваат објекти податливи за проучување, тие поседуваат моќ да нè субјективизираат³⁴. Тој ги анализира политичките и историските предиспозиции преку кои се образува знаењето, односно неговите можности артикулирани од/во таквите услови. Дискурсите се практики кои „систематски ги образуваат своите објекти, исказните модалитети, појмовните можности и теоретските стратегии“ (Козомара 2001: 77).

Археолошката фаза кај Фуко ги анализира правилата на формирањето на објектите без „упориште ниту во зборовите, ниту во стварите; да се анализира образувањето на исказните модалитети не е потребно упатување ни на сознајниот ни на психолошкиот субјект (Козомара 2001: 77). Археологијата претставува „анатомија“ исчинета од „научни-предмети“, можност за напад врз „анализите на вербалните перформанси“, и сепак се дистингвира од научните форми на анализите според „степенот, доменот, или методит, и е јукстапозиционирана кон нив со карактеристични линии на поделба“ (Foucault 2002a: 227-228). Таа „се истиснува, надвор од масата на кажаните ствари, врз исказот дефиниран како функција на реализацијата на вербалниот *перформанс*, се дистингвира од потрагата чие привилигирано поле е лингвистичката *компетенија*: додека таквата дескрипција конституира генеративен модел, со цел да ја дефинира прифатливоста на исказите, археологијата се обидува да воспостави правила на формирање, со цел да ги дефинира условите за нивната реализација“ (Foucault 2002a: 228). Археолошката дескрипција, разликувајќи дискурзивни и не-дискурзивни практики во епистемолошкото вреднување, дистингвирајќи ја вистината од лагата, е поврзана со психоанализата³⁵ (дивергентната позиционираност на субјектот во својот исказ), со епистемолошката конструкција („правилата на формирањето на концептите, начините на сукцесија, конекција и коегзистенција на исказите“), со социологијата (класификацијата и правилата за поредокот на општествените формации) итн. Археолошкото судоносно анализирање на рационални категории во нивната когнитивна координација со моралните, во вториот дел на *Историјата на сексуалноста*, осум години по првиот, се поставува и надвор од дискурот и неговите

³⁴ Во доцната фаза од својот критичко-научен опус, Фуко проучувајќи ја политичката економија констатира дека рестриктивните управувачки практики спроведуваат „значајна супституција, или повеќе удвојување, бидејќи субјектите на правото врз кои се остварува политичкиот суверенитет се јавуваат како население со кое владата мора да управува“ (Foucault 2008: 22).

³⁵ Фуко се согласува со психоаналитичката теорија во која говорот на субјектот не е само манифестација на она што желбеноста сака да го истакне или сокрие, туку говорот претставува и објект на желбата.

практики - токму во искуството на субјектот. *Археологијата на знаењето*, од своја страна, на образувањето на дискурзивните формации не претпоставуваше трансцендентални, ниту искуствени форми.

Фукоовата археологија испишана под влијанието на неговиот ментор Жорж Кангилем (Georges Canguilhem), односно неговата историја и интерпретација на концептите, осцилира околу лингвистичките структури, тие се нејзиниот непосреден предмет на интересирње, додека односот кон субјективитетот е определен со посредството на анализите на потенцијалните можности за индивидуалната манифестација во концептуалните структури каде субјектот е децентрализиран - определувањето на неговото поле на делување. Меѓутоа, дали тука може да се говори за потрага по генерализирана методологија која мора да ја трансцендира субјективната ефемерност? Во играта на книжевната теорија и пишувањето, смета Фуко, неизбежно се отвара можноста писателот да исчезне.

Во делото *Дисциплина и казна*³⁶ Фуко ја „претставува генеологијата на модерната индивидуалност³⁷ како послушно и немо тело преку покажувањето на меѓуиграта на дисциплинарната технологија и нормативната општествена наука“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 143). Легитимноста на дисциплинарните технологии и ефектите од нивната „прекумерна сингуларност“ доаѓаат преку (био)моќта што произведува воспоставувањето „новата форма на пресудувањето“ за „човековата душа“ (Foucault 1995b: 23). Ефектите од нејзиното функционирање, ефектите на општествената регулација се наметнуваат како (само)доволен разлог (тука не може да биде обвинета објективната моќ на разумот и неговата резонантност) на нивното постоење во системот на знаењето за човекот, и практикување (кое е основа на природните науки). Технологиите се отелотворување на објективизирачките културни практики. Тука неминовно станува збор за политички и правни импликации. Трансформацијата на криминалот, всушност е ефектот на поголемиот проект за посеопфатно управување.

³⁶ За ова дело карактеристично е поставувањето на тежиштето врз значењата и влијанијата и на не-дискурзивните практици во односите на моќта, со оглед на нормализацијата.

³⁷ Во односот кон позицијата на општествените науки, односно нивните вистини. Фуко гледа како во Средниот век се раѓаат природните науки (Foucault 1995b: 226). Тука Фуко мисли на нивниот оперативен модел. Хуманистичките науки имаат за задача да го пренебрегнат историското априори на општествените науки, според моделот на природните науки, односно преку пронаоѓањето на „прифатена спогодба“ за „техниките на опсервацијата“ која ќе се ослободи од претпоставките од минатото. Контекстот како компјутерската аналогија и техниката како програмирањето, во хуманистичките науки во кои човековите активности како социјални практики не се независна од институциите и односите на моќта, го имплицираат условот за тоа социјално непостоење како услов за употребата на унифицирачкиот модел и неговите технологии според компјутерскиот модел. тоа води кон трансгресија на природниот модел во „ортодоксен“ модел на хуманистичките науки (Dreyfus, Rabinow 1983: 163). Нормализирањето на природните науки е неподатливо за општествените.

Фуко смета дека деветнаестовековното историско априори и „човековиот модус на постоење во модерната мисла“ - „служеше речиси како очигледна основа за нашата мисла“, како дел од знаењето во кое човекот е поставен како „емпириски објект“ (Foucault 1989: 375). Деветнаестовековната традиција на културолошка опсервација на природата на репрезентацијата која истапува пред проблемот на приказноста/приказот на текстот преку јазик, во дваесеттиот век ги отвара хоризонтите на лиминалната презентација која понира во суштинските разлики помеѓу видливото и (видливо) невидливото, надвор од сферите на литературата и уметностите. Во делото на Мишел Фуко, видлива е разликата помеѓу видловото и видното. Доколку се прифати ваквата критичка позиција, постанува проблематична когнитивната навигацијата во научната методолошката апаратура наменета и создадена за конкретно определување на своите проблеми и предмети на проучување. Логичката конклузија која се манифестира како репрезентативна схема е неизбежна во дискурзивната аналитика и практичната интерпретација. Меѓутоа, кога се работи за апстракција и конкретизација на карактеристиките на поим комплексен и мета-функционален, како што е тоа поимот на моќта (и ефектите на превладувањето, потчинувањето, замолчувањето или асимилацијата на субјективитетот) во грандиозните дизајни и интелигибилните структури, функционалистичката дискурзивна археологија добива регенеративни потенцијали.

2.2 Историската предодреденост на дискурсот

Фукоовиот однос спрема историјата која што тој ја толкува како след на каприциозни, тешко дофатливи детали, врзани и за слабите и за силните, и за важните и за неважните, големи и мали актери на општествените, научните, економските, и културните дискурси при што историјата не е некој усогласен тек (наспроти Леви-Строс и структуралистите), не е линеарен след на кумулативното знаење со антропоцентричноста³⁸ како круцијалност (во чии што центар е човекот – секогаш ист и архаично непроменет). Во историјата Фуко своите интереси ги фокусира на дисконтинуитетот, силните или помалку силните прекини коишто не следат никаква однапред утврдена логика и меѓу коишто се воспоставуваат динамични (а често пати и непредвидливи) врски. Значи, историјата, во било кој миг не може да се базира само врз темелните, носечки структури и големите историски случувања и процеси со долго

³⁸ Марк Филип смета дека сепак постои „натуралистичка антропологија“ која го фундаира Фукоовото дело, а којашто останува, сеуште „неелаборирана“ (Simons 1995: 131).

траење, туку таа во еден дисконтинуитет репрезентира конекции помеѓу различните услови, кои пак доведуваат до создавање на одредени говори – дискурси. Така, историјата е впишана во дискурсот којшто се дислоцира – преку излез/издигнување од мрежата на конкретните општествени услови (општествената објективност), а реланиот, огледален приказ на конкретните општествени услови како објективни услови на општествените движења во времето, претставува една од големите заблуди на модерната историографија (втемелена врз западната метафизика) – бидејќи ја исклучува свеста за дискурзивната продукција на знаења, знаења за тие исти услови.

Дискурсот не би можел да се претстави како изолирана, симплифицирана последица на претпоставената моќ (оттука и Фукоовото моќ/знаење). Констатацијата на ограниченостите на дискурсот се поставува врз основа на тоа „што го сочинува единството“³⁹ на дискурсите како на медицината, граматиката или политичката економија“ и „философската критика на хуманизмот“ (Simons 2002: 23). Фуко ќе каже дека почнувајќи од средината на осумнаесетот век, „самоограничувањето на управувачкиот разум“ не се спроведува повеќе со посредството на „калкулативниот“ капацитет на рационалниот апаратус, туку со доминантно посредство на „политичката економија“⁴⁰ (Foucault 2008: 13). Во *Зборови и ствари; Археологија на хуманистичките науки*⁴¹ (1966), за разлика од проучувањата во „историјата на лудилото“ - каде се истражува „начинот на којшто културата може да ја детерминира во масивен, генерален облик разликата што ја ограничува“ (културата) - Фуко се бави со „опсервација како културата ја искусува подобноста/сродноста на нештата, како ја востановува/утврдува табелата на нивните релации и редоследот по кој тие мора да се разгледуваат“:

³⁹ Фуко, во потрагата по „позитивните основи на знаењето“, всушност трага по начините на кои нашата култура „го манифестира постоењето на редот“ и неговите „модалитети“ (Foucault 1989: xiii). Постојат дисциплини на кои им е претпоставен неутралниот дискурс, такашто овозможуваат разоткривање на своевидната вистина преку перцепцијата или историјата. Некој може да ја основа „вистината на категориите преку вистината на природата или историјата независна од дискурсот, случај во кој некој поседува некритички позитивизам“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 33). Фуко ќе напише во *Зборови и ствари*: „Вистината на предметот ја детерминира вистината на дискурсот што ја дескрибира неговата формација (Foucault 1989: 320). Дискурсот, тогаш продуцира есхатолошка вистина. Дискурсот кој претендира да биде „кртички и емпирички“, ангажирајќи ја археологијата, не може да биде „позитивистички и есхатолошки“ (Foucault 1989: 320).

⁴⁰ Поимот на политичката економија осцилира помеѓу неговата определба на „ограничените анализи на продукцијата и циркулацијата на добрата“ и пошироката апликативна определба како „било кој метод на управувањето што може да продуцира национален просперитет“. Фуко го потецира и значењето предложено од Русо во *Енциклопедија*, каде се реферира на „генералната рефлексција на организацијата, дистрибуцијата и ограниченоста на моќите во општеството“. Првобитната политичка економија претпоставува политичка моќ без „надворешни ограничувања, без надворешен против-баланс (...) - деспотизам“. Политичката економија, тука е детерминирана според моделите на плаузибилноста, а не од праведноста (Foucault 2008: 13-14).

⁴¹ Тука, Фуко алудира на „смртта на човекот“ преку критиката на хуманизмот како метафизика на субјективноста, во смислата на Ниче и Хајдегер, наспроти хуманизмот и дијалектиката на Хегел и Маркс.

„(...) историјата на сличноста: во кои услови класичната мисла можеше да ги рефлектира односите на сличност или еквивалентност помеѓу нештата, односите што ќе обезбедат основа и оправдување за нивните зборови, нивните класификации, нивните системи на размена? Кое историско *априори* овозможило почетна точка од која било можно да се дефинира големата шаховска табла со различни идентитети, воспоставени против збунетата, недефинираната, безлична, и, какво што била, индиферентната позадина на разликите?“

Така,

„историјата на лудилото би била историја на Другиот - на она што, за дадена култура, е истовремено внатрешно и туѓо, а оттука и треба да биде исклучено (со цел да се истера внатрешната опасност), но со тоа што ќе биде затворено (со цел да се намали неговата другост)“.

На тој начин, Фуко историјата⁴² на другото спроведена врз конкретна култура ја изедначува со историјата на „Истото“ кое е „и дисперзирано и поврзано, па затоа треба да се разликува по видови и да се собере заедно во идентитети“ (Foucault 1989: xxvi). Идентитетот⁴³ и разликата ја овозможуваат и ја прават разбирлива класификацијата. Но, постојат и други анализи неопходни за културната историја, проникнати на почвата на историското априори кое ги авторизира во дисперзијата, во сингуларните и дивергентните проекции. Историјата на граматиката „не е проекција во полето на јазикот и неговите проблеми на историја кои се генерално оние на разумот или на одреден менталитет“ и покрај тоа што споделува заеднички елементи со другите типови на истории. Историјата на граматиката е специфична според „формата на дисперзија во времето, модусот на сукцесија, на стабилност и на реактивација“. Во крајна линија, историското априори е спротивставено на „формалното априори чија јурисдикција се проширува без контингенција“, така што тоа (историското априори) претставува „чиста емпиричка фигура“ која поседува моќ да ја изменува формалната структура (Foucault 2002a: 144). Структуралистичката доминација во мислата на Фуко, Драјфус и Рабинов ја препознаваат во интересот за социјалните практики базирани на лингвистичките инволвирани во конституцијата на институциите и дискурсот (во шеесеттите години). Фукоовата теорија која се однесува на специфичното епистеме карактеристично за определено и кохерентно историско раздобје за предмет го има и разоткривањето на фундаменталните модуси на знаењето профилирано во тоа подрачје.

⁴² Според Гутинг, Фукоовата историја поседува четири димензии: „истории на идеи, истории на концепти, истории на сегашноста и истории на искуства“ (Gutting 2005: 7).

⁴³ Кога станува збор за проблемот на индивидуалноста, тој може да се анализира кога само-идентитетот се поставува во релација со индивидуализираната моќ, којашто може да се нарече „пасторство“ во систем на владеење чија политичка форма е централизирана и централизирачка. Древната историја на некои аспекти од „пасторалниот модалитет на моќта“ се разработени во предавањето *Политика и разум* (Foucault 1979; Kritzman 1988: 57-86).

Тој го користи сосировиот модел⁴⁴ и граматичките анализи со цел да создаде плаузибилен модел при претпоставувањето на фундаментите на наративот. Фукоовиот методолошки скептицизам е насочен кон моделите на субјективизација произведени преку онтологијата и етиката, историски концептуирани и определени - затоа тој ги проучува условите на нивното појавување. Историската трансценденција на знаењето бидува политички апроксимативизирана: нејзиниот дискурс не ја поседува моќта за да се претстави како апсолутно валиден преку просторот, на принципиелно рамниште - бидејќи разнородните области на знаењето (претставени како дискурс или дисциплина) соодветствуваат на различни видови на историски, локализирани трансформации кои произведуваат своевиден праг, лимит. Репозицијата на местото на човекот во историјата (на мислата) е круцијална за создавањето на условите на прогресивната политика.

Трансгресијата од структурализам⁴⁵ кон постструктурализам⁴⁶, за француските мислители како Ролан Барт⁴⁷, Мишел Фуко, Жак Дерида, Жак Рансиер, Мишел де

⁴⁴ Може да се забележи дека одредени елементи од семиологијата на Роланд Барт (1967), практикувајќи го концептот на Сосир, всушност, не прикажале некоја забележителна конструктивност и надградба – освен што го прошириле опсегот на курсот по „Општа Лингвистика“ на Фердинанд де Сосир (1974, фр.1916), додека работите со Бартовиот подоцнежн постсемиотички интелектуален напор (*A Lover's Discourse: Fragments*; и *Camera Lucida: Reflections on Photography*) покажуваат сосема поинаква слика; тоа оттаму што тука Барт дава нови перспективи за јазикот и дискурсот во хуманистичките науки, попознато како „лингвистички пресврт“. Најважно е тука да се подвлече политичката вокација на наведеното промислување. Тоа произлегува оттаму што, Сосировиот основен концепт на лингвистичкиот знак, првично се состоел од два аспекти: означител и означено. Што тоа би значело, според критиката? Означеното би било нематеријална, психолошка рефлексивност на материјалниот фактицитет. Идејата пак, што претставува означеното, како ментален рбет (или значење) зад површинскиот означител (или звучната слика), оставила премногу силен впечаток, во смисла дека е особено значајна за теоријата на умот. Всушност се проценувало значењето на сосиријанскиот структурализам врз буржоаскиот идеализам; јазикот, имено, бил сведен на идеи, концепти и психолошки отпечатоци. Од друга страна се случува и замена на поимот на означеното со вистинскиот објект – наспроти оној чисто психолошкиот... што имало свои недоречености и ги проблематизирало работите. Токму оваа проблематика е на ударот на критиката на Фуко, односно, попрецизно кажано, Фуко ги документира своите забелешки и приговори по оваа проблематика во предговорот на своето мошне значајно дело *Раѓање на клиниката* (1973).

⁴⁵ Структурализмот продуцира успех во историјата на интелектуалниот живот на Франција - без преседан. Што гонсочинува јадрото на ваквиот триумф на структуралистичката парадигма? Покрај тоа што неговиот успех произлегува од специфичниот историски контекст (Западот постепено се приклонува кон постуден модел на темпоралност), може да се каже дека успехот е во подеднаква мера и последица на брзиот развој на општествените науки - којшто се конфронтирал со неприкосновеното владеење на старата Сорбона, а која располагала со неограничени права, научен легитимитет и моќ при одлучувањето и распределбата на класичните хуманистички науки. Силината на структуралистичкиот програм се состои во неговиот отпор кон владеечкиот академизам. Структуралистичкиот програм имал двојна функција: на оспорување и на контра-култура. На тој начин, структурализмот отвора широк простор за нови знаења и за ревитализација на канонските институции. Занимливо е да се забележи дека во осумдесеттите години структурализмот го погодува страшна судбина: голем број од неговите јунаци, во еден здив си заминуваат на неприроден начин - Никос Пуланцас (извршува суицид), Ролан Барт (по ручекот со Франсоа Митеран погинал од удар на камион), Лиј Алтисер (извршил хомоцид, а потоа

Серто, се однесува и на логиката на не-местото и неговата корелација со местото во определена структура. Во структурата на Фукоовиот дискурс *дезигнацијата* на секое суштество треба јасно да индицира на местото што го завзема во *аранжманот* на целината“ (Foucault 1989: 173). А сепак, според Бодријар, Фукоовиот дискурс претставува „огледало на моќта што ја дескрибира“ (Baudrillard 2007: 30). Позитивитетот на дискурсот, како оној на „природната историја, политичката економија, или клиничката медицина - го карактеризира неговото единство низ времето“, така што го надминува индивидуалниот белег на (пред)одредени субјекти(витети) (Foucault 2002a: 142) во „дефинирањето на ограничениот простор на комуникацијата“. Тој позитивитет на дадениот дискурс, суштински го претставува и историското априори. Фуко историското априори не го гледа како „услов за валидност на судовите, туку како услов за реалноста на исказите“ (Foucault 2002a: 143). И сепак, тоа „априори на позитивитетите не е само систем од теморални дисперзии; и самото е трансформабилна група“ (Foucault 2002a: 144).

починал од чувство на вина), Жак Лакан (едноставно се гасне афазичен); а по неколку мирни години, смртта го однела и Мишел Фуко.

И покрај тоа што Мишел Фуко, пред крајот на животот одлучно велел дека никогаш не бил структуралист, некои негови трудови, особено од крајот на шеесеттите години, колку што укажувале на структуралистичките влијанија – толку се и сведоштва за критика на ова движење. Имено, и кај Фуко, слично како и кај Барт, има големи промени во мислењето во периодот од 1966. до 1970. година, или поинаку кажано, тоа се случува помеѓу неговите две дела *Les mots et les choses - une archéologie des sciences humaines* (1966) и *L'ordre du discours* (1977). Имено, уште во првото дело (*Зборови и ствари*) може да се забележат тенденции за надминување на ограничувањата кај структурализмот, додека во другото дело (*Поредок на дискурсите*) забележително е радикалното раскинување, за кое и самиот философ непосредно се изјаснил. Во првото дело, покрај другото, евидентен е и конфликтот помеѓу структурализмот и постструктурализмот. Тематски, книгата ги опфаќа научните идеи кои настанале помеѓу XVI. и XIX. век, додека методолошки, Фукоовите анализи на научните дискурси сепак, сеуште потсетувале на еден веќе познат начин на мислење, присутен и во текстовите на Леви-Строс: станува збор за разбивање на дискурсите на елементарни единици (коишто ги нарекол „искази“, т.е. *énoncés*), а особено се препознатливи „неосвестените“ општи форми на мислењето (коишто ги нарекол „епистеми“, *épistémé*). Во *епистемите* може да се види блискоста со „структурите на умот“ на Леви-Строс. За Фуко била од големо значење потребата што го насочувала – *историјата на идеите* да се прочисти од антропоцентричните напласти и, како дисциплина *quasi*-научно да се прецизира.

⁴⁶ Доволно е да се евидентира фактот дека со настапот на постструктурализмот не завршува структурализмот – слично како што не исчезнува ни модернистичката формација, со настапот на Постмодерната (и постмодернизмот, како нејзина прва фаза) – па да се насети сета сложеност на ситуацијата. Што се однесува до постструктурализмот, теоретичарите разликуваат најмалку две (негови) главни варијанти: *текстуалната* и *световната*. Додека првата варијанта била инспирирана од Дерида, Барт и Кристева, втората е инспирирана од Мишел Фуко. Денес, со оглед на хролошката дистанца, исцрпно може да се анализира постструктурализмот и да се согледа неговата внатрешна издиференцираност, да се разбере неговата динамика, како и да се забележат дури и неговите развојни фази. Тезата за неединственоста на ова движење својот најцврст аргумент го има во забелешката дека бардовите на постструктурализмот, не само што биле мислители со различни стојалишта – туку пројавувале и различни целиња. Секако, најзвучните имиња на ова движење се, во прв ред: Роланд Барт, Жак Дерида, Мишел Фуко и Јулија Кристева.

⁴⁷ Периодизацијата што Фуко ја користи во делото *Зборови и ствари. Археологија на хуманистичките науки* (1966) е слична на онаа на Ролан Барт во делото *Нулти степен на пишувањето (Le degré zéro de l'écriture)* од 1953. година. Во ова дело на Мишел Фуко е застапена и Бартовата тријада (која ја користи низ сиот свој опус) сочинета од теоријата на литературата, економијата и психоанализата.

„Не е прашање на реоткривање на она што може да го легитимизира тврдењето, туку ослободување на условите за појава на изјавите, законот за нивната коегзистенција со другите, специфичната форма на нивниот начин на потоење, принципите според кои тие преживуваат, се трансформираат и исчезнуваат. Априори не на вистините кои можеби никогаш не биле кажани, или навистина дадени за искуството; туку априори на една историја што е дадена, бидејќи тоа е онаа на тоа што всушност е речено. Причината за користење на овој прилично варварски термин е тоа што ова априори мора да ги земе предвид изјавите во нивната дисперзија, во сите недостатоци отворени од сопствената не-кохерентност, во нивното преклопување и меѓусебна замена, во нивната симултаност, која не е обединлива, и во нивна сукцесија, што не е дедуктибилна; накратко, мора да се земе предвид фактот дека дискурсот нема само значење или вистина, туку историја, и специфична историја која не го враќа назад кон законите на туѓиот развој“ (Foucault 2002a: 143).

Според Бадју, искуството претставува ефект на јазикот и од него произлегува можноста на говорот - човекот да добие моќ да не постои - тоа е аксиомот на сите наши најдобри мислителци (Badiou 2009: 187-188). Тој смета дека „(j)азик = структура: таква е конститутивната изјава, која не треба да се меша со оваа или онаа изјава во научната дисциплина наречена лингвистиката, или уште подобро она што Лакан го нарекува - ‘лингвистерија’⁴⁸“ (Badiou 2009: 188). Според Фуко, теоријата на „природната историја“ не може да биде разграничена од теоријата на јазикот (Foucault 1989: 171) и покрај тоа што сфатена како јазик би можела да биде независна од другите јазици доколку е „добро конструирана - и универзално валидна“ (Foucault 1989: 173). И тука, не се работи толку за „трансферентноста на методот“, „комуникацијата на концептите“, „престижноста на методот“, рационалната генерализација којашто „наметнува идентични форми врз граматичкото размислување и врз таксономијата“: се работи за „аранжман од знаење, којшто го подредува знаењето за суштествата како би овозможил нивна репрезентација во систем од имиња“ (Foucault 1989: 171-172). Тоа е затворена систематизација, лишена од предрасуди, во која „дескриптивната прецизност ја чини секоја пропозиција во непроменлив модел на реалност“ (Foucault 1989: 173). Претпоставувањето на знаењето над историската конотација на јазикот (која може да биде негова сорджина), се гледа уште во Кантовото разграничување помеѓу трансценденталниот и емпирискиот објект⁴⁹.

⁴⁸ Неологизмот *linguist rie* потекнува од зборовите *linguistique* и *hystérie* и се однесува на Лакановата психоаналитичка употреба на лингвистичките концепти (Lacan 1975: 20).

⁴⁹ Асимилацијата на трансценденталното во емпириско е задачата на мислата чија цел претставува потрагата по природата на формите на знаењето, мислата која се основа врз кантовата трансцендентална естетика. Асимилацијата на трансценденталното од историското пак, произлегува од кантовата трансцендентална дијалектика: тоа е претпоставката за произведувањето на „историјата на човековото знаењето“ од страна на историјата на мислата (Foucault 1989: 319).

2.3 Политиката на јазикот и говорот

Во играта на јазикот „(п)омеѓу дезигнацијата и деривацијата, промените на имагинацијата се мултиплицираат; помеѓу артикулацијата и атрибуцијата, грешките на рефлексивната пролиферираат“, така што „наполно чистиот дискурс“ би билвозможен во условите определени од „наполно разликувачкиот јазик“ што би претставувал „Ars combinatoria“ (Foucault 1989: 222). Фуко смета дека „партикуларниот режим на вистина (...) е карактеристична одлика на она што би можело да се нарече доба на политиката и базичниот апаратус за којшто е всушност сеуште истата денес“ (Foucault 2008: 18). Според Фуко, невозможно е да се говори за вистината⁵⁰, туку само за режими на вистина чијашто природа е определена од регулиран/нормиран, конвенционален говор за одредени ствари. Токму тој *регулиран начин на говорот* го опфаќа поимот на *дискурсот*, којшто станува еден од централните поими во современите хуманистички дисциплини⁵¹. Тој е комплексна надградба на Сосировиот пар/бинарност „јазик – говор“, подразбира повеќе отколку што говорот означува (во буквална смисла на зборовите), се однесува на искази коишто се *повеќе* од реченица, т.е. се однесува на *продукција на текстот* која што е зависна од мноштво фактори. Дискурсот не се толкува само како организација на говорот или на пишаниот текст (на ниво на граматиката), туку опфаќа едно *семантичко и прагматично ниво*: какво е значењето на говорот и во каков однос се наоѓа спрема контекстот во кој што се одвива. И покрај тоа што никогаш не ја фиксирал дефиницијата на дискурсот, Фуко го објаснувал континуирано расветлувајќи го од различни перспективи, а допирните поими (со коишто се користи во функција на неговото појаснување) се: *дискурзивен настан*, *дискурзивна практика* и *дискурзивна формација*.⁵² Значи, во најопшти црти, дискурсот е начин на организација на знаењето според материјалните чинители и општествени институции, а тоа значи дека за Фуко *дискурсот не е примарно лингвистички поим* и во таа смисла *дискурсот ги обединува јазикот и практиката* (општествена, означувачка, мисловна, симболичка) со што (дискурсот) обележува продукција на знаење со помош

⁵⁰ Фуко ќе каже: „Нели е најгенерален политички проблем оној на вистината?“ (Lotringer 2007: 16).

⁵¹ Според Симонс, Фуко пренебрегнува голем дел од реалните можности на отпорот во односите на моќта карактеристички за хуманистичкиот дискурс, што води кон претставување на тој дискурс како значително „покоординиран“ отколку што навистина е (Simons 1995: 83).

⁵² Покрај говорот *дискурсот* може да вклучува и широк дијапазон симболички средства со коишто се потврдува, потсилува, дополнува, определен исказ. Така *сликата, музиката, телесните движења, гестовите, мимиките* итн. исто така се вклучуваат во создавање/градење на даден дискурс кој што во овој контекст *означува еден произведен и со одредени намери конструиран “говор за нешто”*.

на јазикот – едновременно давајќи им значење и на материјалните објекти и на општествените практики (во чии рамки впрочем, настанува). Меѓутоа, во т.н. рани трудови на Фуко недостасува потемелно објаснување зошто и како (под кои услови) на Западот се менувале *епистемите*, дискурзивните формации и режимите на вистина.

Од шеесеттите години на минатиот век па наваму, според Бадју започната е силна тенденција според која „мораме да завршиме со Човекот, и таква беше задачата за Фуко, Лакан, како и за Алтисер“, меѓутоа тоа сепак не значи дека „ние влегуваме во тоа сиропиталиште на постоењето коешто на материјализмите им го дава нивното засолниште за непривлечната вистина“, така што „сите антихуманисти од периодот се задржаа на конститутивна функција (...), имено, на дискурсот“ (Badiou 2009: 187). „(С)ветот е дискурс, овој аргумент во современата филозофија би заслужил да се поврати: ‘идеолингвистерија’“ (Badiou 2009: 188). Мишел Фуко, кон крајот на делото *Зборови и ствари* ја контекстуализира потребата од радикална политичка и општествена промена со супституцијата на човекот од страна на јазикот⁵³.

Во *Зборови и ствари* Фукоовата флексибилна теорија на моќта (или „генералната теорија на продукцијата“ спомената во *Археологија на знаењето*) суштински се разликува од Марксовата импликација дека општествената и политичката моќ секогаш (без исклучно) се редукибилни на економските односи. Кај Жил Делез, пронаоѓањето на „субјективната визионерска моќ“ е разбирливо во неговото исчиување на Фуко, со оглед на тоа што инсистира кон „Фукоовиот антимарксизам“. Оваа „метафизичка нијанса“ кај Делез се однесува на потребата субјектот да ги „истражи ‘пукнатините’ помеѓу дисконтинуитетите“ (Deleuze 2006: xxxii).

Во Франција, веќе кон средината на осумдесеттите години од минатиот век, може да се констатира објективна состојба на колабирање на марксизмот, така што се претпоставуваат демократските процеси започнати од средината на столетието - со кулминација во 1968. година⁵⁴, кога радикално се раскинува со авторитарните претстави и амблеми поврзани со марксистичкото наследство, во потрагата по новите видови на субјективитети возвишени на категоријално рамниште. А тоа потребува и продуциње на нови облици на отпор. Теоретскиот отпор е карактеристичен по радикалното реобмислување на моќта, реконфигурирање на позициите на субјктот во однос на семиотичката кодификација, детериториализацијата (што се должи на

⁵³ Јазикот, којшто истовремено постои во светот и говори за него, при што и самиот се менува и ја менува позицијата кон светот - но како?

⁵⁴ Годишната кога Фуко се насочува и кон аналитиката на дискурзивните формации во која се потенцирани условите на нивното посоење и ограниченостите на нивната институционализација.

декодирањето на капиталот) - на која управувачките системи одговараат со повратната моќ на ретериториализација, номадизмот, желбеноста. Промислувања за индивидуумот се насочуваат кон Хајдегеријанската критика на субјектот чијашто феноменологија влијаела врз мислителите како Клод Лефор (Claude Lefort), Корнелиус Касториадис (Cornelius Castoriadi), Мишел Фуко... Фуко ќе го определи својот метод⁵⁵ врз основа на недоволноста историските контексти да се толкуваат врз база на „симплифицираната релативизација на феноменолошкиот субјект (...) фабрикување на субјект којшто еволуира преку курсот на историјата“ (Gordon 1980: 117).

Во говорот е инкубиран свирепиот потенцијал на политиката. Говорот може да биде присвоен. Ако „јас говорам“ ја „става на испит целата модерна фикција“, тогаш се поставува прашањето како да се разликуваат двата става „јас лажам“ и „јас говорам“, од кои „едниот е објект на другиот“, имајќи го в предвид Епименидовиот аргумент. „Суштинската двојност“ не може да биде надвладаела од „граматичката форма на парадоксот“. Според Фуко, секој став „по својот ‘тип’ мора да биде повисок од оној став на којшто ние му служиме како објект“. Кога субјектот говори, тој е „идентичен со она за коешто се говори“. Фукоовата метафора наведува на мислењето дека објектот може да се толкува и како заштита на субјектот, бидејќи објектот констатира вистината за себе која е „непобитна“ - кога ќе се каже „јас говорам“. „Јас говорам“, како „формално тврдење“, му го (пре)дава предметот на говорот којшто не постои пред да биде изговорен. Сите можности на јазикот се исцрпени од „транзитивноста во која се случува“ (Fuko 2005a: 11). Доколку јазикот го пронаоѓа своето

„место во осамената сувереност на она ‘јас говорам’, него по право ништо не може да го ограничи - ниту оној на кого тој му се обраќа, ниту вистината на она што го кажува, ниту вредностите или системите на претставувања со кои се служи (...) тој повеќе не е говор и соопштување некаква смисла, туку изложување на јазикот во неговото сирово битие, чиста надворешност која се шири; а субјектот којшто говори повеќе не толку оној што е одговорен за говорот (...) туку непостоење во чијашто празнина без починка се продолжува бесконечното излевање на јазикот“ (Fuko 2005a: 12).

⁵⁵ Мишел Фуко, следејќи го Мартин Хајдегер, врши супституција на онтологијата со специфичен историцизам на културните практики (додека философската интервенција кај Мартин Хајдегер се состоеше во создавање на фундаментална онтологија). Кај Фуко, „дизигнацијата на картезијанскиот разум како метафизичка норма од којашто само неразумот, - а со тоа и оваа разлика и оваа другост каква што е лудоста, може да биде маргинализирана, потоа 'изолирана', - е невозможно да се разбере независно од Хајдегеровата 'историја на Битието' во која Декарт веќе беше примарен поттикнувач на забораването на разликата“ (Ferry, Renault 1990: XX). Гутинг, смета дека *Зборови и ствари* се бави со јазикот во хајдегеријанска „рамка на историската онтологија“ (Gutting 2005: 16).

Фуко, уште во 1963. година ќе напише дека, итајќи кон сопствената смрт, јазикот се повикува на својата праисконска, едноставна, конгенитална моќ - моќта на автореферентна, наполна регенерација изведена според принципот на рефлексивната во огледалото кое „дава раѓање на сопствената слика“: „минускуларен, интериорен, виртуелен модел“. Проектот за бесконечноста на јазикот, тој самиот го реализира со посредството на отворањето на оној онтолошки простор на јазикот, кој претходи на практиките на пишаниот збор, просторот отворен од Хомер. Сопствената „дупликација на јазикот“ го претставува неговиот „оригинален преклоп“, додека смртта го претставува неговиот „центар и неговата граница“ (Faubion 1998: 90). Човековиот страв од смртта го предизвикува нејзиното определување, ограничување, бидејќи отпорот секогаш ги бара границите за да може да биде ефикасен во нивното надминување. Рефлексивната интелигибилност се продлабочува од јазикот, поради тоа што пишувањето е определено од говорот, а не од стварите на кои реферира.⁵⁶ „Самата моќ на илузијата“ лежи во „можноста на јазикот (едножичаниот инструмент) да се постави како дело“, од чија површина изнедруваат ефектите на „редупликациите“ на јазикот - знаците кои добиваат статус на „онтолошки индикации“. Меѓутоа, без да знаеме претставуваат портали кон „неисцрпните длабочини од каде нѝ доаѓаат. Писмото е јазикот кој говори за себе, удвојувајќи се во истиот систем на реалноста“. Редупликацијата на јазикот е пандан на обидот да се „трансгредираат границите на смртта“ (Faubion 1998: 92). Поминувањето на смртта низ телото на јазикот е условот за отворањето на вертикалниот простор - бесконечноста на резонантноста на рефлектираните означувачи. Определувањето на законите според кои се одвиваат сите тековни „трансформации и функции“ на „двата сигнали“ кои се појавуваат во „соседните, монструозни фигури“ може да биде основа за поставување на „формална онтологија на литературата“⁵⁷ (Faubion 1998: 93).

Субјектот на литературата⁵⁸ е празнината каде јазикот го пронаоѓа сопствениот простор⁵⁹, неутралниот простор на современата западна фикција. И сопствените дела, Фуко ги определува како фикција според принципот на дисциплинарната определеност

⁵⁶ Тука Фуко алудира на западната култура.

⁵⁷ Хелделин го означува исчезнувањето на божествениот принцип во просторот каде сеуште може да се говори, претпоставувајќи го дискурсот на она што денес е литература, врз бесконечната редупликација на јазикот. Делото повикува на коментари преку она што е напишано, преку говорот трансцендиран од времето кој за да ја избегне смртта е говор на „само-затворената рефлексивност“ (Faubion 1998: 94). Но денес, повеќе не е возможно дело чија „смила почива на само-затворената експресија на сопствената слава“, а оваа трансформација се појавува со говорот на де Сад, говор што трага по границите на возможното и ги предизвикува делата да бидат „ексцесивни и дефицитарни“ (Faubion 1998: 95-99).

⁵⁸ „(О)на што во неа говори и она за коешто таа говори“ (Fuko 2005a: 12).

⁵⁹ Саид потенцира дека Фукоовиот „поглед на нештата е просторен“ што соодветствува и е погодно за анализите на дисконтинуитетите (Said 1986: 149).

(во која се пројавуваат односите на моќта) - која сеуште непостои. Себе-референтните механизми кои ја продуцираат фикцијата се разликуваат од само-конститутивните механизми на дискурсот.

Со право тврди Фуко во *Зборови и ствари* дека модерната цивилизација создала или продуцирала еден логофилски привид: тоа значи дека говорот којшто се практикува во рамките на таа цивилизација изгледа дека во најголема мера е суверен, ослободен од надворешните и внатрешните присилби - универзализиран. Сепак, позади површина на говорољубивоста (толеранцијата на говорот) се крие всушност определен страв. Фуко го кани говорот на моќта на вистината ослободена од хегемонијата - што ќе ослободува од/во современата хегемонија.

2.4 Политиката на моќта и вистината за структурата

(К)ои правила за праведноста се имплементирани од односите на моќта во продукцијата на дискурсите на моќта? Или алтернативно, кој тип на моќ е подложен на создавање на дискурси на вистината кои во едно општество какво што е нашето се обдарени со такви потентни ефекти?

Мишел Фуко (Gordon 1980: 93)

Според Фуко, оваа негова потрага е попримена и поконкретна од онаа на традиционалната философија: „можеме да го формулираме традиционалното прашање на политичката философија во следниве термини: како дискурсот на вистината, или прилично едноставно, философијата како тој дискурс којшто *par excellence* се бави со вистината, може да ги фиксира границите на правата на моќта?“ (Gordon 1980: 93)

Мишел Фуко, разбирливо, не трага по формите на политичкоста кои во светот постојат апсолутно ослободени од субјективизирачките манифестациите на моќните односи, туку по политиките кои „превенираат солидификација на стратешките односи во схеми на доминација кои допуштаат отвореност на агностичките релации“ (Simons 1995: 4). Парадигматичкиот модел на „систематичноста, на теоретската форма“ каде сеуште не е разјаснет „дискурзивниот режим“, Фуко го согледува во својот опус помеѓу *Историјата на лудилото и Зборови и ствари* (Gordon 1980: 113).

Деветнаесетиот век го претставува влезот на најсвирепите форми на „економскиот протекционизам, националните економии и политичкиот национализам“ (Foucault 2008: 58). Според Фуко, локализирана моќ е секогаш во релација со „глобалните стратегии“, така што „дисперзираните, хетероморфни процедури на моќта“ биваат „присвоени, потсилени и трансформирани“, меѓутоа на таков начин што двата вида заедно се придружени од „инертноста, преместувањето и отпорот“. Тоа значи дека бинарна структура која би имплицирала категоријална подвоеност помеѓу потлачените и потлачувачите - не може да биде конфигурирана на објективен план. „Не постојат односи на моќта без отпорот“. Отпорот коегзистира со моќта на истото место и затоа, исто како и моќта, тој би можел да се „мултиплицира“ и имплементира и во „глобалните стратегии“ (Gordon 1980: 142). Отпорот ја наоѓа својата плодна почва во дисконтинуитетите на политичката интервенција, просорот на дебилитацијата на моќните режими. Меѓутоа, доколку прифатиме дека отпорот е секогашвозможен, дали

тоа неминовно води кон претпоставката дека отпорот се измолкнува на секоја дефиниција, односно неговата моќ е неограничена? Барем на практичен план? Според Симонс, Фуко ѝ припишува „несовладлива есенција на агонистичката субјективност којашто секогаш се опира на моќта“ (Simons 1995: 84).

Ограничувањата што ги произведува моќта претставуваат услови на реалната можност. Фукоовите истражувања на

„лудилото, болеста, деликвенцијата, сексуалноста (...) покажуваат како удвојувањето на низата од практики и режимот на вистината формираат апаратус (*диспозитив*) на знаење/моќ, што ефективно го одбележува во реалноста она што не постои и легитимно го поднесува на поделбата помеѓу вистина и лага“ (Foucault 2008: 19).

Субјектот, исто како и општеството - не би постоеле лишени од моќта. Моќта доаѓа одоздола каде што не поседува интринсична номенклатура (укажувајќи на значењето и важноста на центарот) што би овозможила нејзино функционирање и транспонирање во генерална матрица на управувачите и управуваните: таквата дуалност од површината не трансгредира надолу во структура на бинарен систем, така што практично и не постои во корените на моќта. Фукоовото промислување на моќта значително се разликува од класичните или традиционалните социо-политички концепции. Фукоовите прелиминации за теоријата на моќта⁶⁰, експлицитно се изложени за време на предавањата на Колеж де Франс, во месец јануари, илјада деветсто седумдесет и шестата година. Тој го отфрла класичното сфаќање на моќта и власта⁶¹ (како несоодветно за разбирањето на неолиберализмот). Според него, не се работи за нешто што поединците и групите/колективите конкретно го поседуваат, како би можеле целосно или делумно да го застапуваат (или отстапуваат) во процесите на формирањето на општествената власт. Моќта, значи, не би можела да биде поседувана онака како што се поседува сопственоста/своината. Она што неолиберализмот сака до го инаугурира според принципот на пазарната економија⁶², и како такво да го постави

⁶⁰ Според Бодријар, Фуко „помогнал да се воспостави систематски поим за моќта покрај истите оперативни редови како за желбата, исто како што Делез утврдил поим за желбата до редовите за идните форми на моќ“ (Baudrillard 2007: 36).

⁶¹ „Класичната политичка економија никогаш не го анализирала самиот труд, или попрво, постојано се обидува да ја неутрализира, и да го стори тоа преку ексклузивно редуцирање на факторот на времето“ (Foucault 2008: 220).

⁶² „(П)ринципот на политичката рационалност, улогата на генерален регулатор“, го чини пазаротвозможен (Foucault 2008: 146). Анализирајќи ја смислата на биополитиката и биекономијата, Фуко всушност ја аргументира својата основна теза: за рационализацијата и рационалноста. За него, тоа не се универзални ентитети, затоа што - како што постојат разновидни дискурси, така постојат и разновидни рационализации. Рационалноста не е тотален или глобален процес, туку е специфично својствен феномен со определени полиња или дискурси. Фуко смета дека доколку сакаме да доспееме во нашата историја - тогаш мора да посегнеме по многу подлабоки процеси. Не постои еден единствен разум или пак глобален

на највисокото епистематско рамниште, како доминантен дискурс, е моделот на сеопфатното воспоставување на моќта⁶³. Тој модел суштински се разликува од потрагата за слободниот простор на пазарната економија во веќе образуваното политичко општество, карактеристична за либерализмот. Неолиберализмот поставува прашања кои се „историски“ и „институционални“, податливи за анализите на „политичко-институционалните рамки“ на развојната линија на капитализмот (Foucault 2008: 135). Фуко ќе каже:

(H)ото *oeconomicus* којшто се бара не е човек на размената или човекот конзумент; тој е човекот на претпријатието и продукцијата (Foucault 2008: 147).

Неолибералното вмрежување на економијата претпоставува евалуација на управувачките практики и стратегии, како и на праведноста и регулативниот апарат според сопствениот економски модел. Тоа не е насочено кон разбирањето на општествените практики и разработувањето на нивната интелигибилност, туку кон просудувањето и перманентното политичкото конотирање. Фуко вели: (а)нализите на неолибералците (...) во основа се состојат од превземањето на Бекариаевиот и Бентамовиот утилитарен филтер повторно обидувајќи се колку што е возможно [да се избегнат] сериите од исклизнувања кои не водат од *homo oeconomicus* кон *homo legalis*, кон *homo penalis*, и конечно кон *homo criminalis*“ (Foucault 2008: 250). Конечно, економскиот субјект (човек) се наоѓа во есенцијално инаков однос одошто субјектот на правото - кон политичката моќ. Фуко смета дека по 1946. година кога е „имплементиран“ нашиот „систем на општествените гаранции“, започнува еден систем насочен „наспротив економските препреки“ (Foucault 1983; Kritzman 1988: 160).

Бодријар смета дека

„нешто се случило со моќта што Фуко не може да го поврати уште еднаш од длабочините на својата генеалогичка: за него политичкото нема крај, туку само метаморфози од ‘деспотското’ кон ‘дисциплинарното’, и на ова рамниште до ‘микроцелуларното’⁶⁴ според истиот процес кој им припаѓаат на физичките и биолошките науки“.

процес на рационализација, туку се работи за множесва од процеси кои дејствуваат во различни подрачја и зафаќаат (зацрпуваат) разновидни искуства што се темелни: болест, лудило, смрт, злочин, сексуалност, итн. - со кои секогаш управуваат специфични рационалности.

⁶³ Неговата економија не е онаа на размената на стоката, туку на механизмите на конкуренцијата, на нивната динамика.

⁶⁴ Во својата студија *Субјектот и моќта*, од 1982. година, дискурсите на управувањето ги догледува до релацијата на субјектот кон самиот себе.

Но, во секој случај, моќта е насочена кон „принципот на реалноста“ и кон „принципот на вистината“. Моќта се инсталира во „кохерентноста помеѓу политиката и дискурсот“, така што „припаѓа на објективниот поредок на реалното“ (Baudrillard 2007: 31). Според Бодријар, размислувајќи во контекст на Фуко, моќта поседува и една не-политичка страна, којашто ретко се зема во обзир. Се работи за онаа страна на „симболичкиот⁶⁵ преврат“ предизвикана од „опозицискиот предизвик“ кој произведува недијалектички и бескомпромисен простор за разлика од историјата. И на крајот, оваа не-политичка страна на моќта ја превладува нејзината смисла (на моќта) како „централна, легислативна, или полициска“ (Baudrillard 2007: 62).

Фуко ќе каже во едно интервју од 1976. година:

„(П)овеќе ми се чини дека образувањето на дискурсот и генеалогичката на знаењето не треба да бидат анализирани почнувајќи од типовите на свеста, модалитетите на перцепциите, односно идеолошките форми, туку од тактиките и стратегиите на моќта (...) кои се развиваат преку изградба, дисперзија, одземање, контрола на територија, организации на областите кои би можеле да конституираат само некаков вид геополитика (...) (Фуко 2005c; Milenković, Marinković 2005: 100).

Моќта што го конституира и определува општественото тело низ кое е проникната, е реализирана со посредството на функциите на дискурсот. Неприкосновен предмет на реализација на моќта претставува и човековото тело⁶⁶, бидејќи тоа е есенцијален субјект (*Историја на сексалноста, Раѓањето на биополитиката*⁶⁷,

⁶⁵ Сфаќањето на Жан Бодријар за *симболичкото*, во *Симболичка размена и смрт* (1976) суштински се разликува од Леви-Стросовата и Лакановата употреба на терминот.

⁶⁶ Едно од клучните значења на хоризонтот на философско-политичкото мислење на Фуко - е втемелено во Фукоовото толкување на релацијата тело-биополитика-политика. Така, Фуко ја идентификува појавата или раѓањето на биополитиката преку динамиката, интервентноста, влезот на телото (не личноста или единката) во полето на политичкото. Се случува и рапидна и евидентна промена во суштината на политичките агрегати: сега повеќе смртта и насилието не се оној врховен влог (во политичките борби) - туку Фуко индивидуумот го проучува преку концептуализирањето како материјализација и инструментализација на животот со (поради и заради) која се развиваат и соодветни, нови техники на управување. Фуко се концентрира на анализата на животот сфатен како тело. Биополитиката го карактеризира секој миг во кој телото добива функција на инструмент во служба на политиката. Развојноста (промените) според кои Фуко - политизацијата на животот ја толкува како политизација на телото - има двојна природа. Така, додека од една страна телото се разбира, се толкува како механизам во различните системи на надгледување, од друга страна пак, на телото му се пристапуа како на нешто што им служи на биолошките процеси, раѓањето и смртта, репродукцијата, животот и траењето (суштествувањето); телото кое се определува како тело-вид имплицира постоење на грижа со која се користи владеечкиот режим.

⁶⁷ Фуко вели дека „анализите на биополитиките може да се случат само кога ќе го разбереме генералниот режим на (...) управувачкиот разум (...), што можеме да го наречеме прашање на вистината, на економската вистина на прво место, внатре управувачкиот разум“, односно определувајќи „за што се работи во овој режим на либерализам спротивставен на *raison d'État* - или, поточно, фундаментално модифицирајќи [го], без, можеби, испитување на неговите основи - само кога знаеме што бил овој

Дисциплина и казна). Моќта не би можела да се спроведе на дело, без системите на економијата на вистините во дискурсот. Економијата⁶⁸ на моќта е исчинета од системи на протокол чијашто специфична цел е обезбедување на стабилност, конзистентност и субјективизираност на ефектите на моќта, така што секоја нова техника претендира на поголема ефикасност и помала потрошливост на силите - чијашто задча е суспензијата на можностите на отпорот. Задачите на односите на моќта прет(по)ставува имплементацијата на ефектите на убедувањето на субјективизираните (дека системот обезбедува изобилство од можности и ресурси) во моќта на зоната на безбедност што не е препорачливо или пожелно да се менува (како непотребно изложување на ризици), или ефектите на стравот од дисциплинарниот и егзекутивниот апарат. Меѓутоа, кога стравот од смртта доаѓа во играта на случајот, тогаш моќта ги разотрчила своите граници - и отпорот се пројавува во својата безусловена манифестација. Усовршувањето на Фукоовите техники на себството е невозможно без иницијалното покренување на индивидуалецот од страна на моќните релации.

Во процедурите на исклучивањето⁶⁹, потпаѓа и забранувањето, како најприсутно и најевидентно. Играта на трите типа на забрани кои меѓусебно се потсилуваат и испреплетуваат, најсилно изразени во сферите на сексуалноста и политиката, е сочинета од „табуто на предметот, ритуалот на околностите, привилегираното или исклучителното право на субјектот кој говори“ (Fuko 2005b; Milenković, Marinković 2005: 38). На тој начин, внатре односите на моќта, субјектот може да се движи кон неограничената слобода преку прелестување на рестрикциите на знаење/моќта, или може да го надмине оптималниот лимит на општествената регулатива која го определува, според претпоставени (и ограничени) модели, неговото влијание и позиција кон остананите општествени или индивидуални тела.

Во својата почетна фаза, Фуко, практично го анализира човекот од аспект на неговата политичка условеност при обезбедувањето на својата позиција на моќ во општеството - со тоа што го подвлекува фактот дека човекот не би можел да се врати кон своите извори. Поинаку кажано, крајот на просветителството би требало да го

управувачки режим наречен либерализам, ќе бидеме во можност да сфатиме што е биополитиката“ (Foucault 2008: 22).

⁶⁸ Фуко говори дека „политиката и економијата не се ствари кои егзистираат, или грешки, или илузии, или идеологии“. И покрај тоа што непостојат, тие сепак „се впишани во реалноста и потпаѓаат под режимот на вистината разделувајќи го вистинското и лажното“ (Foucault 2008: 20).

⁶⁹ Со посредство на практиките на исклучувањето, субјектите индиректно се конституираат и самите себе, а тоа е објаснето во Фукоовите проучувања на психијатријата и лудилото, криминалот и казнувањето.

означува и крајот на човекот (во смисла на дотогашниот човек) или - појавувањето на постмодерното човечко суштество⁷⁰. Според Фуко, нашата судбина како лингвистички, а со тоа и културни субјекти е таква што не би можеле да функционираме без големите наративи или без легитимирачките дискурси. Субјектите се пресретнати во матриците на режимите на моќта (отежнувачки фактор за индивидуумот) - меѓутоа тие режими на моќта секогаш се отворени за деконструкција (како олеснителна околност). И покрај тоа што можеме да одбиеме да бидеме постмодернисти - порачува Фуко - непостојат препреки за да останеме скептични кон нашето користење на легитимирачкиот дискурс. Оттука, иако мораме да оперираме со легитимирачки дискурси, ние би можеле да прифатиме дека овие дискурси секогаш се подложни и на делегитимизација. Може да се заклучи дека токму ваквата флексибилност на мисловно-теоретскиот координатен систем Фуко е попрактична за целите и задачите на опозициската политика (отколку што е тоа случај со Лиотар или кај Рорти [Хејбер 2002]).

Човековиот живот и неприкосновното право на индивидуалецот врз него, кај Фуко ја означува смртта на суверенитеот⁷¹ на моќта, односно на нејзиното неограничено, неопредлено право врз суверенитетот на поединецот. Фуко е приврзаник на Кантовата критика за превенција од интрансингенција помеѓу разумот и судовите, со својата критика на „управувачко-дискурзивна теорија на моќта“ (Foucault 1978a: 82; Simons 1995: 51). Фуко ја употребува Кантовата критика на просветителството врз основа на неговото сфаќање за ослободувањето на разумот, имплицирано од просветителството. Политичката теорија треба да го промени својот примарен предмет на проучување - суверенитетот: „Потребно е да се отсеке кралската глава“ (Gordon 1980: 121). Но, и за тоа е потребна моќ. Моќта да се пресечат ефектите на суверенитетот што продуцира субјективација. Меѓутоа, моќта на отпорот или моќта на послушноста? И двата одговори имплицираат дека доколку биде суспендирана моќта на неговиот суверенитет, тој, односно таа - не биле апсолутни. Но, сега се отвара и прашањето за управувањето/справувањето со анархијата, односно с(про)ведувањето на неограничената слобода на поединецот во општествените рамки. Фуко смета дека

⁷⁰ Иако Фуко е експлицитно постструктуралист, тој не е експлицитно постмодернист (Хејбер 2002: 17). Според

⁷¹ *Историјата на сексуалноста* се обидува да ја надмине блиската корелација на суверенитетот на моќта кон сексуалноста присутна во современите анализи: сексуалните практики треба да се ослободат од репресивниот суверенитет. Така се овара можноста за создавање на различни и нови форми на субјективноста, од оние историски наследените.

оние политички теории кои сеуште осцилираат околу прашањето на суверенитетот - се анахронистични. Регулативните ефекти на моќта кои се должат на претпоставените режимите на вистината, се повикуваат на авторитарноста на дискурс што не продуцира неутрални односи. Кај Фуко постои „двоен методолошки принцип на неутралност или скептицизам на анализите на моќта - или радо анализите *во термините на моќта*, што не се базира ниту на моралната философија, ниту на социјалната онтологија. Преку оваа двојна претпазливост на методот, позитивната смисла на поимањето на моќта/знаењето на Фуко постанува очигледна“ (Gordon 1980: 235). Односите на моќта претставуваат ефект, но и услов за постоењето на политичките сфери. Потребно е да се спроведе истрага на односите помеѓу „партикуларните рационалности кои оперираат во специфични сфери, како што се сексуалноста и криминалот“, така што „ексцесите на хуманизмот можат да бидат спротивставени, не преку неговото ограничување, туку преку искоренување на неговата рационалност“ (Simons 1995: 54-55). Рационалноста е тесно поврзана со ексцесите на политичката моќ и за тоа сведочи философијата на историјата и пред Фуко. Тој се бави со проучувањето на специфичните области на рационалноста „приземјени во фундаментално искуството“ (Faubion 2001: 299). Во доцнежната фаза на својот опус, Фуко ја претставува генеологијата како „форма на историјата“ која е способна да го опфати важењето на „конституцијата на знаењата, дискурсите, домените на објектите“ (како нејзин предмет), така што ќе се избегне повикувањето врз трансценденталниот субјект, или, оној, историски произведениот (Gordon 1980: 117). Дискурсите кои припаѓаат на минатото, се дискурсите на практичниот простор, а не на индивидуалноста, тие потребно е да се дескрибираат преку просторот на нивната карактеристична диспозитивност, а не да се коментираат и на тој начин регенерираат во сегашноста: потрага по условите за манифестацијата и континуитетот на нивната структура (а не принципите на образувањето - како во структуралистичката методологија). Исчезнувањето на субјектот, како некои облици на структурализмот, не може да се припише и на Мишел Фуко: тој говори за дискурзивниот субјективитет, чии можности се претпоставени од знаењето/моќта. Прашањето за моќта и политиката на управувањето во општеството може лесно да биде супституирано (преку наметнување) со прашањето за суверенитетот и правото, доколку не се спроведе соодветна, микроќелиска аналитика.

Во своите студии, Мишел Фуко во контекст на сеприсутноста на нормите и апаратот (на владеењето, на моќта) смета дека се потреби измени во пристапот кон оваа -

според него фундаментална потешкотија. Така, тој ќе потенцира дека целта не е „да се анализираат од правила завладеаните и легитимни форми на моќта кои поседуваат единствен центар, или да се гледа кон потрагата каде би биле нивните генерални механизми или севкупни ефекти“, туку да се фокусира онаму каде што моќта „ги трансгредира правилата на правото, што го организираат и зацртуваат“. Целта е моќта да се разбере по нејзините рабови, таму каде што ѝ се губат трагите; потребно е да се погледне кон „екстремитетите, кон надворешните граници до точката каде што каде што таа постанува капиларна“ (Foucault 1997: 27). Според тоа, истражувањата треба да се насочат кон односите на моќта и стратегиите кои што се случуваат во апаратурата без да се пристапи кон моќта одвнатре - наместо најпрвин да се претпостават и анализираат непосредните зададености какви што се законот и институциите. Инструментариумот на политичките теории земени во традиционална смисла не е најсоодветен, тој не го обезбедува најнепосредниот постоечки интерфејс кон екстериорното лице на моќта, бидејќи дава приоритет на институционалните аспекти и во прв план ја практикува јуристичката метода (во согласноста со императивите што произлегуваат од поимот суверенитет). Потребна е анализа на најнепосредните точки на моќта, каде се ефектуира врз нејзините објекти. Во таа смисла Фуко ќе забележи дека: „клучното прашање околу кое што се распоредува целокупната теорија на правото е прашањето на суверенитетот“ (Foucault 1997: 26). Од кажаното произлегува дека надмоќноста која ја остварува суверенитетот, впрочем има и свој конкретен епистемолошки учинок заради и поради следното: од една страна сето тоа се придвижува кон супстанцификација на моќта, односно кон тоа - таа да се разгледува како „масивен, хомоген феномен на доминацијата“ (на што предупредува Фуко дека треба да се избегне) (Foucault 1997: 29); додека од друга страна пак, се претпоставува постоење на центар од којшто произлегува феноменот на доминацијата. Како тоа би можело да се определи, интерпретира и толкува на одредено методолошко рамниште? Во загатнатиот контекст, одговорот е дека како последица се пројавува аналитичко фокусирање токму на циркулацијата и функционирањето на моќта, но и на ова централно јадро - не треба да се спроведе практикување на извесен вид на „дедукција“ започната од центарот на моќта, чијашто цел е да се разбере како моќта се спушта надолу од центарот и до каде таа продолжува кон постоечките долни рабови. Потребно е да се започне со „инфинитезималните механизми“ кои поседуваат „историја (...), траекторија (...), техники и практики“ (Foucault 1997: 30).

Анализирајќи го Фуко се доаѓа до еден сооднос (всушност темелен однос) помеѓу интелектуалецот и неговите политички предизвици - општествени

неминовности. Оттука, интелектуалецот со соочува со доминантниот политички проблем - а целта не е да ја критикува идеолошката содржина (која е хипотетички поврзана со науката) или да обезбеди коректна/критичка идеологија за сопствените научни практики, туку вистинскиот проблем на интелектуалецот е оној да го испита општествениот хоризонт, за да изнајде нова политика на вистината. Целта на Фукоовото истражување е моќта којашто се манифестира во екстремитетите на политичкиот режим, а не дисперзијата на моќта кон екстремностите на политиката. Потребно е да се менува самиот режим во општеството - преку кој се создава вистината (а тоа е економскиот, политичкиот и институционалниот режим). Воочливо е дека не станува збор за еманципирање на вистината од секаков систем на моќта - тоа би била химера - вистината веќе самата е моќ. Се работи за моќта на вистината да се диференцира, дистингира од обличите на општествената, економската и културната хегемонија. Значи, заклучно, политичкото прашање не претставува грешка, илузија, идеологија⁷² или оттуѓување (на свеста) - тоа е самата вистина и оттука може да се види и аргументира важноста/влијанието на Фридрих Ниче.

⁷² Идеолошката демистификација го проширува проектот на субординација на политичката ефикасноста и влијанија и врз литературата, помеѓу другите уметности. Влијанието на политиката е толку моќно што ги видоизменува (бидејќи влијае на субјектот и на непосреден и на посреден начин) и уметностите и естетиката - идеологизирајќи ги (а со тоа и мистифицирајќи ги) - па затоа е потребно подлабоко аналитичко преиспитување и истражување, за да се намали таа мистификација која во рамките на уметностите е особено нагласена врз литературата. Во однос на идеолошката демистификација - еманација на волја силно изразена од осумнаесеттиот век, Фуко предлага социјално реформистички манифест.

Заклучно

Создавањето на нови облици на субјективноста не претставува ексклузивно етички проблем, туку и политички и општествен, подеднакво. Дури и во последната, експлицитно етичка фаза кај Мишел Фуко, не би можело да се претпостави консеквентен аполитицизам и покрај тоа што се образложува домен надвор од политичкиот, бидејќи сепак станува збор за супстанција податлива на политичките науки. Фуко, останува недообјаснет во потполност кога станува збор за претпоставките на апсолутната вистина и заокружените философски одговори на политичките прашања. Човечките субјекти се моделираат според произведувањето на вистина преку односите на моќта, така што и моќта на субјектот не би можала да се евидентира надвор од продукцијата на вистината⁷³ (која сме принудени да ја пронаоѓаме или потврдуваме) и правилата на праведноста во општеството.

Фуко смета дека една од основните цели на просветителството⁷⁴ била онаа - да ги „мултиплицира политичките моќи на разумот“ (Foucault 1979; Kritzman 1988: 58). Тој напоменува дека со Кант започнува философијата којашто се бави со разумот што се задржува на сето она (за)дадено во искуството, но и со превенцијата од неконтролираната моќ на политичката рационалност. Во едно општество или култура, Фуко го анализира разумот преку диферентните полиња „втемелени на фундаменталното искуство: лудилото, болеста, смртта, криминалот, сексуалноста, итн.“ (Foucault 1979; Kritzman 1988: 59). Политичкара моќ во Европа еволуирала низ историјата, кон сè по централизирана облици, пропратени со „трансформацијата“, „еволуцијата“ на односите на моќта наизглед „антагонистични“ кон „централизираната и централизирачката моќ“, односно „индивидуализирачка моќ“ што може да се нарече „пасторство“ (Faubion 2001: 300).

Политичките импликации се евидентни во дискурзивната анализа на условите во кои настапуваат моделите на објективацијата/субјективизацијата, објектите/субјектите, во начините со кои се спроведува институционализираното нормализирање, во изучувањето на историските услови во кои знаењето се трансформира. Образувањето на комплексни дискурси во кои е опфатен човечкиот

⁷³ Ако се аплицира забелешката на Хабермас (1984) и Фукоовата критика би можела да се протолкува како волја за моќ.

⁷⁴ Просветителството е значајно во Фукоовите истражувања поради тоа што смета дека претставува плодно тло за развитокот на политичките технологии (Faubion 2001: 299).

субјект и е проблематизирана неговата улога, влијанија и можности, потребува анализа на односите помеѓу системите на владеењето/управувањето⁷⁵, и претпоставување на нивна координација во постоечкиот корпус на научни, потврдени или прифатени знаења, интервентност којашто Фуко ја определува како „моќ/знаење“. Овој нексус, Фуко во различни конотации го означува како дисциплина (колектирано знаење, дискурс), нормализација, био-политика, управување, надгледување, пасторство, а тоа се различни начини на кои односите во кои учествува моќта придонесуваат за трансформација на индивидуалноста во податливи модели на субјективност. Отпорот кон доминантните⁷⁶ практики, консеквентно потребува формирање на нови облици на субјективноста што подразбира ангажирање на опозициски, системизирани односи на моќ и управувачка рационалност. Џон Симонс, наведува дека постои современа критика којашто пронаоѓа „концепции за субјектот што ги гарантираат капацитетите на отпор и ги насочуваат идеите на Фуко за етичката само-формираност“ (Simons 1995: 131). Перманентниот отпор е можност, а сепак не гаранција, според Фуко, што поседува потенцијал да ги разора ограничувањата на претпоставените модалитетите на субјективноста на индивидуалецот, или пак на социјалното тело. Демократијата е модел во кој е можна, дури и на институционализирано рамниште - реконфигурацијата на идентитетите, опозициската политика, законите, итн. Демократијата ја отвара можноста за пресврт на призмата на паноптиконот. И покрај тоа што „моќта ‘секогаш е веќе таму’, дека некој никогаш не се наоѓа ‘надвор’ од неа, тоа не имплицира неминовно дека поединецот е „заробен и осуден на пораз“ (Gordon 1980: 141-142). Можностите на отпорот доаѓаат токму од фрагментираноста⁷⁷ на моќта, која (фрагментираност) делува во насока на оневозможување на транспонирање на моќните односи во тотална доминација.

Според Фуко, „политичката практика не го трансформира значењето или формата на дискурсот, туку условите за негово појавување, вметнување и функционирање; го трансформира начинот на постоење на медицински дискурс“, на

⁷⁵ Фуко смета дека со 18. век започнува новата форма на „управаувачкиот разум“ којашто „директно не ги задржува стварите или луѓето“, туку се легитимира преку законот и разумот, а нејзината интервентност се води според принципот на интересите, политичките интереси (Foucault 2008: 45).

⁷⁶ И во доминантните владеачки структури секогаш постои суптилна маса на отпор што не може да се препознае. За да биде санкциониран отпорот, потребен е општествен и политички консензус за неговото дефинирање.

⁷⁷ Џон Симонс смета дека Фуко не обрнува доволно внимание на фрагментираноста на моќта, односно „неконзистентноста на современите модуси на управувањето и субјективизацијата“ (Simons 1995: 83), што имплицира и недоволно разјаснувањето на можностите на отпорот кои произлегуваат од таа анализа.

пример. Политичките практики образуваат односи со дисциплинарните техники кои се ослободени од призмата на „говоречкиот субјект“ или „ефикасноста на мислата“ (Foucault 1978b: 21-22). Во Фукоовите порани анализи (*Лидилото и цивилизацијата, Зборови и ствари* или *Раѓањето на клиниката*) политичките практики интервенираат историски, врз правилата на создавањето дискурсот. Она што се наоѓа помеѓу дискурсот и политичкото, е истото она што се наоѓа и помеѓу дискурзивната анализа и политичкото - моќта и нејзините модели на објективацијата/субјективизација. Пронаоѓањето на специфичен теоретски модел за различни епистемолошки области би можело да се контекстуализира со автономноста на дадениот дискурс, доколку тој (дискурс) се сопостави кон останатите културни практики, институции и политики.

III. Етичките импликации на односот субјект-моќ

3.1 Моќта, политиката и проектот на историјата на сексуалноста

Ситуацијата во која се ноѓа Мишел Фуко пишувајќи ја првата *Историја на сексуалноста*⁷⁸, според него, потребува анализа и интерпретација на био-моќа во која се заплеткани „христијанските техники на себството и просветителските технологии за рационално управување“, како најголема опасност на која треба да се спротивстави, аналитички и прктично: со посредство на генеалогијата и моќта на нејзиниот потенцијал. Според Драјфус и Рабинов, станува збор за евидентно поместување на неговата позиција: „од автобиографскиот профил при изборот за практиките“ - кон „речиси имперсоналното определување на објективната закана“. Доколку се прифати Фукоовата интенција на археологијата и генеалогијата како ниту субјективна ниту објективна (како тој „сугерира“), и како што предлагаат овие автори⁷⁹, тогаш Фуко спроведува интерпретација на „парадигматичните“ облици на опасностите од ефектите што ги продуцира био-моќта и нејзината политика (Dreyfus, Rabinow 1983: 253).

Би можело да се повлече паралела помеѓу *Дисциплина и казна* од една страна и *Историја на сексуалноста* (вториот и третиот том) од друга, така што аналитиката на моќта сега е заменета со концептуализирањето на етиката⁸⁰ околу сексуалноста: тоа не претставува историја на сексот, туку историја на етиката; станува збор за неговиот генерален интерес за откопувањето на античката⁸¹ етика, од којашто сексуалните практики претставуваат еден аспект. Фукоовата *Историја на сексуалноста* претставува експлицитна историја на етиката и имплицитна етика на обработените проблеми. Концептуализацијата на неговата интерпретативна анализа во етичките рамки може да се земе како историја на етиката. Етиката на Фуко претставува еден сегмент, аспект на

⁷⁸ Оригиналното издание на ова дело од 1976. година ги наведува наредните пет продолженија на задната корица, според следниот редослед: *Месото и телото*; *Детското крстоносие*; *Жена, мајка, хистеричар*; *Перверзници*; и *Популација и раси*. Меѓутоа, *Употребата на задоволствата* се однесува на сексуалната проблематика во класичниот период на грчката култура, додека *Грижата за себе*, на грчките и латинските списи од вториот и третиот век (Gutting 2005: 125).

⁷⁹ Драјфус и Рабинов сметаат дека Фукоовата антерпретативна аналитика не е „ниту субјективна инвенција, ниту објективна дескрипција, туку акт на имагинацијата, анализите и посветеноста“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 253).

⁸⁰ Концептуализирање кое не се претпоставува во првиот дел.

⁸¹ Фукоовото концептуализирање во последните списи покажува дослук со најзначајните француски историчари на античката мисла.

студиите за моралот каде што останатите два се однесуваат на моралниот код и на актуелното морално однесување на луѓето (Davidson 1986: 229). Моралниот код се правилата на регулативноста на човековите акти и вреднувањето на моделите на однесувањето (философијата на моралот трага по структурата на оправданиот морален код). Актуелното однесување пак, се состои од оние активности кои се предмет на моралот (социологијата на моралот).

Вториот дел на *Историја на сексуалноста*, предлага реинтерпретација на појдовната хипотеза, така што христијанските техники на себството претпоставуваат херменевтика во која би биле земени в предвид нивните дамнешни претходници - оние што припаѓаат на античкиот свет (стоицизмот⁸²). Фуко систематично ја интерпретира етиката на сексуалните практики, неговата археологија не е „фокусирана на желбеноста и нејзината вистина, туку на социјалните акти (...), сексуалноста не се разбира преку термините на желбеноста“, претставени се нејзината несомерливост, но и плаузибилност за денешнината (Dreyfus, Rabinow 1983: 256). Третиот дел пак, ги толкува христијанските техники на анализата на себството потенцирајќи ја нивната улога за проблематизирањето на поврзаноста помеѓу желбеноста и задоволствата, којашто во античките практики е манифестирана во својот сиров, нерафиниран облик. Оваа херменевтика ги огледува класичните форми на грижата за себе, превземени во христијанството за обезбедување од „скриените вистини и опасности на желбеноста“. Христијанската иновација претставува затворањето на кругот на строгоста на духот и телото преку отфрлање на задоволствата, односно растеретување на желбеноста. Фуко смета дека ја надградува Ничеовата генеалогичка во која на христијанските техники на разоткривањето на вистината за себе им се претпоставува Сократовото - *Спознај се самиот себеси*, пронаоѓајќи во христијанствата практика „уникатен обид да се постави вистината за себеси во зборови“, преку реконфигурација на „грчките форми на себе-егзаминација“: „сомничава егзаминација на фантазиите, импулсите и интенциите“ (Dreyfus, Rabinow 1983: 255). Неговиот интерес е поставен врз реконструкција операционализирана преку телосот⁸³, етичката супстанција⁸⁴ и интерпретацијата на практиките на господареењето со себе. Етиката на Мишел Фуко, односот на индивидуалецот кон себе самиот себеси, поседува четири основни аспекти⁸⁵: етичката

⁸² Препознавањето на суштинскиот, повластен - на местото на „регулативниот“ разум (Dreyfus, Rabinow 1983: 260-261).

⁸³ Фуко изведува супституција на автономноста на телосот со естетиката на егзистенцијата.

⁸⁴ Во етичката супстанција евидентен е новиот фокус врз задоволствата, наместо желбеноста.

⁸⁵ Фуко ќе каже во интервјуто *За генеалогичка етика: преглед на работа во прогрес*, дека и покрај кохерентноста на овие аспекти, сепак постои извесна независност помеѓу нив (Foucault 1984b; Rabinow 1984: 355).

супстанција, модусот на субјективација, само-формативните активност и телосот (Davidson 1986: 229). Определувањето на етичката супстанција којашто се претставува на етичкото просудување (како негов предмет, односно се доведува до определување на нејзината вредност), имплицира анализа на историската прогресија или предодреденоста на сфаќањето за етичката материја: желбите, нагоните, чувствата, осетите, итн. Овие разлики во културите, како во грчко-римската, христијанската или модерната, се предмет на интерес на вториот дел од *Историјата на сексуалноста*. Понатаму, сфаќањето за етичката материја ја определува структурата на моралната кодификација. Моделите на субјективацијата, лоцирани помеѓу себството и моралниот код, се поттикнувачките, импонирани принципи на моралното однесување, начинот на кој луѓето ги „препознаваат моралните обврски“ (Davidson 1986: 228). Фуко смета дека препознавањето на моралната должност се однесува на „обидот да се даде на сопствената егзистенција најпрекрасната возможна форма“, а тоа значи дека возможно е потчинување на исти правила, но на различни начини, односно во разновидни (историски) претпоставени контексти (Foucault 1984b: 337; Davidson 1986: 228). Само-формативните акти на индивидуалецот (*pratique de soi*) преку кои постанува етички субјект, се однесуваат на смислата според која се менуваме, обмислуваме - субјективно конституираме. И на крајот, телосот ја претставува целта⁸⁶ на нашето морално однесување, модалитетот на суштествувањето произведен од сопствените, себе-определувачки дела. Историската трансформацијата на еден аспект од етиката, како на пример промената на телосот со христијанството, рефлектира промени и во останатите аспекти, меѓутоа постојат и спротивни примери, како промената на моделите на субјективацијата во класичната грчка култура - што не предизвикала и промена на етичката супстанција. Фуко покажува „каде да се лоцираат трансвалуациите консеквентни на појавата на христијанската етика“ (Davidson 1986: 231).

На самите почетоци од својата *Историја на сексуалноста*, Фуко ќе ја евидентира моќта како неодминлива (а веројатно и непреминлива) во рамките на нејзината општествена координираност. Во таа смисла, Фуко мошне концизно и децидно цврсто ќе каже: „таму каде што ја има моќта таму го има и отпорот“ (Foucault 1978a: 95). Понатаму, ќе ја појасни оваа своја идеја, со тоа што ќе отслика една многупосложена ситуација во којашто насанува, постои и се развива релацијата помеѓу моќа што доминира и моќта на отпорот. Технологијата на етичкиот субјект која го произведува во морален агенс, наспроти технологиите на моќта/знаењето.

⁸⁶ Во христијанските практики на себе-дешифрирањето, целта претставува духовната и телесната чистота, честитоста и вечното спасение на душата.

Фуко ќе каже дека мултилатералноста на точките на отпор сочинува парадигма на спротивставување на моќта (влијателна кон односите на моќта) и тие пункции играат повеќекратна улога: мета, противник, потпирка или изговор во односите на моќта итн. Рајхман во насловот *Политиката на револтот* (Rajchman 1985) толкувајќи ја подетално Фукоовата недоследност, смета дека Фуко е постреволуционерен: Фукоовата реторика едноставно поттикнува на активност, но нејасно е кога треба да се делува и заради што. Според ова, било какво повикување на специфичности или локализирање, нема да биде од помош за да се расветли *етичко-политичкото прашање* - на кој начин треба да се дејствува. Постои придвижување, прогресија на овој проблем на специфично и локално рамниште, Фукоовата историја на субјективноста го лоцира произведениот субјект - како објект во научното знаење. Оттука, Фукоовата етика одговара на прашањата *Какви треба да бидеме* и *Како треба се управуваме самите себеси*.

3.2 Историјата на субјективноста и технологиите на себството

Постои уште една претпоставка кај Фуко за определување на односот на субјектот кон себе самиот: низ неговата историјата во која се координирани формите на управувачките, објективизирачки модалитети (како болните, лудите или злосторниците). Во првата *Историја на сексуалноста* каде во резонанција со *Дисциплина и казна* - актуелната стратегија на моќта се проучува преку нејзиниот концепт во којшто постојат основи за толкување на моќта како унитарен систем⁸⁷, и едновременно преку стратегијата на односите помеѓу поединците или групите. По првата *Историја на сексуалноста*, релацијата на субјектот кон владеењето (веќе во Фукоовите предавања од 1981-1982. година - *Субјективноста и вистината*) е доведен на своето елементарно рамниште - токму во управувањето на субјектот со самиот себеси, земајќи ја во обзир неговата релација со другите како во „педагогијата, советувањето за контрола, духовното насочување, упатството на моделите за живеење“ (Rabinow 1994: 88). Технологиите на себството рефлектираат врз формите на сопственото искуство и сопственото определување - и врз формите произведени со посредство на моделите на моралниот код и себе-формативните акти. Според Фуко, ниту фундаменталното, оригинално искуство за себе, ниту философијата што ги проблематизира страстите, душата и телото - неможат да бидат плодотворни за определување на правилата според кои го организираме искуството за себе и знаењето за себе во нашата индивидуалност, односно за определување на начините според кои се објективизира таквата структура на односи. Тука настапуваат технологиите на себе. Тие се процедури карактеристични на секоја цивилизација, импонирани на идентитетот на поединецот имплицирајќи ги неговите ограничувања, бидејќи моќта е ефикасна откако ги спознава границите - откако го доведува (до) крајот; крајот определен од знаењето за себе и господарењето со себе. Технологиите на себе претпоставуваат „акции во кои поединецот е цел на себе во тие акции, домен во којшто се разоткриени, инструментот што е внесен, и субјектот кој делува“ (Rabinow 1994: 87).

Според Фуко, како основа на цивилизацискиот императив за постигнување на знаењето за себе, потребно е да се постави „грижата за себе“ - *epimeleia heautou*, во Платоновият *Алкибијад*:

⁸⁷ Во есејот *Субјективноста и вистината*, Фуко ќе напише дека критиката на „вообичаените концепции за ‘моќта’“, може „помалку или повеќе конфузно да се сфати како унитарен систем организиран околу центар кој во исто време е нејзин извор, систем управуван од неговата внатрешна динамика секогаш да експандира“ (Rabinow Foucault 1994: 88).

Сериите на студии што можат да бидат предочени почнувајќи оттаму можат да формираат историја на ‘грижата за себе’, разбрана како искуство, и исто така како техника што го елаборира и трансформира тоа искуство. Таквиот проект е во пресекот на две теми претходно обработени: историја на субјективноста и анализа на формите на управувањето. (Foucault Rabinow 1994: 88).

Историјата на субјективноста кај Фуко, е започната така што е поставена преку анализата на историјата на општественото произведување субјективизирачки модели (како лудилото, деликвенцијата, болеста...), продукција којашто ефективно посредува и во образувањето на „рационалниот и нормален субјект“. Нејзините почетоци се бават со „идентифицирање“ на објективизирачките модуси на знаењето. Во студиите за управувањето и покрај неопходноста од скицирање на вообичаените концепции за моќта - таа најповеќе се разгледува како „домен на стратешките односи фокусирани на однесувањето на другиот или другите, и ангажирање на разни постапки и техники според случајот, институционалните рамки, социјалните групи и историските периоди во кои тие се развиваат“ (Rabinow Foucault 1994: 88). Во новиот курс којшто ќе се постави кај Мишел Фуко: „Историјата на ‘грижата’ и ‘техниките’ на себството би биле начин за создавање на историјата на субјективноста“ (Rabinow Foucault 1994: 88). Во оваа студија на Фуко се поставува проблемот - „(к)ако философските и медицинските техники на живеење (токму пред развојот на христијанството) ја дефинирале и регулирале практиката на сексуалните акти, односно *khṛēsis aphrodisiōn*“. Фуко практично, во таа студиска година нагласува два начини на ограничување со кои ќе се соочи во текот на неговите философски спекулации и насоченост: историското ограничување и ограничувањето на доменот: првото ограничување (историското) се пројавува од фактот што во фокусот на проучувањето е поставена хеленската и римската култура (како: „техника на живеење“ и „техника на егзистенцијата“) и тоа во периодот од првиот век п.н.е. до вториот век од н.е.; второто ограничување се однесува на фактот дека наведените „техники на живеење“ се операционализираат и истражуваат во една ограничена примена, домен - активности кои грците ги нарекувале *aphrodisia* (ова е значи ограничување во смисла на операбилниот опфат). Фуко го потенцира сегашниот (тогашниот) миг во својата различност од ограниченостите на историјата на сексуалноста констатирана околу желбеноста (и репресивната хипотеза од која произлегуваат прашањата „зошто“ и „како“ желбите се потиснуваат), миг на „актите и задоволствата“, кога субјектот се образува како себство со посредство на техниките на живеењето, наместо инхибициите и законитостите. Фуко образложува:

„Ќе се обидеме да покажеме не како сексот се држеше под контрола, туку како започнала таа долга историја, којашто во нашите општества, ги сврзува заедно сексот и субјектот“ (Rabinow Foucault 1994: 89).

Поентата е, меѓу другото, и да се покаже дека сексот бил управуван и под контрола преку определбите за содржинските компонентни поврзани со сексуалноста, односно прашањата за желба. Станува извесно дека „технологиите на себството“ се всушност: рефлексивна на „начините на живот“, на „изборот на постоење“, на патот-избор како да се „регутира однесувањето“, да се врзува за определени „значења и краеве“. Тие доживуваат опсежен развој во хеленистичкиот и римскиот период, развој којшто „апсорбирал голем дел од философските активности“. И токму овој развој не може да се дистанцира, да се одвојува од развојот на урбаното општество, да се одвојува од новата (пре)распределба на политичката моќ, ниту пак да се одвои од значењето со кое се здобила „новата аристократска служба“ во рамките на Римската Империја. Управувањето со себе⁸⁸ се поставува „‘помеѓу’ педагошките институции и религиите на спасението“, така што не може категорично да се разликуваат нивни посебни методологии. Уметноста на управувањето со себе постанува предмет на етиката⁸⁹ и историјата на сексуалноста. Фуко бара начинот според кој техниките на себството го доближуваат „поредокот на сексуалните акти со целината на егзистенцијата“ (Rabinow Foucault 1994: 89-90).

Во предавањата од 1982. година со работен наслов *Технологии на себството*, се определени четири видови на технологии кои луѓето ги користат за да се запознаат себеси: „технологиите на продукцијата“ (кои овозможуваат манипулација со стварите), технологиите на знаковните системи (кои ја овозможуваат „употребата на знаци, значења, симболи или ознаки“), „технологиите на моќта“ (кои ги објективизираат субјектите), и технологиите на себството (кои овозможуваат своеволно делување и во однос на другите/другиот). Сите четири видови, кои се наоѓаат во перманентна интеракција, се организирани и приспособени доминантни системи, апликативни и карактеристични модалитети коишто ги означуваат ограниченостите на индивидуалноста: техничко-технолошката специјализација е определена од перспективите на моќта. Управувањето се приспособува во просторот помеѓу технологиите на себството и технологиите на доминацијата. Фуко ѝ се обраќа на „историјата на организацијата на знаењето“ - определена од технологиите на себството

⁸⁸ Фуко ќе каже: „уметноста на управувањето со себе“ (Rabinow Foucault 1994: 90).

⁸⁹ Фуко ја воочува транспонацијата на етиката на управувањето со себе кај брачните содружници карактеристична за антиката - во христијанството, ефектот на чувството на тегобност проткаено околу сексуалните акти...

и на доминацијата, така што неговиот интерес сега е поставен врз односите помеѓу индивидуалците и кон самите себе⁹⁰, со оглед на опсежните претходни анализи концентрирани на моќта и нејзините технологии на доминација (Rabinow Foucault 1994: 225).

Во предавањата на Фуко од 1983. година на Колеж д' Франс говори за *parrēsia* во контекст на културата на себството и нејзиното проблематско дефинирање на поимот (што може да биде континуирано, плурално или двосмислено). Уште на првото предавање од 12. јануари 1983. година (како и на првото предавање одржано по еден месец, на 9. февруари), Фуко го интерпретира грчкиот поим во неговата повеќезначност и францускиот конвенционален превод како „искреност“ или „слобода на говорот“ (*franc-parler, liberté de parole...*). Во текот на предавањата интерпретацијата се држи до *parrēsia* (генеричката ознака)⁹¹, иако се употребува и „слободата на говорот“, „кажувањето на вистината“ (*direvrai*) или „искреноста“ (*franchise*). Едно од оригиналните значења на пархесија е „да се каже сè“. Неговата двосмисленост и проблематичност се особени кога се однесува на „доблест“⁹² или духовен квалитет којшто некој го поседува (некои го поседуваат, а некои не), на „должност“ (способноста на некој да ја „демонстрира“ пархесија), или на „техника, процес“ (знаењето за употребата на пархесија, коешто некои го поседуваат, а другите пак - не) (Gros 2010: 41). Во сите случаи пархесија дава карактер на нечија одговорност во насочувањето, подучувањето кон другите. Всушност, поединецот не може да се грижи за себе, да се однесува кон себеси - надвор од релацијата со другиот (чијашто улога е

⁹⁰ Контекстот на оваа анализа е определен од компарацијата помеѓу две сфери: „грчко-римската философија“, во периодот од првите два века на раната Римска Империја, и „христијанската духовност и монаштвото“ во четвртиот и петтиот век (Rabinow Foucault 1994: 226).

⁹¹ Античкиот поим е корисен и референтен, меѓутоа таквиот некус не поставува(л) директна рефлексija врз самиот поим и неговата тематизација. Фуко го определува „најзначајниот епикуреец“ од првиот век Филодем - како авторот на „единствениот трактат суштински посветен на пархесија“. Од библиографска перспектива, во христијанството овој поим го посочува кај Св. Јован Хризостом (*Писмата до Олимпијада, Писмото од егзил и Трактат за провидението*), кај Доротеј од Газа, додека во латинските текстови преводот на пархесија е „нестабилан“ и „флукуирачки“ (Сенека, Квинтилијан) (Gros 2010: 45). Повеќесмисленоста на пархесија е потенцирана кај Киниците, но и во христијанското припишување на терминот на различни аспекти што се однесуваат на себството. Фуко ја зема за пример и „просечната“ употреба на терминот кај „просечниот автор“ - Плутарх (Gros 2010: 47-48).

Пархесија не претставува стратегија на „демонстрација“, додека определбата како „стратегија на убедување“, „уметност на реториката“ е проблематична поради интеракцијата помеѓу ефектите на нејзината техника и ефектите на нејзиниот стилска изразна фигура (Квинтилијан ја претставува пархесија помеѓу редовите на фигурите на мислата, на начин во кој е видена како наједноставната помеѓу останатите фигури: пархесија кај Квинтилијан претставува „фигура на мислата, којашто е како наједноставната форма на реториката, каде што фигурата на мислата се состои во некористење на било каква фигура“) (Gros 2010: 52-53). Пархесија не претставува ниту „подучување“, „форма на педагогијата“. На крајот, се поставува прашањето за пархесија како дијалог на изнудување на вистината помеѓу соговорниците: Фуко смета дека тука сме поблиску до „агностичката структура“ (Gros 2010: 54).

⁹² Доблеста и задоволството во односот кон себеси би можеле да се досегнат кога е во релација со говорот на вистината на другите.

токму во кажувањето на вистината, во неговата помош да образуваме мислење за себе). Фуко ја презентира оваа „уметност на себе“, која се практикувала и промислувала најизразено во првите два века од христијанството - „вистинското златно доба на културата за себе“ (Gros 2010: 43). Значењето на пархесија се лоцира во релацијата помеѓу образувањето на себството на индивидуалецот - и техниките и процедурите на управувањето (принципиелно определени според обврската за говорење на вистината). На семинарот одржан во 1983. година на Универзитетот на Калифорнија во Беркли, Фуко толкува како Сократовската пархесија е специфично етичка практика на говорењето на вистината, различна од политичкиот говор на вистината, така што ваквото сфаќање е определено од Сократовиот повик⁹³, целта да завладееме со себе преку амбицијата кон себеси, преку грижата за себе. Во другите предавања од овој курс на Фуко, тој говори за Сократовиот трансфер на пархесија надвор од политичката сфера. Субјектот на пархесија го говори јазикот кој сите го разбираат и при тоа се држи настрана од другите.

На поседното предавање на Колеж д' Франс, Фуко говори за христијанката пархесија преку аскетската традиција во христијанството, така што мистикта во христијанството е интерпретирана како определена од моќта: вербата во Бог е отпорот кон аскетското себе-затворање. Религиозното христијанство, кое добива етичка критика, се разликува од секуларната античка култура. Христијанската пархесија добива посебна форма на постоење, различна од античката политичка или морална доблест, токму преку моќта на апсолутната вера во спасението која е отворена и охрабрена пред непознатото.

Преку *Историјата на сексуалноста*, Фуко предочува критичка анализа, во која археологијата ѝ служи на генеалогичката многу поразлично одошто во неговите претходни проучувања кои не се однесуваат на античките практики на сексуалноста - што не е ограничеа само на историската генеза на современите дискурси за сексуалноста - туку носи уште една, можеби подлабока порака. Имено, се однесува на стандардите на разбирање на постоечката динамика на ослободување и репресија (стандарди кои се пермутирани и наведуваат на погрешна насока). Тоа е онаа, втора, темелна координанта на Фукоовата анализа, преку којашто тој се обидува да покаже (и аргументира) дека токму овие стандарди за кои претходно се говореше се трансгредирани и како такви, нормално е да се очекува дека тие нема да го отворат

⁹³ Сократовиот повик за достигнување на знаење за себе не претпоставува знаење на субјектот според „емпирчката определеност“. Тоа е „метафизичко знаење“ на душата за телото, на „интелигибилноста внатре сензибилното“ (Han 2005: 189).

просторот на вистинскиот пат, перманентно ќе наведуваат далеку од границите на структурата. Фуко говори за уште една релација: волјата за познание на вистината и специфичната форма на изнудување на вистината. Оттука, може да се заклучи дека, според Фуко, и механизмите на моќта се трансформираат - преку кои владеачкиот режим којшто опструира моќта на силниот одговор на потлачените, одговор што би ги разлишал и поништил специфичните образци на моќта. Експликативно, Фуко сака да прикаже како волјата за спознавање на вистината (за самите нас) се претвара во една, исто така конфронтирачка форма: во специфична форма на изнудување на вистината, а со посредство на измислување/пронаоѓање нови видови дискурси кои не ослободуваат од репресијата, сепак. Оттука, потчинетите и покрај тоа што пронаоѓаат и практикуваат нов дискурс (против репресијата), тие остануваат и натаму инфериорни, со тоа што успеале да навлезат под јаремот на една нова, посуптилна контрола на сопствените тела.

Етиката на Фуко добива тенденција да ја опфати трансформацијата на индивидуалецот во морален субјект на сопствените дела. Говорејќи за сексуалноста, Фуко се наоѓа далеку од позицијата неговиот философски лимес да остане само на тесниот хоризонт на сексуалноста: постои подлабок витализам којшто ја надминува сексуалноста (што може да се исчита во вторит и третиот том од *Историја на сексуалноста*), така што естетиката во согласност со витализмот, претставва фундаментална инспирација и потстрек на неговите философски истражувања. Фуко е во потрага по начинот и околностите на владеењето со себеси, и токму поради тоа тој поинтензивно ја проучува класичната Грчка философија. Практично, ја разработува и се обидува да ја аргументира естетиката на животот, дисциплинирањето и дисциплината на сексуалните практики во суштина не поседува етички, туку попрво естетски приоритет. Според бројната критика, се смета дека грандиозниот проект во естетиката едновременно да флукутираат - и културниот и натуралниот аспект на човекот (заедно да се конфигурираат *zoe* и *bios*) - изгледа дека не успева да се одржи, односно дека пропаѓа (и покрај тоа што овие аспекти ги претпочитал и иследува уште Кант, а Бергсон и Маркузе продолжиле со нивното истражување).

3.3 Придвижувањето од автономија на субјектот кон естетика на егзистенцијата и противречноста во етичко-политичката перспектива

Постои извесна недоследност во Фукоовата реторика - или поточно, чуму таквата недоследност (за која Фуко, најверојатно е свесен)? Недоследоста се состои во тоа што Фуко едновременно - и го доведува во прашање - и го претпоставува тој етичко-политички хоризонт. Се чини дека Фуко плански сака да предизвика спротивставени реакции кај неговите реципиенти. Се мисли на етичко-политичкиот хоризонт - бидејќи тој хоризонт продолжува со своето повлекување. Оваа етичко-политичка перспектива и покрај тоа што е исклучително значајна, Фуко никогаш во потполност не ја тематизирал како етичко-политичка перспектива (а без неа никогаш не би можела да функционира реториката, на пример). Фрејзер смета дека Фуко не успева да одговори зошто борбата се претпочита во однос на покорувањето и зошто доминацијата треба да биде спротивставена од отпорот (Walzer 1986: 67). Хабермас и Фрејзер пак, го критикуваат поради недостатокот на експликативна алтернатива за актуелните општествени односи (Habermas 1987⁹⁴; Fraser 1983). Фуко вели дека неговиот критички дискурс не ги наведува ниту неговите читатели, како ни самиот него - на борба и отпор, туку е прирачник за оние кои имаат такви интенции. Имено, Фуко интервенира во базата на отпорот веќе присутен: во претпоставената определеност за таквиот отпор. Што треба да се прави. Чарлс Тејлор забележува дека Фукоовиот критички проект не нуди можност за бегство од моќта во слободата (Taylor 1984), на што Фуко одговара дека сеприсутноста на слободата е условот за интервенцијата на моќта, нејзиното проникнување е низ телото на слободата, така што и покрај сеприсутноста на моќта - повторно сè е возможно (Foucault 1988b). Меѓутоа, може да се коментира дека оваа редифиниција на моќта го онеспособува анализирањето на просторот (одземајќи ја неговата спецификација) во којшто нема слобода. Слична е и ситуацијата во која може да се констатира експликативно неразлачување помеѓу односите на моќта и состојбите на доминациј. Обидот за нејзиното разрешување е даден во доцната фаза на Мишел Фуко. Така доаѓа до релациите на моќта во кои постои отвореноста на стратешките игри помеѓу слободите, и до состојбите на доминација во кои се затвара просторот за актите на слободата.

⁹⁴ Види во: деветтото и десеттото поглавје.

Значајно за Фукоовата етика е фактот што врз него не влијае само линијата Ниче-Хајдегер, туку и Просветителството. Тоа е така бидејќи во Просветителството се произведува исто така идејата на *естетичката егзистенција* и тоа преку Бодлер. Во *Дисциплина и казна* десубјективизацијата на моќта е претпоставена така што повикува естетички реминисценции од просветителството. Во *Грижата за себе*, доколку се сфати Фукоовото презентирање и толкување на слободната волја како обид за објективизирање на владеењето што претпоставува краеве, тогаш неговиот проект постанува историски преседан во сексуалните и општествените практиките на античката култура.

Моделираниот идентитет на јас-то (по фронтот на прогрес претставен како: длабокото себство - задоволствата на телото) кое христијанските практики низ својата историја го произведувале, го отвора просторот на развитокот и пролиферацијата на практики за покајание и суспензија на неморалоста, што понатаму, се однесува и на сферата каде се појавуваат прашањата за вистините на примарните структури, за нивниот карактер, и на крајот - проникнуваат и во современите техники на нормализација (психолошка, терапевтска, итн.). Меѓутоа, дел од критиката го гледа Фуко како ја напаѓа идеата дека човечкото суштество поседува скриена суштост која би можела да се открие, а кога ќе се разоткрие, некогаш - ќе го овозможи остварувањето на слободата и автономијата. Непостојат скриени суштини за откривање, ниту скриени длабочини кои би ни покажале што сме суштински: постои само задачата да се произведуваме, односно измислуваме самите себеси, како уметничко дело. Тоа е она што во подоцнежните списи Фуко ќе го именува како етика. Меѓутоа, генеалогичката на историската предодреденост и нејзината интерпретативна анализа неможе да се измолкне на претпоставките за био-моќта.

Во вториот⁹⁵ и третиот дел од *Историја на сексуалноста*, Фуковиот интерес се зголемува за моќта која сè поинтензивно произведува модерни индивидуалци што би ѝ служеле на нејзината политика, тој го усовршува инструментариумот на генеалогичката, односно ја надградува компетенција преку зумирање во операбилниот просторот (каде интервенира) и фокусирањето на пункциите. Археолошката реконструкција на сопствената ископина, определување на нејзината интелигибилност, на нејзиниот резон, - надвор од регулативната рационалност, се координира со парадигматични

⁹⁵ Тука, Фуко ќе напише: „Но, што е денешна филозофија - философската активност (...) ако тоа не е критичката работа на мислата врз самата себе? И ако не се состои... во обидот да се види како и до кој степен би било можно да се мисли поинаку, наместо да се легитимира она што веќе се знае? (Foucault 1990: 9). Така, филозофијата е определена како критичка рефлексја на мислата врз самата мисла - чијашто задача е ослободување од веќе познатото.

структури на дискурсите и практиките сродни (контеморарни) на пронајдените примарни режими на рационалноста. Био-политиката преку корпусот на моќта/знаењето ги генерира вистините за нашите желби, проблематика за чие разграничување е потребна моќ за оспособување на контрапункција на етичкиот субјект.

Во доцната доба од свјот опус Фуко се бави со етичката рефлексција на себе, уметноста на себе, грижата за себе и *parrēsia*. Се работи за онаа критичка нишка кај него што се провлекува уште од пораните рефлексии за уметноста каде субјектот може да направи „нешто повеќе од отпорот кон хуманистичката сегашност“ (Simons 1995: 2).

Промената во телосот од автономијата кон естетиката на егзистенцијата е консеквентна на промената во етичката супстанција од желбеноста кон задоволството⁹⁶. Меѓутоа, супституцијата на автономијата се спроведува преку рефлексивната моќ која е самиот субјект: суштото место на автономијата, супстанцијата. Артикулацијата на ваквиот парадокс е обидот на Фукоовата естетика, така што се разоткрива улогата на интерсубјективната структура на идентитетот втемелена на препознавањето, струкура која ги проникнува и претпоставените материјалистички практики. Концептуализацијата на моќта и нејзиното рационализирње (девалоризирано во раните дела на Фуко, каде се гледа како можност за омекнувањето на нејзините деструктивни ефекти) е фундаментална за Фукоовиот материјализам. Она што ја иницира само-трансформацијата е рационалната моќ на предикацијата, таа го овозможува препознавањето на естетското задоволство на субјектот постигнато преку само-рефлексивната еманципација на себството од кралството на автономијата.

Фуко ќе напише во *Грижата за себе*:

„Заедничката цел на овие практики на себе, овозможувајќи ги разликите што ги презентираат, може да биде карактеризирана со наполно општиот принцип на конверзија кон себе - на *epistrophē eis heauton*⁹⁷. Изразот има платонска улога, но генерално ги опфаќа значењата кои се значително различни. Најпрво, треба да се сфати како промена на активноста: не дека некој треба да ги прекине сите други форми на окупација и да се посвети целосно и исклучиво на себе; туку за активностите во кои треба да се вклучи, најдобро е да се има на ум дека главната цел што треба да се постави за себе е онаа по која се трага внатре себе, во односот на себе кон себе“ (Foucault 1986: 64-65).

⁹⁶ Искуството на задоволството се постигнува со зголемувањето на пристапот кон себеси, така што субјектот самиот на себе постанува објект на задоволството (Фуко го посочува обраќањето на Сенека кон Луцилиј во одделот *Култивацијата на себството*).

⁹⁷ Овие изрази *epistrophē eis heauton*, како и *epistrophein eis heauton* се појавуваат кај Епиктет.

Моќта на знаењето постигнато за себе е онаа на трансформацијата на себството, на предикативниот агенс, а не моќта на дефиницијата и предметувањето на сопственото присуство (автономно или агностичко). Тоа рационално знаење добива интересубјективен, разликувачки и нормативен карактер, и потекнува од потребата да се осознаеме себеси како нешто различно од она што веќе сме, како појавата на брачниот пар во римското граѓанство како конкретизирана супституција на односот на поединецот кон моделот на граѓанската ситуираност. Овој модел е поедноставен (помалку комплексен) бидејќи потребува денотативна регистрација, констатација на знаењето за себе при адекватацијата на сопствениот статус: облеката, гестовите, манирите (Foucault 1986: 85). Односите во брачните заедници се значително покомплексни бидејќи претпоставуваат експресивно определување на знаењето за себе. Тука, стандардот на адекватноста е подреден на активностите што го означуваат барањето за препознавањето на адекватноста. Етичката содржина постанува неразделлива од естетичката супстанција. Владеењето со себе во рационална смисла се контекстуализира преку взаемните помеѓу брачните содружници. Смислата на господареењето со себе не се однесува на „дешифрирањето“ на скриените значења на репрезентацијата, значењата „сокриени под видливата репрезентација“. Целта е да се „пристапи кон релацијата помеѓу себе и она што е репрезентирано, така што во односот кон себеси да се прифати само она што може да зависи од *слободниот и рационалниот избор* на субјектот“⁹⁸ (Foucault 1986: 64). Оттука, потребно е да се внимава во однос на инструментализацијата и утилизацијата на слободата на изборот. Во втората половина од *Грижата за себе*, Фуко ја образложува трансформацијата⁹⁹ на римските практики на задоволството - преку просветителството - во метафизиката на желбеноста. Метафизичката дисциплинираност спроведена преку зацврстувањето на идентитетот на индивидуалецот којшто треба да биде побожен, ја опструира активноста на себе-промената. Доминацијата на универзалниот принцип на разумот го означува разделувањето помеѓу етиката и естетиката (завршувањето на значењето и улогата на римската брачна заедница). Универзалноста на разумот може да се ублажи преку секуларизацијата на неговата инструменталност во меѓучовечките односи.

Фуко говори за етиката на контролата преку која која се завршува, финализира конверзацијата (односот кон себе) - што претставува цел на сите практики на себството. Оваа конверзија во насочувањето на вниманието на субјектот не би требало да се

⁹⁸ За можностите на таквата проценка, односно нејзиното контекстуализирање преку дискриминациите кои ги определуваат критериумите на консеквентните проценувања види *Јазикот на уметноста* (Goodman 1968).

⁹⁹ Оваа трансформација го добива исходот во дидактиката на викторијанскиот морал.

разлее во радозналост, во вообичаеното секојдневие или во туѓите животи¹⁰⁰. Ниту пак би требало да се фокусира кон тајните на природата далечни на нашето суштествување.¹⁰¹

Критика на естетиката во која доминира тенденцијата за прифаќање на кохезија на инструменталните (инструменталноста на субјективните рационални постапки) и стратешките агенсии (естетичката продукција), така што овие агенсии се неисцрпно опресивни, а не виталистичко ситуационални - го мотивира Фуко да се насочи кон персоналниот субјект, преку проектот на себе-произведувањето и себе-реализацијата - естетиката на егзистенцијата. Методолошкиот пресврт кај Фуко, означен преку нападот врз инструментализацијата на интересите, репозиционирањето на археологијата (и позитивитетот на дискурзивните формации), ја определува неговата естетика во дослук со Франкфуртовците. За раниот Фуко, може да се претпостави асимилација на практиките на хумнистичкиот субјект во недиферентен естетички проект. Фуко ги предизвикува можностите на хумнистичката автономија, меѓутоа тука се поставува проблемот на ограничувањето на субјективниот агенс во точка од пресуди, затворање на нашето знаење преку границите на парадоксалниот отпор кон инструментализирачкиот формализам на рационалноста. Неразликувачката моќ во автономниот субјективитет претпоставува и влијанија на сила којашто е имперсонализирачка, сфера на спротивствените интереси, чија пролиферација уште понатаму ги партикуларизира влијанијата на оваа сила.

Во 1983. година Фуко дава интервју за својата генеалогииа на етиката, па така, на прашањето: дали смета дека старите Грци понудиле прифатлива и привлечна алтернатива? - тој дава мошне одлучен одговор:

Не! Јас не трагам по алтернативи; не можете да пронајдете решение на еден проблем во решението на друг проблем поставен во друг момент од други луѓе. Гледате, она што јас го сакам не претставува историја на решенијата, и тоа е причината што не го прифаќам терминот *алтернатива*. Би сакал да изработам генеалогииа на проблемите, *problématiques*. Мојата поента не е дека сè е лошо, туку дека сè е опасно, што не е наполно исто со лошо. Доколку се е опасно, тогаш секогаш мораме нешто и да сториме. Така, мојата позиција не води кон апатија, туку кон хипер - и песимистички активизам (Foucault 1984b: 343).

¹⁰⁰ Фуко го посочува Плутарховиот трактат „посветен на *polypragmosynē*“ (Foucault 1986: 65).

¹⁰¹ За овој пример, Фуко го посочува Сенека, односно Деметриевото цитирање на Сенека според кое природата ги предочува само неопходните ствари; таа ги разоткрива само своите употребливи аспекти во однос на човековата егзистенција.

Поимот на етиката Фуко посериозно го елаборира во подоцнежните дела. За него е карактеристично што терминот „етика“ го употребува на еден поопшто нов и видливо идиосинкретичен¹⁰² начин. Кажано со зборовите на Фуко следи дека: „Видот односи коишто би требало да ги имате со вас самите, *rapport à soi...* (...) определува како индивидуата би требало да се конституира како морален субјект од сопствените акти“ (Foucault 1984b: 352). Овој мотив е исклучително важен за Фуко и тоа може да се види - како од есејот „Што е просветителството?“¹⁰³ (Rabinow 1984), исто така и од неговата анализа на Бодлеровото сфаќање на модернот човек. Впрочем, Бодлер го толкува модерниот човек како човек кој се обидува да се измисли самиот себеси, кој тежнее сопствениот живот да го направи уметничко дело¹⁰⁴. Фуко гледа како за Бодлер „модерноста не го ‘ослободува човекот во неговото сопствено битие’; таа го присилува да се соочи со задачата да се произведува себеси“ (Rabinow 1984: 42). Тука се посочува валоризацијата на сегашноста (во основите на ваквото принудување), „неразделива од очајната желба да ја замислиме, да ја замислиме поинаква одошто е, и да ја трансформира не со уништување, туку сфаќајќи ја каква што е“ (Rabinow 1984: 41).

Може да се каже дека станува збор за еден вид на етика која во најголема мера претставува естетика на егзистенцијата. Според Драјфус и Рабинов, Фукоовата критичка онтологија поседува две (иако одвоени - сапак поврзани) компоненти. Работата не себе и одговор на своето време - се иманентни во рамките на оваа естетско-етичка парадигма кај Фуко, а која ја забележале Драјфус и Рабинов (Ной: 1986: 112). Може да се каже дека Фукоовата етика е мошне проблематична. Во едно интервју - додека работел на генеалогичката на етиката - Фуко и самиот се запрашал дали е возможно сечиј живот да постане уметничко дело (Foucault 1984b: 350). Критиката смета дека е потребно особено внимание пред да се даде конечен суд за вака профилираното Фукоово свртување кон етиката. Самиот Фуко е наклонет кон експериментирањата (во рамките на неговите истражувања), а исто така тој се противи и на идејата дека со своите експериментални проучувања на генеалогичката на етиката ѝ

¹⁰² Ваквото разбирање е карактеристично претежно за англо-американската критика. Современата англо-американска морална филозофија е концентрирана на моралниот код. Меѓутоа, Фуко покажува дека студиите на етиката можат да бидат плодотворни и кога непостижната промена во моралниот код, или сосема извонредна измена како во христијанскиот во однос на грчкиот морален код. Тој инсистира дека при историското проблематизирање на моралот - акцентот не може ексклузивно да биде поставен врз историцизмот на моралниот код, туку соодветно и врз моделите на субјективизацијата, односно активностите на субјектите врз себе самите: етичката работа на себе.

¹⁰³ Во овој есеј трансформацијата на себе добива два значајни аспекти. „Критичката онтологија на самите нас“ (Rabinow 1984: 50) за што е задолжена анализата на историски предодредените ограничечности, и „историско-практично испитување на лимитите кои можеме да ги прелестиме“ (Rabinow 1984: 47), креативниот обид да ги нафатиме ограничувањата за кои судиме дека постанале непотребни.

¹⁰⁴ Оваа поента, во поразработена филозофска смисла е присутна и кај Ниче.

се нуди непогрешлива алтернатива на сегашната ситуација во светот. Постои значителен дел од критиката којашто, и покрај своите симпатии кон Фуко, ќе забележи дека извесен дел од анализираните проблеми тој ги остава недоразрешени¹⁰⁵. Мошне значајно е да се определи што во суштина значи себството и во каков однос тоа се наоѓа кон она што Фуко го нарекува субјект. Како да се детерминира јас-то коешто го конструира себството како морален чинител? Овие дилеми мораат да се разрешат; тешко е да се разбере како самиот Фуко (и зошто) ги избегнува радикалните непостојаности (или нестабилности) коишто ги има изложено во поглавјето насловено „Човекот и неговите двојници“ (*Зборови и ствари*). Тука се евидентни и други проблеми, како на пример начинот на којшто се говори за етиката (а кој сега јасно се разликува од политиката) па се секнува впечаток дека изгледа радикално индивидуалистички и волунтаристички, „без оглед на било што или на било какво ‘друго’, што би се наоѓало надвор од односот на некого кон себе самиот“ (Hiley 1988: 110-114). При анализата на Фукоовата интерпретација на етиката и слободата (која како да се однесува на сегашната историска ситуација) се чини мошне ироничен фактот дека неговата интелигибилност - во случајот претпоставува етички или моралн фактор, а којшто може да биде слободен и којшто може да владее со самиот себеси. Меѓутоа, Фуко не ја експлицира оваа смисла на активностите - туку се чини дека неговите генеалогски анализи попрво го поткопуваат секој говор за активностите (коишто не конектираат, коишто не се последица на режимот на моќта, односно знаењето). Останува прашањето што или кој би можел да ги пречекори историските ограничувања, на кого да се (по)стави тој акцент? Критичарите велат дека Фукоовите експериментални обиди во етиката би можеле да се прифатат како насоки, односно укажи кои отвараат нови хоризонти на истражување - меѓутоа, сепак, не оствариле некое значајно придвижување за нашето поимање на Фукоовиот критики жанр. Понатаму, се вели дека и доколку би се дозволило такво експериментално иследување на можностите и промените (кое го реализира Фуко), му се забележува недоволно објаснување заради што аскетско-естетскиот вид на етичкото живеење би бил пожелен.

Морис Пенге ќе го истакне значењето коешто за Фуко, во 1953. година го имаше откривањето на Фридрих Ниче (до 1953. година, референтните оски околу кои се движеше мислата на Фуко беа: Хегел, Маркс, Хајдегер и Фројд). Меѓутоа, Пенге ќе каже: „Како сега да го гледам Фуко како ги чита *Несовремените разгледби*, на сонцето,

¹⁰⁵ Види: Mark Poster: "Foucault and the Tyranny of Greece"; Arnold I. Davidson: "Archeology, Genealogy, Ethics"; и - Ian Hacking: "Self-improvement" (Hoy 1986). И во: Rayner Schermann: "On Constituting Oneself as an Anarchist Subject", во Praxis International 6 (1986: 294-310).

на плажата во Чивитавекија (...) од 1953., се исцртува оската на еден севкупен проект: етичка одлука во ничеански дух, којашто ја круниса генеалогската критика на моралот и науката“ (кај Фуко) (Pinguet 1986: 125-126). Исто така, на почетокот на педесеттите години, Фуко чита книжевност во голема мера и особено го фасцинира стилот на Морис Бланшо, стил кој до крајот Фуко ќе го почитува и ќе применува некои негови стилистички практики - во прв ред - оксиморонот.

Во „Култивацијата на себството“ (*Грижата за себе*), Фуко ги анализира и толкува сексуалните строгости застапени во (списите од) првите два века, така што не ги определува според смислата на зацврстувањето на моралната кодификација и забраните што оттаму произлегуваат, туку според потсилувањето на односот кон себеси - преку (постојаноста на) актите на само-конститутивност, што резултира со искусување на себеси како објект на задоволство (генералната практика на *epistrophē eis heauton* во доцната антика). Но, некои автори забележуваат дека кога Фуко говори за Сенека постои неразликување помеѓу задоволството и радоста (*voluptas* и *gaudium*), односно се работи за Фукоовото толкувањето на радоста за која говори Сенека - како „облик на задоволство“ (Foucault 1986: 66). Сенека радоста ја лоцира во „најдобриот дел од себеси“, посочува професорот Адо, кој е изедначен со „божествениот разум“ (Davidson 2005: 129). Историската потрага по начините на кои се поставува грижата кон себе е интервенирана и од начините на кои се претпоставува заминувањето отаде себството, релацијата на себството со она што е повеличествено од него. *Askēsis* се однесува и на величината на душата.

Етиката може да се сфати како технологија на себе-трансформацијата при што критичка философија постанува средство за образувањето на идентитетот. Јазлите на идентитетот ако се определат како етичка супстанција, ставот кон нив како естетика, а философијата како етичка техника за нивна трансформација, останува прашањето за слободата, телосот, целта на работата врз себеси. Фуко, сепак го реанимира во своите перспективации трансценденталниот субјект кој сигурно застанува во основите на епистемологијата и деонтологијата.

Заклучно

Во последниот период од својот опус, во финалните трудови на Фуко, се профилира идејата, консеквентна на неговите анализи и интерпретации, дека античкото поимање на амбицијата, завземањето на субјектите да се запознаат себе самите, во современите општества ја дислоцира и замаглува релацијата со останатите аспекти, неразличиви од императивот за запознавањето на себеси - како грижата на себството за себе самото. Во предавањата на Колеж д' Франс од 1981-1982. година, издадени како *Херменевтика на субјектот*, ја потенцира важноста за постојаното навраќање на потребата од грижата за себе во практиките на запознавањето на себе. Со оглед на комплексните културолошки разлики помеѓу современата култура и далечните култури: класичната грчка, хеленската, римската, или рано христијанската (дури и Стариот Завет) - каде грижата за себе е организирана во контекстот на специфичниот животен стил карактеристичен на споменатите култури - денес е потребно ангажирање на грижата за себе според соодветниот стил на живеење којшто би можел да овозможи насочување, образување и значење на грижата за себе. Во третиот (но и во вториот) дел на *Историјата на сексуалната* се насетува мотивацијата на стилот на животот да биде токму - философијата. Фуко, философијата најпрвин ќе ја идентификува со активноста на „обидот да се дознае како и до која степен би било возможно да се размислува различно“, а потоа ќе напише:

„(е)сејот' - што треба да се разбере како оглед или тест, преку којшто, во играта на вистината, некој се менува, и не како симплифицирано присвојување од другите за целисходноста на комуникацијата - е животворната спстанција на философијата, барем ако претпоставиме дека филозофијата е сè уште она што беше во минатото, т.е. аскеза, *askésis*, вежбање на себеси во актвноста на мислата“ (Foucault 1990: 9).

Античката конструкција на субјективизацијата почива на радикално поинакво разбирање за вистината од модерното општество. Вистината во антиката не претставува „објект“, ниту пак „трансцендентален“ просор на отварање за искусствениот субјект. Вистината поседува две фундаментални значења: онтолошко и дијалошко. Онтолошкото значење претпоставува постоење на интелегибилен свет со чие посредство субјектот би можел да се трансформира себе самиот во насока на само-спознавање. Вистината или битието кое се претставува како агенс на трансформацијата претпоставува однос којшто е интуитивен. Дијалошкото значење на вистината се

однесува на онтолошкото, меѓутоа се воспоставува во дискурзивната сфера, така што ја овозможува улогата на „аскезис како ‘практика на вистината’ и генерално на пархесија“ (Han 2005: 190). Соодветноста помеѓу дискурзивната содржина и индивидуалниот начин на суштествување ја претставува пархесија. Соред Фуко, „во грчката и римската философија (субјектот) е присутен во коинциденцијата помеѓу субјектот кој зборува и субјектот на сопствените акти. Вистината која ви ја кажувам, вие ја гледате во мене“ (Han 2005: 191).

Потребна е реконфигурација во денешните поимања на грижата, себството и целисходноста на техниките и нивната методологија според стилот¹⁰⁶ на живеењето, којшто претходно имплицирал понакви значења и важења во појмовниот апарат и неговата методологија. Денес, философската тематизација на моралот, грижата за себе, нејзините техники и знаењето за себе, потребно е да ги запознаат античките концепции каде овие елементи се претставени како меѓусебно неразличиви, наразделни. Игнорантноста кон овие аспекти од моралниот живот би можела да резултира со историска и философска не-компетентност, неспособност и невозможност за трансформација на етичката супстанција, инфериорност кон моралната кодификација, и некоординираност на дејствувањето кон себеси.

Во античките модели на субјективацијата постои „циркуларност“ помеѓу себе-трансформацијата и „пристапот кон вистината“ така што се определува релацијата помеѓу „спиритуалноста и философијата“ (Han 2005: 189). Фуко говори за платоновитиот круг во којшто спознавањето на себе претендира кон суштеството на вистината и на тој начин вистината го трансформира познавателниот субјект. За античкиот модел на субјективација карактеристично е отсуство на „атемпорален, одвоен субјект на знаењето, способен за објективно и деконтекстуализирано знаење“, така што субјектот не е објект на знаењето и може да ја досегне вистината само преку практиките на само-трансформација. Се работи за знаењето за себе како „метафизичко знаење на интелигибилното внатре сензибилното“ (Han 2005: 189).

Претходната циркуларност е карактеристична и за христијанството. Христијанската себе-трансформација (аскетско-монашкиот модел во третит и четвртиот век) го конектира субјектот со знаењето и надвор од сферите на

¹⁰⁶ Професорот Пол Вен ќе напише дека „(и)дејата за стиловите на егзистенција одигра голема улога во разговорите на Фуко и несомнено во неговиот внатрешен живот за време на последните месеци од животот за којшто само тој знаеше дека е загрозен. Стил не значи разлика овде; зборот треба да се земе во смислата на Грците, за коишто уметникот пред сè беше занаетчија, а уметничко дело најпрво беше дело“ (Davidson 2005: 127).

философијата. Историјата на субјективноста во христијанската сфера се карактеризира со напуштањето на античкото „поврзување помеѓу духовноста и философијата“, така што се отвара просторот каде субјектот се пројавува како „универзален и одвоен субјект на знаењето“. Овие позиции се однесуваат на „христијанската херменевтика на желбеноста“ и „картезијанскиот пресврт“ (подоцна) (Нап 2005: 191). Во христијанството, за прв пат, психолошката супстанција на субјектот се профилира како предмет на знаењето. Проблемот на репрезентацијата во христијанството се фундира со насочувањето кон физичките, материјални манифестации на приказноста: природата на предметот на репрезентацијата е ирелевантна во однос на чистината во прикажувањето определена од страстите и божествената природа. Субјектот постанува предмет на знаењето откако се поставува во позиција на генератор на приказната содржина. Откровението на вистината спроведено преку трансформацијата на себството од антиката се прелева во христијанството, онтолошкото рабирање на вистината. Но, исчезнува пархесиастичкиот модел на вистината.

Дејвид Инграм, во својот труд *Фуко и Хабермас*, заклучува дека, со оглед на Фукоовата афирмација на неопходноста од прашањето кое одговара на статусот на „не-консензуалноста“ во релациите помеѓу моќта и комуникацијата, „пархесија самата мора да се реконфигурира како *општествена доблест*, која, исто така, се соочува со прашања на *социјална правда* во која се работи за *слободната согласност* и *правата на другите*“ (Ingram 2005: 269). Во оваа позиција таа „мора да комбинира две различни критички техники: едната која е естетичка и е трансгресивна и другата која е морална и дискурзивна“. Критиката којашто е трансгресивна ги спроведува новите форми на индивидуалноста: ефектите на слободното делување (пархесија делува врз телата и задоволствата) се воздигнати како ефекти на уметноста.

Арнолд Дејвидсон, следејќи го професорот Пјер Адо, во *Грижата за себе* ја потенцира холистичката¹⁰⁷ перспектива на трансформацијата постигната преку грижата за себе, поврзаноста со „космичката свесност“, со „космичката Целина“ (Davidson 2005: 129). Фукоовата потрага по условите за трансформацијата на субјективноста ја

¹⁰⁷ Фуко пишува во *Грижата за себе* дека „(с)ексуалната етика потребува, сеуште и секогаш, конформирање на индивидуата кон извесна уметност на живеењето што ги дефинира естетичкиот и етичкиот критериум на егзистенцијата“. Она што сите мораме да го согледаме „на ист начин“ е „универзалниот принцип на природата или разумот“ кој сè повеќе реферира на уметноста на егзистенцијата. (Foucault 1986: 67). Тука се доаѓа до потребата од воспоставување на доминација на субјектот врз/над односите на моќта што ги управуваат сексуалните задоволства како етичка супстанција. Во консеквентните модификации при култивацијата на себеси се потенцира улогата на знаењето за себе при практиките на апстиненцијата и контролата, како конститутивни за аскезисот. Етичкиот субјект се формира околу прашањата за вистината на она што сме, она што го правиме и она за коешто сме способни, при господаренето со себеси проникнато со задоволства.

предизвикува потребата од концептуализација на историјата како критика и на субјективноста како историски податлива форма. Методолошкиот апарат тука не би можел да функционира без поимот на слободата. И разликата помеѓу средната и доцната фаза, помеѓу *Дисциплина и казна* и *Историја на сексуалноста*, може да се увиди во промената од историската константност кон перспективите на телесните капацитети, телосот и етичкиот принцип, етичката цел (во однос на поимањето на слободата). Фукоовиот етички проект¹⁰⁸ претставува обид за одбрана и проширување на слободата на поединецот. Фуко предпочува како би можеле да се конфигурираат внатре актуелниот индивидуалец - стоицизмот, аскетизмот и екстазата. Критичката запрашаност за сегашноста добива облик на уметност на слободата. Слободата може да се сфати како онтолошки услов - отворениот простор каде постојат услови за пројава на потребните практики, и телеолошка сврха на уметноста на тие практики. Двигателот на уметноста на слободата потребува аскезис, незапирлива промена, работа и контрола врз себе, заради опасноста од моделите на слободата што се пројавуваат како состојби покорувачки за виталитетот субјектот.

¹⁰⁸ О'Лириј го критикува Фуко така што „елaborацијата на неговите сопствени етички практики“, ги изнесуваат аскетските практики „надвор од кралството на уметноста“ - токму во сферите на политичкото и општественото (O'Leary 2002: 169).

Заклучок

Толкувајќи го критичкото - оптиката се поставува и врз перманентната критика како прашање коешто води кон длабинско значење. Прашањето на критиката, особено критиката на денешната историска епоха, претставува едно од основните прашања¹⁰⁹ земајќи предвид дека секое практикување или повикување на одредени стандарди (што значи и втемелувања) е проследено со сомнеж и недоверба. Тоа е причината што поимот критика е толку значаен, како и потребата да се растолкува интелегибилноста на неговото важење. Овој аналитички пасус претставува подлога од којашто, понатаму, произлегува дека проблемот уште повеќе се заострува кога е во прашање Фуко: неговите дела се читаат како повик на сомнеж и корупција за секаква привилигираност на дискурсот, односно позиција од која може да се отпочне со активностите на критиката. Една од суштинските опасности на т.н. дисциплинарно општество, според Фуко, претставува говорот на нормативното втемелување којшто води и може да ја разоткрие нормализацијата. И покрај тоа што дел од Фукоовите критичари го толкуваат неговиот поим на критиката како недоследен или предизвикувајќи конфузија, сепак може да се прифати плаузибилноста на обидот за откривање нов вид на критички став, критичка позиција којашто не се гради врз строго определен темел, основа или нормативно детерминирање.

Говорењето е нешто различно од преведување на она што веќе се знае, индивидуалниот печат (карактер) на она што се мисли, и допуштањето на структурата на јазичната функција; тоа не може да се редуцира на референција или експресија (*Археологија на знаењето*). Сепак, улогата, значењето и влијанијата на Фукоовите изучувања на етиката треба да се бараат во нивната адаптибилност и апликаибиленост врз оние историски раздобја кои тој не ги презентира¹¹⁰.

Работејќи врз својот животен проект - а во рамките на философијата, Фуко е исклучително темпераментен мислител, евидентни се бројни измени на хипотезите кај него, меѓутоа, влијанијата се состојат во оставањето на длабокиот печат на овој автор, не само врз философијата, туку и врз севкупната култура, врз т.н. интелектуална историја на западното општество (во прв ред на Европа). *Зборови и ставри* го

¹⁰⁹ Во тој контекст е прикладен Витгенштајновиот израз, според кој самата граматика на критиката - претпоставува извесен стандард или мерило, извесна основа за критиката.

¹¹⁰ Арнолд Дејвидсон, во таа смисла, предлага „реобмислување“ на Стариот Завет според моделот на Фукоовата концептуализација на етиката (Davidson 2005: 125).

спротивставува касичното доба (17. и 18. век) на модерното доба (19. и 20. век). Така, додека во првото, евидентни се: хоризонталноста, континуитетот и синхронизитетот на културата (каде што во многу присен однос е спроведена анализата, расчленувањето на сопствените перцепции: движење кое се одвива по површината и според некои одредници се нарекува слика), во второто се случуваат длабоки промени и во смисла на праксисот - во теоретското презентирање на говорот, класификацијата и размената (на местото на дискурсот настапува говорот; животот се случува во натуралната историја; производството ја супституира размената - овозможувајќи појава на биологијата, филологијата и полит-економскиот развој). Ситуацијата ја отежнува што и онака проблематизиранто прашање на естетиката, Фуко не го зема како експлицитно за толкување. И покрај тоа што постоел обид естетиката да се постави во т.н. класично доба (пред сè бидејќи е доба на хармонија и репрезентација) - во понатамошните философски опсервации ќе се забележи Фукоовата интенција и кон поинакви решенија. А добата на класицизмот се разликува од модернизмот според принципот на (ин)диферентноста, така што единствено во модернизмот се развива бесконечната потрага по смисла која непрекинато бега и не е податлива на било каква дефинитивна детерминација и толкување. Расплеткувајќи ја полека аријаднината нишка - сепак се доаѓа и до одговори и создајби кои се дефинитивни, а една од тие темелни одредници која е со сигурност подвлечена и незаобиколлива е ралацијата помеѓу Ниче и Фуко: со тоа што - онаму каде Ниче говори за животот и за волјата за моќ, Фуко говори за системот на моќта. Фукоовото толкување на моќта, воопшто не е симплифицирано и тој им дава предност (и посилни инфлуенци) на позитивната страна на моќта, односно на нејзинот динамичен, продуктивен, и пред сè позитивен аспект. Од позиција на Фуко - негативната, статична и репресивна профилираност на моќта има послаб потенцијал и е инфериорна во споредба со позитивната страна на моќта. Моќта кај Фуко - концизно концептуализирана - не претставува институција, туку наликува на самиот живот, таа е сеопфатна, но и анонимна и имперсонална (во својата сеприсутност).

Структуралистичкиот феномен ја наведува француската интелигенција кон оддалечување од вредностите на автономијата, слободата, одговорностите. Во таа смисла експликативните замени довеле до тоа во прв план да произблике првичноста на тоталитетот во однос на субјектите. Критиката на Модерната и на формалниот карактер на демократијата се развива, повеќе не во името на марксизмот (кој е во опаѓање) - туку по основа на Хајдегер, Ниче, или во прв план барајќи засолниште во затварањето на текстот, како и во неговата внатрешна архитектоника.

И покрај замаглувањето на улогта на суштествувачкото на човековиот субјект, Фуко не го избришал целосно, односно тотално не ги затворил, ограничил неговите можности. Појавувањето на етичкиот субјект карактеристично за последната фаза од развојот на неговата мисла, улогата на истражувањата за моралот, е тесно поврзано со неговото сфаќање за значењето од повратокот на смртноста во говорот. Во дискурсот на Фуко, слично како и во оној на Лакан или Алтисер, но и за мислителите кои тие ги преферирале - Ниче, Фројд или Маркс, субјектот може да биде дислоциран, реконфигуриран, реинтерпретиран, реиспишан, регенериран... но не целосно отстранет. Ничеовата запрашаност *Кoj?*, Хајдегеровото целење на докта, или уште картезијанската или посткартезијанската онтологија на субјектот, претставуваат неизбежни влијанија. Појавата на модерниот субјект ја означува појавата на човекот-субјект: како емпириски и трансцендентален. Моро (1982) ги објаснува Кантовата *Метафизика на моралот* и *Антропологија од прагматичка точка на гледиште* како дихотомија на „конструктот на легалниот субјект“: се работи за „формална дедукција на егалитарната есенција“ и „историската дескрипција на сите ‘природни’ карактеристики (сите индивидуални или колективни ‘своини’)“, што може да се постави во релација со Фукоовата поделба на „емпириско-трансцендентален двојник“, во неговата *Зборови и ствари* (Cadava 1991: 54-55).

Францускиот филозоф, професорот Етјен Балибар (Etienne Balibar), во својот есеј *Граѓанскиот субјект* (Cadava 1991: 33-57), потенцира дека оние дела на Мишел Фуко во кои „преку сукцесивна апроксимација, (...) се обидува да ги дескрибира хетерогените аспекти на големата ‘транзиција’ помеѓу светот на субјектот и светот на правото и дисциплината, (...) се материјалистичка онтологија на трансмутацијата на субјектот, на раѓањето на Граѓанскиот Субјект“, така што прашањето за неговото отстранување спроведено преку фундаментална промена, би било сосема друго прашање: тоа е „Фукоовата сопствена утопија¹¹¹, основа на дискурсот што го спроведува фактицитетот на таа утопија (Cadava 1991: 55).

Во популарната култура владее убедување дека определувањето на вредноста инхерентна на определен субјект, повторно е есенцијално субјективна рефлексija, којашто по природа е нерационална и идео-афектирана. Дефиницијата на објективниот модел спроведена од методот на модерната емпиричка наука се повикува на предметот

¹¹¹ Едвард Саид смета дека Фуко ја промислува моќта претежно од позицијата на „нејзината актуелна реализација“, додека нејзината перспективизација од позицијата на отпорот - е онаа „утописката“ (замислувањето на моќ потребна за да се воспостави нов поредок на моќта и „постулацијата на поредок на ствари кои не може да бидат замислени или управувани“ од моќта која постои во дадениот миг (Saïd 1986: 150).

за анализа на повеќесмисленоста на фактите чиешто определување е засновано на објективното проследување. Меѓутоа, останува прашањето дали субјективните состојби можат објективно да се тестираат и на тој начин профилираат, а генерализирањето на разумот е неопходен во студиите на политичката философија. Разграничувањето помеѓу субјектот и објектот инволвира повеќе научни дисциплини како етиката, аксиологијата, психологијата, едукација... во проучувањето на моралот, вредностите, психолошките профили, традицијата и културното наследство, итн. како суштински фактори. Отсуството на рационалноста во субјективните склоности и предиспозиции директно се спротивставува на објективниот рационален модел.

Фуко најчесто се кориси во студиите за „философијата (May 2006), етиката (O’Leary 2002), слободата (Nichols 2014), моќта (Dyrberg 1997), археологијата (Gutting 1989), генеалогичката (Saar 2007), феминизмот (McNay 1992), пархесија (Dyrberg 2014), безбедноста и војната (Dillon and Neal 2011). И кога се разгледува „политички, како во владеачките анализи (Dean 1999, Rose 1999), (...) дискусијата типично ги покрива оние текстови кои го дискутираат владеењето, без оглед на Фукоовите рани политики на лудилото и дисциплината или неговите последни дела за владеењето со себството и со вистината“ (Bang 2015: x).

Професорот Хенрик Пол Бенг¹¹² се прашува дали „пренесувањето на вистината чиешто функции се да обдари одреден субјект било со вештини, способности, знаење, и така натака, кои не ги поседувал претходно“ (Bang 2015: xi; Foucault 2001: 407) – најповеќе е поврзано со „хегемонијата/отпорот“ (Bang 2015: xi). Во контекст се повикува на белгиската теоретичарка на политиката Шантал Муф запрашувајќи дали таквото „пренесување е возможно единствено како ‘дел од прогресивна *колективна волја* ангажирана во *војна на позицијата* за радикализација на демократските институции и воспоставување на нова хегемонија“ (Bang 2015: xi; Mouffe 2013: 127). И суштата политичка позиција на Фуко, некои критичари ја определуваат како „инфантилен лефтизам“ (Walzer 1986: 51).

Деконструктивистичкото движење, покрај огромното влијание на Дерида¹¹³ и Фуко врз неговиот развој, најверојатно не би прераснало во екстензивна книжевна

¹¹² Хенрик Пол Бенг (Henrik Paul Bang) е професор по управување на Институтот за управување и политички анализи при Универзитетот во Канбера, Австралија и професор на Одделот за политички науки при Универзитетот во Копенхаген, Данска.

¹¹³ Треба да се земе в предвид дека Фуко и Дерида се двата најзначајни современи претставници на постмодерниот напад врз просветителството. И покрај тоа што, секако, има и несогласувања помеѓу нив (тоа е несогласување околу детали, а не суштинско), тие се согласуваат околу она фундаменталното:

критика без делото на теоретичарот Пол де Ман. Во книжевните студии, супституцијата на деконструкцијата со културолошките студии во голема мера се должи на Мишел Фуко. Фуко, Дерида и де Ман „ги превзеле улогите во интелектуалниот живот на современите политички радикали на англиски јазик, кои пред педесет години ги играа Маркс, Ленин и Троцки“ (Selden 1995: 195).

Делез, во дослук со Фуко, смета дека „Знаење-Битие е детерминирано од двете форми претпоставени во секој момент од видливото и артикулабилно, и светлината и јазикот за возврат не можат да бидат разделени од ‘уникалната и ограничена егзистенција’“, поставена во дадениот „стратум“. Понатаму, „Знаење-Моќ е детерминирано внатре релациите помеѓу силите кои самите се базирани врз карактеристиките“ својствени на одредено раздобје или епистеме. И на крајот, субјектот, односно „себе-Битието е детерминирано од процесот на субјективацијата: од местата преминати од наборот“. На тој начин „условите никогаш не се погенерални од условените елементи“, така што ја добиваат својата вредност во однос на специфичните историски предиспозиции и не варираат историски, туку заедно со историјата (Deleuze 2006: 114).

На предавањето одржано во 1982. година, на Универзитетот на Вермонт, Фуко говори за *Политичката технологија на индивидуалците*. Фуко напоменува дека прашањето на технологијата на себството, како што се пројавува на крајот од осумнаесеттиот век: „Што сме ние во нашата актуелност?“ - посочувајќи на Кантовата формулација, се разликува од традиционлните етички, естетски, антрополошки, онтолошки, спознавателни, аксиолошки... прашања во философијата, односно „формалната онтологија на вистината“. Ефектите на философирањето го продуцираат прашањето „Што сме денес?“, во однос на „историската рефлексивност за самите нас“. Тој одговара на ова прашање преку „анализа на релациите помеѓу нашата мисла и нашите практики во Западното општество“ (Faubion 2001: 403). Фуко се концентрира на непосредното, директно конституирање на нашите сопствени идентитети, што се

стивнувањето на метафизичкото доба кое го толкуваат како еден неприкладен услов кој влијаел врз пројавувањето на новата епоха - а која генерално може да се нарече доба на разликите. Што се однесува до поимот „разлика“ односно на неговото значење, се чини дека Фукоовото разбирање (на овој поим) е повообичаено од она на Дерида, односно на сите рамништа на својата размисла Фуко „ја мисли“ разликата преку репресија или опресија. Секако дека може да се забележи едно доближување на Фуко кон Ниче, доближување кое кореспондира со (како што тоа го толкува - значителен дел од критиката) кон романтичната - а во таа смисла (и во голема мера) негативна верзија на маоизмот. На тој начин поранешниот позитивизам се пресвртува во негативизам, а овој квалификатив може да се дозволи заради очигледното присуство на отворен израз на омраза и бес кон буржоаското општество. Сепак, кај Фуко ни приближно е забележителна онааа спекулативна луцидност која се развива до лудило кај Ниче. Ако во овој контекст се резимира и Дерида таа одлика е далеку понагласена отколку кај Фуко.

разликува од анализите кои укажуваат на индиректното, посредно формирање преку практиките на исклучувањето и нормализирањето. Етичките технологии на себството се клучни. Меѓутоа, имплицитно, станува збор и за „политичката технологија на индивидуалците“, што е предуслов на нашето современо заедничарење (нациите или државите) (Faubion 2001: 404). Современото општество сака да се претстави како систем на сеопфатна грижа за добросостојбата на популацијата, на колективното, но и на индивидуалното тело; меѓутоа, жртвената самодеструктивност (војните) на колективното тело неизбежно ја имплицира смртта на индивидуалните; институционалната грижа не е доволно оправдување. Ефектите на противречноста на политичката рационалност не би било плаузибилно да се бараат во нејзините генерални принципи, туку во историската перспективизација на рационалноста. Според Фуко, она што треба да биде сторено во сегашноста, претставува нејзино ре-имагинирање и трансформирање, еквивалентно на преобразбата на самите себе, на начините на кои размислуваме и на консеквентните модуси на однесувањето.

Библиографија

Примарна литература

Foucault, Michel. (1978a) *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1978b) *Politics and the Study of Discourse*, во *Ideology and Consciousness* 3, pp. 7–26.

Foucault, Michel. (1979) *Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'*. Stanford University.

Foucault, Michel. (1981) *Remarks on Marx*. New York: Semiotext(s).

Foucault, Michel. (1982) *Is it really important to think?*. *Philosophy and Social Criticism*, Vol 9, No 1.

Foucault, Michel. (1983) "Social Security", во Lawrence Kritzman (ed.), Michel Foucault. *Politics. Philosophy. Culture. Interviews and Other Writings. 1977-1984*. New York: Routledge, 1988.

Foucault, Michel. (1984a) "Nietzsche, Genealogy, History", во , Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984 (стр. 76-100).

Foucault, Michel. (1984b) "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", во Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984 (стр. 340-373).

Foucault, Michel. (1984c) 'What is Enlightenment?', во Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984 (стр. 32-50).

Foucault, Michel. (1986) *The History of Sexuality. Volume III: The Care of the Self*. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. (1988a) *Madness and Civilization. A history of Insanity in the age of Reason*. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel. (1988b) 'The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom' (стр. 1-21), во James Bernauer, David Rasmussen (eds.): *The Final Foucault* (1988).

- Foucault, Michel. (1989) *The Order of Things. An Archaeology of the human sciences.* London, New York: Routledge.
- Foucault, Michel. (1990) *The History of Sexuality. Volume II: The Use of Pleasure.* New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. (1995a) *Death and the Labyrinth.* London, New York: Continuum, 2004.
- Foucault, Michel. (1995b) *Discipline and Punish. The Birth of the Prison.* New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. (1997) *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France: 1975-1976.* Mauro Bertani and Alessandro Fontana, eds. New York: Picador.
- Foucault, Michel. (2001) *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France: 1981-1982.* (Frédéric Gros, ed). Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. (2002a) *Archaeology of Knowledge.* London: Routledge.
- Foucault, Michel. (2002b) *Abnormal. Lectures at the Collège de France: 1974-1975.* London, New York: Verso.
- Foucault, Michel. (2003) *The birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception.* Routledge, Taylor & Francis e-Library.
- Foucault, Michel. (2006) *Psychiatric Power. Lectures at the Collège de France: 1973-1974.* Jacques Lagrange, ed. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. (2008) *The birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France: 1978-1979.* Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. (2010) *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France: 1982-1983.* (Frédéric Gros, ed) Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. (2011) *The Courage of Truth. The Government of Self and Others II. Lectures at the Collège de France: 1983-1984.* Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France: 1977-1978.* Michael Senellart, ed. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Fuko, Mišel. (1998) *Arheologija znanja.* Beograd: Plato.

- Fuko, Mišel. (1980) *Istorija ludila u doba klasicizma*. Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel. (1982) *Istorija seksualnosti: volja za znanjem*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel. (1988a) *Istorija seksualnosti: korišćenje ljubavnih uživawa*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel. (1988b) *Istorija seksualnosti: staranje o sebi*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel. (2005a) “Mišljenje spoljašnosti”, во Pavle Milenković, Dušan Marinković (prir.), *Mišel Fuko. 1926-1984-2004. Hrestomatija* Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija, 2005.
- Fuko, Mišel. (2005b) “Poredak govora. Pristupna beseda na Kolež de Frans održana 2. decembra 1970. godine”, во Pavle Milenković, Dušan Marinković (prir.), *Mišel Fuko. 1926-1984-2004. Hrestomatija* Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija, 2005.
- Fuko, Mišel. (2005c) “Pitanja Mišelu Fukou o geografiji”, во Pavle Milenković, Dušan Marinković (prir.), *Mišel Fuko. 1926-1984-2004. Hrestomatija* Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija, 2005.
- Fuko, Mišel. (1997) *Nadzirati i kažnjavati*. novi Sad: IK Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.
- Fuko, Mišel. (2007) *Poredak diskursa*. Loznica: Karpos.
- Fuko, Mišel. (1971) *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit.
- Milenković, Pavle, Dušan Marinković (prir.). (2005). (2005). *Mišel Fuko. 1926-1984-2004. Hrestomatija*. Novi Sad: Vojvođanska sociološka asocijacija.
- Фуко, Мишел. (2003) *Херменеутика субјекта; Предавања на Колеж де Франсу; 1981 – 1982*. Нови Сад: Светови.

Секундарна литература

- Agamben, Đorđo. (2013) *Homo sacer. Suverena moć i goli život*. Loznica: Karpos.
- Agamben, Giorgio. (1993) *The Coming Community*. Minnesota: The University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah. (1958) *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Baarda, Th. A. van, D.E.M. Verweij (eds.). (2009) *The Moral Dimension of Asymmetrical Warfare. Counter-terrorism, Democratic Values and Military Ethics*. Leiden. Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Badiou, Alain. (2009). *Theory of the Subject*. London: Continuum International Publishing Group.
- Badiou, Alan. (2006) *Polemics*. New York: Verso.
- Bang, Henrik Paul. (2015) *Foucault's Political Challenge. From Hegemony to Truth*. London: Palgrave Macmillan.
- Barthes, Roland. (1980) *A Lover's Discourse: Fragments*. New York: Hill & Wang.
- Barthes, Roland. (1981) *Camera Lucida: Reflections on Photography*. New York: Hill & Wang.
- Baudrillard, Jean. (2007) *Forget Foucault*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Baugh, Bruce. (2003) *French Hegel. From Surrealism to Postmodernism*. New York and London: Routledge.
- Bauman, Zygmund. (2001) *Intimations of Postmodernity*. London and New York: Routledge.
- Bek, Ulrih. (2011) *Svetsko rizično društvo. U potrazi za izgubljenom sigurnošću*. Novi Sad: Akademska Knjiga.
- Bernauer, James, David Rasmussen (eds.). (1988) *The Final Foucault*. Cambridge: The MIT Press.

- Berk, Piter. (2010) *Osnovi kulturne istorije*. Beograd: Clio.
- Bertenc, Hans. (1995) *The Idea of the Postmodern; A History*. London: Routledge.
- Biemel, Walter. (1980) *Filozofijske analize moderne umijetnosti*. Zagreb: Prosvjeta.
- Bird, Colin. (2006) *An Introduction to Political Philosophy*. Virginia: Cambridge University Press.
- Bru, Sascha, Gunther Martens (eds.). (2006) *The Invention of Politics in the European Avant-Garde. 1906 – 1940*. Amsterdam - New York: Rodopi.
- Butler, Christopher. (1980) *After the Wake: An Essay on the Contemporary AvantGarde*. Oxford: Oxford University Press.
- Cadava, Eduardo, Peter Connor, Jean-Luc Nancy. (1991) *Who Comes After the Subject?* New York, London: Routledge, Chapman, and Hall, Inc.
- Campbell, Timothy C. (2011) *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Christman, John. (2002) *Social and Political Philosophy. A contemporary introduction*. London and New York: Routledge.
- Clifford, Michael. (2001) *Political Genealogy After Foucault. Savage Identities*. New York and London: Routledge.
- Cunningham, Valentine. (1994) *In the Reading Gaol: Postmodernity, Texts and History*. Oxford: Blackwell.
- Davidson, Arnold I. (1986) "Archeology, Geneology, Ethics" (стр. 221-235), во David Hoy: *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Davidson, Arnold I. (2005) "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics and Ancient Thought" (стр. 123-148), во Gary Gutting: *The Cambridge Companion to Foucault*.
- Dean, Mitchell. (1999) *Governmentality: Power and rule in modern society*. London: Sage.
- Delanty, Gerard (ed). (2006) *Handbook of Contemporary European Social Theory*. London and New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles. (2006) *Foucault*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Dillon, Michael, Andrew Neal. (2011) *Foucault on politics, security and war*. Houndsmill, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Dorfles, Đilo. (1991) *Pohvala disharmoniji: umetnist i život između logičkog i mitskog*. Novi Sad: Svetovi.

- Dreyfus, Hubert L., Paul Rabinow. (1983) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dyrberg, Torben Bech. (2014) *Foucault on the politics of parrhesia*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Dyrberg, Torben Bech. (1997) *The circular structure of power*. London: Verso.
- Egginton, William, Mike Sandbothe (eds.). (2004) *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between Analytic and Continental Thought*. New York: State University of New York Press.
- Faubion, James D (ed). (1998) *Aesthetics, Method, and Epistemology. Volume 2 of Essential Works of Foucault: 1954 - 1984*. New York: The New Press.
- Faubion, James D (ed). (2001) *Power. Volume 3 of Essential Works of Foucault: 1954 - 1984*. New York: The New Press.
- Francuska književnost. Od 1857 Do 1933. Knjiga III/I*. Sarajevo/Beograd: Svjetlost/Nolit, 1981.
- Ferry, Luc, Alain Renaut. (1990) *French philosophy of the sixties: an essay on antihumanism*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Frojd, Sigmund. (2005) *Antropološki ogledi: kultura, religija, umetnost*. Beograd: Prosveta.
- Fraser, Nancy. (1983) 'Foucault's Body Language: A post-humanist political rhetoric?', *Salmagundi*, no. 61 (55-70).
- Giroux, Henry A. (1998) *Thinking Again. Education After Postmodernism*. Westport, London: Bergin & Garvey.
- Goodman, Nelson. (1968) *Languages of Art*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Gordon, Colin. (1980) *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977. Michel Foucault*. New York: Pantheon Books.
- Gowans, Christopher W (ed.). (2000) *Moral Disagreements. Classic and Contemporary Readings*. London and New York.
- Gutting, G. (1989) *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutting, Gary. (2005) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press.

- Habermass, Jürgen. (1976) *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. (1984) *The Theory of Communicative Action vol. 1. Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press
- Habermas, Jürgen. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.
- Han, Bēarice. (2005) "The Analitics of Finitude", vo Gary Gutting: *The Cambridge Companion to Foucault*, 2005.
- Hiley, David R. (1988) *Philosophy in Question: Essays on a Pyrrhonian Theme*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hoy, David Couzens. (1986) *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Huyssen, Andreas. (1986) *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ingram, David. (2005) "Foucault an Habermas", vo Gary Gutting: *The Cambridge Companion to Foucault* (2005).
- Jacques-Alain Miller (ed.) (1975) *Jacques Lacan, Le Séminaire. Livre XX. Encore, 1972–73*. Paris: Seuil.
- Jencks, Charles (ed). (1987) *The Post-Avant-Garde', in The Post-Avant-Garde: Painting in the Eighties*. London: Academy Editions.
- Jones, Amelia. (2004) *Irrational modernism*. Lonon: The Mit Press.
- Kalanj, Rade. (1994) „Humanističke znanosti i problem moći. Foucaultov pristup“, vo: Foucault Michel, 1994, *Znanje i moć*, Zagreb: Globus.
- Kaler, Džonatan. (2009) *Teorija književnosti*. Beograd: Službeni glasnik.
- Kritzman, Lawrence D. (ed.) (1988) *Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. Interviews and Other Writings. 1977-1984*. New York: Routledge.
- Leibing, Annette, Lawrence Cohen (eds.). (2006) *Thinking About Dementia. Culture, Loss, and the Anthropology of Senility*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
- Lotringer, Sylvère. (2007) *The Politics of Truth. Michel Foucault*. Los Angeles: Semiotext(e).

- Lyon, Andrwe P., Harriet D. Lyons. (2004) *Irregular Connections. A History of Anthropology and Sexuality*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Maceu, David. (2004) *Michel Foucault*. London: Reaktion Books Ltd.
- Malps, Simon. (2005) *The postmodern*. London and New York: Routledge.
- McCarthy, Thoms. (1985) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge and London: The MIT Press.
- McHoul, Wendy Grace. (2002) *A Foucault Primer. Discourse, Power and the Subject*. London and New York: Routledge.
- McNay, Lois. (1992) *Foucault and feminism*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, James. (1993) *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Shuster.
- Miller, Jacques-Alain (ed.) (1992) *The ethics of psychoanalysis. 1959–1960. The Seminar of Jacques Lacan. Book VII*. New York, London: W.W. Northon & Company, Inc.
- Mills, Sara. (2003) *Michel Foucault. Routledge Critical Thinkers*. Routledge.
- Muggleton, David. (1997) *The post-subculturalist*. Oxford: Blackwell.
- Morar, Nicolae, Thomas Nail, Daniel W. Smith (eds.) (2016) *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Moreau, Pierre-Francois. (1982) *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mouffe, Chantal. (2013) *Agonistics*. London: Verso.
- Neal, Aubrey. (2007) *A Brief History of hte Late Modern Linguistic Turn. How Skeptics Do Ethics*. Alberta: University of Calgary Press.
- Nichols, Robert. (2014) *The world of freedom*. Stanford: Stanford University Press.
- Nigro, Roberto (ed.). (2008) *Introduction to Kant's Anthropology. Michel Foucault*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Noris, Kristofer. (1990) *Dekonstrukcija*. Nolit: Beograd.
- O'Leary, Timothy. (2002) *Foucault and the art of ethics*. Bloomsbury: Continuum.
- Pavlovič, Vukašin. *Mikrifizika i makropolitika moći Mišela Fukoa*. UDC 1(4)9"19"
Foucault M.
- Pels, Dick. (1998) *Property and Power in Social Theory. A study in intellectual Rivalry*. London, New York: Routledge.

- Peri, Marvin. (2000) *Intelektualna istorija Evrope*. Beograd: Clio.
- Pinguet, Maurice. "Le Débat", no. 41 (sept-novem, 1986): стр. 125-26.
- Podunavac, Milan. (2008) *Politička kultura i politički odnosi*. Beograd: Čigoja.
- Podoli, Renato. (1975) *Teorija avangardne umetnosti*. Beograd, Nolit.
- Praxis International. Vol 6. No 3. (oct. 1986) A Philosophical Journal*. Basil Blackwell Ltd.
- Prozorov, Sergei. (2007) *Foucault, Freedom and Sovereignty*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Rabinow, Paul (ed). (1994) *Michel Foucault. Ethics. Subjectivity and Truth. Volume 1 of Essential Works of Foucault: 1954 - 1984*. New York: The New Press.
- Rabinow, Paul. (1984) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- Rajchman, John. (1985) *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*. Columbia University Press.
- Rapport, Nigel. (2003) *I Am Dynamite. An Alternative Anthropology of Power*. London and New York: Routledge.
- Rose, Nikolas. (1999) *Powers of freedom. Reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saar, Martin. (2007) *Genealogie als Kritik*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Said, Edward. (1986) "Foucault and the Imagination of Power" (стр. 149-157), во David Hoy: *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Sartr, Žan-Pol. (1981) *Šta je književnost*. Izabrana dela, Knjiga 6. Beograd: Nolit.
- Selden, Raman. (1995). *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume 8. From Formalism to Poststructuralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simons, Jon. (2002) *Foucault & the Political*. London: Routledge.
- Singer, Piter (уред.). (2001) *Uvod u etiku*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2004.
- Sokolov, E. V. *Kulturologija: ogledi iz teorija o kulturi*. Beograd: Prosveta.
- Solar, Milivoj. (1985) *Mit o avangardi I mit o dekadenciji*. Beograd: Nolit.
- Solar, Milivoj. (1997) *Suvremena svjetska književnost*; Zagreb: Školska knjiga.
- Strozier, Robert M. (2002) *Foucault, Subjectivity and Identity*. Detroit: Wayne State University Press.

- Szasz, Thomas S. (1982) *Proizvodnja ludila*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Szasz, Thomas S. (1965) *The ethics of psychoanalysis: The theory and method of autonomous psychotherapy*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Sheridan, Alan. (2005) *Michel Foucault. The Will To Truth*. London and New York: Tavistock Publication.
- Tejlor, Čarls. (2008) *Izvori sopstva. Stvaranje modernog identiteta*. Novi Sad: Akademska Knjiga.
- Terdiman, Richard. (2005) *Body & Story. The Ethics and Practice of Theoretical Conflict*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Tully, James. (2008) *Public Philosophy in a New Key. Volume I. Imperialism and Civilic Freedom*. Victoria: Cambridge University Press.
- Tully, James. (2008) *Public Philosophy in a New Key. Volume II. Democracy and Civilic Freedom*. Victoria: Cambridge University Press.
- Turner, Bryan. (2008) *The body & Society*. London, New Delhi, Singapore: Sage Publications Ltd.
- Taylor, Charles. (1984) 'Foucault on Freedom and Truth', во *Political Theory*, Vol. 12 No. 2, May 1984 (стр. 152-183).
- Walzer, Michael. (1986) "The Politics of Michel Foucault" (стр. 51-69), во David Hoy: *Foucault: A Critical Reader*. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Ward, Graham. (2000) *Cities of God*. London and New York: Routledge.
- Wong, David B. (2006) *Natural Moralities. A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford: Oxford University Press.
- Žižek, Slavoj. (2008) *Ispitivanje realnog*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Žižek, Slavoj. (2006) *Škakljivi subjekt*. Sarajevo: Šahinpašić.
- Žmegač, Viktor. (1976) *Književno stvaralaštvo i povijest društva*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Бест, Стивен, Даглас Келнер. (1996) *Постмодерна теорија*. Скопје: Култура.
- Ђурић, Михаило. (2001) *Порекло и будућност Европе; Одисеја древне филозофске идеје*. Београд: Плато/Српска академија наука и уметности.
- Козомара, Младен. (2001) *Субјектовност и моћ*. Београд: Плато

Бурдије, Пјер. (2003) *Правила уметности: генеза и структура поља књижевности*.

Нови Сад: Светови.

Хејбер, Хони Ферн. (2002) *Отаде постмодерната политика: Лиотар, Рорти, Фуко*.

Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество.