

БИБЛИОТЕКА **Ф**ИЛОЗОФИЈА

Ф

Скопје, 2020

Библиотека:
Филозофија
книга 73

Издавач:
АЗ-БУКИ

Уредник:
д-р Лазар Фотев

Редакциски одбор:
м-р Александра Моштановска
Љупчо Митковски

Рецензенти:
д-р Ана Димишковска
д-р Дејан Донев

Copyright © **АЗ-Буки**

Ристо Солунчев

АРХЕОЛОГИЈА НА СУБЈЕКТОТ

Аз-Буки

ПРЕДИСЛОВИЕ

Овој есеј е напишан во 2008–та година и произлегува од мојата магистерска теза одбранета на Философскиот факултет во Скопје истата година. Зошто есејот досега не е публикуван или зошто во форма на книга излегува на увид на читателите дури по 12 години? Би можел да глумам дека наоѓам оправдувања, а всушност, оправдувања не постојат. Единственото што можам е во одбрана да ги наведам мојата непоправлива мрзеливост, несистематичност во ангажирањето околу одбирот на приоритетни проекти за изработка, неадекватниот усет за навременост, и веројатно, најбитниот разлог: отсуство на убедување дека философските книги нешто постигнуваат. Просто, небаре идеолошки сум постојано свесен за илузијата на постигнувањето.

Текстот се објавува онака како што е напишан одамна, со незначителни интервенции на некои места заради јасноста на речениците. Последниве години за мислата на Мишел Фуко се напишани безмалку илјадници книги во светов. Можев после користената литература да наведам нешто како *further reading*, и во продолжение само да сугерирам: консултирајте интернет! Оти внесувањето на нови извори и цитати во предложената расправа би значело нова книга, а тоа не го сакам. Сметам дека сето напишано за Фуко од други и нови автори воопшто не ја исклучува, негира, или историски истава настрана мојата интерпретација, ниту пак сум убеден дека би можело нешто битно да се додаде кон неа заради нејзино подобрување. На крајот од краиштата, секој философски поглед кон некој философ, философско прашање или проблем, е зеркање од нигде, буквално целосно автентична лична стамена позиција што токму врзаноста за една точка од времето и ја прави транстемпорална.

Бескрајна благодарност му искажувам на мојот драг професор и ментор Ферид Мухиќ за сета укажана доверба кон мене и татковско укрепување во годиниве што изминаа, но и за сето што во философијата ме научи. На моите професори Вера Георгиева и Коле Јовановски коишто беа во комисијата на мојата одбрана и со своите сугестии и забелешки во многу нешта го подобрија овој оглед.

Голема благодарност и за господинот Лазар Фотев, сопственикот на издавачката куќа Аз–Буки без чијашто долгогодишна иницијатива за издавање книги од македонски философи ќе немавме толку видливи траги од автентична философска продукција. Една од трагите за којашто Лазар Фотев е заслужен, е и овој есеј.

На крајот, што зборови човек да избере за во нив да ја збере сета благодарност и љубов кон моите Драгица, Доротеја и Теофан, за сето нивно трпение на крајно неприлагодената моја природа, за сето нивно укрепление и давање смисла во годините што заедно ги поминавме.

И толку. Понатаму една книга живее сама.

29.03.2020 Скопје
Авторот

СОДРЖИНА

ВОВЕД	9
ШТО Е АВТОРОТ	17
СУБЈЕКТОТ И ДИСКУРСОТ	23
Епистема и историско a priori	24
Исчезнувањето во архивата	32
Археологија на лудилото (азилот за субјективноста)	41
СУБЈЕКТОТ И МОЌТА	45
Власта и Дискурсот	45
Надзор и субјектификација (генеалогии на модерниот субјект)	49
Бекството на власта и неможноста за отпор	67
СУБЈЕКТОТ И СЕБНОСТА	77
Субјектот како сексуалност	77
Самотехнологија на себноста	79
Киркегор и Ниче: Субјектот како уметничко дело	86
СУБЈЕКТОТ КАКО СЕБНОСТ (краток оглед за една приказна)	95
ЗАКЛУЧОК	107
КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА	111

ВОВЕД

Во европската философска мисла главните философски традиции се воспоставувале формирајќи мрежа од прашања и проблеми: значењето на епистемологијата и односот на субјектот кон самиот акт на познание на светот, субјект-објект релацијата, познанието на самиот себе, прашањето за трансценденталните дадености на познанието и субјективноста, потем односот на субјектот кон знаењето како систем; и токму одговорите на тие прашања и проблеми во историска перспектива се покажале како фундаментални за конципирањето на онтолошкиот и онтички статус на субјектот, со сите можни консеквенции кои исходат од тој статус во сферата на политиката и етиката. Имајќи го сето ова предвид, од една страна, и согледбата за можниот постмодерен раскол во истата таа традиција од друга страна, се наметнува потребата да се иследат континуитетите и дисконтинуитетите во однос на сфаќањето на субјектот и субјективноста во рамките на она што се нарекува постмодерна философија.

Самиот поим на субјектот е еден од клучните поими „околу кој се воспоставила западната философија а без претерување може да се тврди и целокупната западна традиција“¹. Ако се прифати оваа констатација, тогаш е сигурно дека промената во сфаќањата за субјектот нужно предизвикува потреси и поместувања на сите нивоа на духот, по кои мислата повторно почнува од почеток. Имено, прашањето што се наметнува е како да се разберат токму дисконтинуитетите? Навистина, што се случи со субјектот и субјективноста по Хусерл и Сартр? Структурализмот и постструктурализмот како да го одвеаја субјектот како антрополошка илузија, како ефект на јазикот и дискурсите. На прв

¹ Hotimir Burger, *Subjekt i subjektivnost*, Globus, Zagreb, 1990, 5.

пголед се чини, што не е без основа, дека Фуко стои безмалку на истите позиции, и дека неговата мисла произлегува од истата и една *еџисџема* која ги суредува дискурсите во време. Но што ако ова е само на едно доксолошко ниво, на површината на дискурсот на Фуко? Што ако под таа доксологија на дискурсот постои археолошки слој кој ја определува сета мисла на Фуко, ја окупира сета негова „грижа“? Ми се чини дека е можно да се покаже дека *џемаџа за субјекџивносџа џреџсџавува една меџа–археолоџија на сеџа неџова философија*. Ова гледиште ќе го сопоставам на вообичаените тенденции Фуко да се сместува во класичниот постмодернизам, или пак тој да се определува како структуралист кој во сопствените концепции се доближува до деконструкцијата на постструктуралистите, или пак просто тој се остава расредиштен во констатацијата на конфликтноста.

Мишел Фуко претставува контроверзен и инспиративен мислител со исклучителен стил на пишување, со неверојатна проникливост во проблемите на современото општество, и со оригинален и обемен зафат во сферата на дискурзивните системи. Некои мислител и иследувачи на философијата на Фуко, како на пример Никола Милошевиќ во својата студија *Философија на сџрукџурализмоџ*, го сместува Фуко заедно со Клод Леви–Строс во структурализмот, имајќи го во вид неговото сфаќање на субјектот како фиктивна конструкција и ефект на дискурзивните системи. За Милошевиќ, Фуко е структуралист којшто во областа на епистемологијата се обидува да заснова плурализам, што значи дека имаме само една „плуралистичка верзија на кантијанизмот“². За Стивен Бест и Даглас Келнер, Фуко е „еклектичен мислител кој црпи од разни извори и проблематики без да се приклони кон кои и да било од нив“³. Тие го гледаат Фуко како „длабоко конфликтен мислител чија размисла е растргната...“⁴ помеѓу „постмодерни, модерни и

² Nikola Milošević, *Filozofija strukturalizma*, BIGZ, Beograd, 1980, 18.

³ Стивен Бест и Даглас Келнер, *Посџмодерна џеорија*, Култура, Скопје, 1996, 53.

⁴ *Ibid.*, 55.

предмодерни перспективи“⁵. Но секако нивната *Постмодерна теорија* започнува со Фуко, а го исклучува еден Дерида од постмодернизмот, веројатно поради некакво си тематизирање на постмодерен прекин во историјата, токму во философијата на Фуко.

Според моите иследувања Фуко за ваков прекин не говори ниту во интервјуата, ниту пак таков прекин може да се извлече од неговите дела. Но, од друга страна, самото бришење на субјектот како автономна инстанција би можело да биде постмодерно дисторзирање на трансценденталната традиција и ослободување од доминирачкиот принцип на разумот којшто го изведува субјектот како објект, т.е. субјектот како субјект на научнички третман и контрола, и во таков случај од принципиелен структурализам нема ни трага, туку напротив, можат да се извлечат постмодернистички импликации. Гледано од една општа перспектива би можело да се рече дека Фуко започнува со анализата на дискурзивните системи и форми на доминација на субјектот, но завршува со класичен постмодерен естетизам на ослободено тело кое ужива во задоволства и нови практики на самосоздавање преку таканаречените технологии на јаството или себноста. Во принцип, според ваквото толкување субјектот од пост-генеалогската фаза на Фуко е близок до схизо-субјектот на Делез и Гатари. На овој начин, се чини се занемарува интересирањето на Фуко за практиките на грижа за себноста во Стара Грција и Рим кои би можеле да укажат на особен тип на естетизиран субјект кој не е постмодерен, туку кај кого грижата за себе има подолгорочна цел, и на тој начин да добиеме, можеби, проект на субјектот. Проектот би имплицирал модернизам или вид на старогрчки, поточно стоички, идеал на мудрец што е далеку од постмодернизам, а во никој случај не е структурализам.

Очебијно, постои проблем во изнаоѓањето на една целовита слика за концепцијата на Фуко за субјектот. Затоа и постојат различни рецепции на философијата на Фуко, и различни заклучоци во однос на ова прашање. Имено, дали кај Фуко има

⁵ Ibidem.

синтеза на субјектот од археолошката и генеалогската фаза со субјектот од фазата на технологиите на себноста, или нема? Дали тоа значи дека мораме да говориме за раниот и доцниот Фуко? Дали и тие технологии на себноста со кои субјектот се само-обликува се производ на дискурзивните системи и институциите на контрола или не се, и тогаш кои се заклучоците? Дали субјектот во доцната фаза се „враќа“ од „смртта“ и се воспоставува како дијалектика на технологиите на доминација и технологиите на себноста, кои ако се повторно детерминирани практики, го изнудуваат заклучокот дека станува збор за фиктивна слобода како игра внатре правилата на конкретната историска епистема и за делумно ослободување на субјектот како бекство во деривати на предмодерни практики на грижа за себноста. Од ваквите заклучоци би можело да следи крајниот, имено дека Фуко застапува докрај еден вид на структурализам.

Во еден разговор со Жерар Роле од 1983 година објавен во списанието „Телос“, самиот Фуко истакнува дека не разбира „што нарекуваме постмодернизам“⁶? Тој не се гледа себеси ниту како постмодернист, ниту како структуралист или постструктуралист. Вели: „Не разбираам кој вид проблем им е заеднички на луѓето што ги нарекуваме постмодернисти или постструктуралисти“⁷. Начелно е крајно проблематично да се тврди дека е можно да се разбере авторот подобро одошто самиот тој се разбирал. Но на таа претпоставка почива сета историска критика и историја на философијата, така што она што би требало да се има на ум е претпазливоста во однос на квалификативите оти тие можат да ја сматат концепцијата на субјектот во философијата на Фуко. Но, да видиме, за какви практики на обликување на себноста станува навистина збор и дали тие се ослободуваат од епистемата како постмодерни расколи или се практики на проект што го прават Фуко модернист?

Ќе инаугурирам еден нов пристап кој Фуковата философија на субјектот ја третира како проект на ослободување и

⁶ Mišel Fuko i Žerar Role, „Strukturalizam i poststrukturalizam“, *Treći program*, Beograd, br. 60 (1984): 165.

⁷ Ibid., 166.

самосоздавање. Имено сознанијата за субјектот што ќе произлезат од истражувањето ќе бидат релевантни за формулирањето на позицијата на Фуко во однос на структурализмот, постмодернизмот и модернизмот. Ќе се покаже дека Фуко е погрешно интерпретиран како еклектичен мислител, како философ кој се колеба помеѓу структурализмот и постмодернизмот, туку е автентичен мислител кој се залага за субјект кој се ослободува од доминацијата на институциите и моралните насилија и се самосоздава во бесконечноста како *iprojekt*. Имено, постмодернизмот нема никакви проекти за остварување. Проблемот на целината на Фуковата философија на субјектот ќе биде разрешена со поставувањето на премисата дека дискурсите стануваат дел од формите на доминација и контрола и се контингентни, и оттаму ништо од нив не е структура во вистинската смисла на зборот. На тој начин се отвора можноста за изведување на константна мисла од сите фази којашто говори за субјект кој се затекнува како конструкција, но сака да се ослободи и да се само-обликува низ соодветни технологии.

Тезата е јасна, субјектот на Фуко го негира структурализмот, но не завршува во постмодерно тело кое ги има само сопствените задоволства за цел и го игнорира концептот на идентитетот, туку во субјект кој бесконечно се проектира како себност⁸. Мојата интенција е всушност во целост да го поимам сфаќањето на субјектот низ сите фази на Фуковата философија, и во крајна инстанција да го покажем следново: Фуко започнува со втопеноста и исчезнувањето на субјектот во епистемата

⁸ Силно ја ползувам можноста што македонскиот јазик ја дава во однос на суптилните разлики околу концепцијата на субјектот и неговата онтичка поставеност. Субјектот е поим на философска изведеност, обид за онтолошки зафат, поставување на битие и супстанцијални параметри на неговата општост. Во онтичката сфера може да се говори за јаство коешто историски во време се обидува да се заснова како субјект, како сушто коешто се централизира во задобиена апстрактна посебност. Но во смисла на реална, стварна онтичност, субјективноста е сума на состојби кои последователно биваат во егзистенцијална неодреденост, како музичко вибрирање коешто не мора да заврши во фиксирана и дадена форма ами во една безазлена своеобразност на движењето на слободата, имено како себност.

како одредена историска по генеза, и настанувачка по суштина структура, што може да упатува на структурализам, но избегнувајќи ја структуралистичката конотација што Милошевиќ ја смета за примарна, јас ќе го имам предвид ослободувањето на субјектот во доцнежните фази на мислата, а овој естетичизам на субјектот нема да го определам за класично постмодерен.

Кај Фуко пронаоѓам во основата *две теми*. Темата за *Моќта* и темата за *Субјектот*, едната е Ничеанска, а другата е Киркегоровска. Дофаќањето на моќта за Фуко значи токму дофаќање на субјектот врз кого таа се настрвила, што значи дека тие се во корелација, таа, моќта, го овозможува, а тој пак ѝ дава манифестно битие, ѝ дозволува таа да стане видлива. Анализите на моќта и дискурсите на доминација се со оглед на самиот субјект, анализата на моќта треба да го ослободи самиот субјект. Да не го забораваме зборот на самиот Фуко: „Мојата цел... беше да создадам историја на различните начини на кои, во нашата култура, човечките суштества се направени субјекти“⁹.

Фуковото сфаќање на субјектот е во врска со философијата на субјективноста на Киркегор и со философијата на Натчовекот на Ниче како уметник кој стои над доброто и злото, како респектно модерни концепции за субјект-проект.

Ако го вратиме субјектот во игра како проект, ја отфрламе постмодерноста; ако покажам дека сенката на субјектот „плази во дуќанот“¹⁰ на Фуко уште од самите почетоци на неговата мисла, уште од археолошките списи, така што Фуко врз таа сенка „крои“ форма за субјектот, јасно покажувам дека тој не само што не е постмодернист¹¹, туку и директно се вметува

⁹ Michel Foucault, „The Subject and Power“, in Michel Foucault, *Essential works of Michel Foucault 1954–1984: Power*, vol. 3, ed. James D. Faubion, Penguin books, London, 2002, 326.

¹⁰ Игра со стиховите на македонската народна песна *Коконо моме убава*.

¹¹ Имено, ако сметате дека некој философ е постмодернист, вие имплицирате дека тој има одреден став за субјектот, односно тврдите дека нема „програма“ за конституирање на субјективноста. Исто така, од начинот на тоа како некој го поима субјектот, се извлекува заклучок дали тој философ припаѓа на постмодернизмот или структурализмот. Сопоставувањето на ставот за субјектот и општата мисловна рамка, заедно даваат можност појасно да се увиди како некој автор ја поима субјективноста.

во западната философска традиција, но не онаа холистичката како што смета Милошевиќ, туку во онаа философија која се врзува за дисконтинуитетот како принцип на мислата и егзистенцијата, која не значи радикална промена туку само одење во друга насока, насоката на Ниче и Киркегор. Имено, постмодерната нема пат што треба да го мине, таа не сонува, таа нема активна автентична програма за остварување. Кај секоја постмодерната философија и стратегија која би била инхерентно постмодерна и внатрешно доследна, Ферид Мухиќ констатира „недостаток од било каков генерален проект“¹². Имено дури и поимот „стратегиија“ ако се сака „плаузибилно да биде ползуван во конекција со постмодерната мисла, мора да реферира на задачата за *де-модернизација*“¹³. И пак, ако на крај воведувате етика во која повторно го внесувате субјектот како субјект на етичко дејствување, постмодерната што на почеток функционира како негација, станува можна синтеза, не е веќе де-модернизација, таа се укинува себеси, односно се вклучува во континуитетите на мислата, поимана хегелијански. На тој начин, дисконтинуитетите се само модуси на истата мисла, а постмодерната станува дел од модерната.

Сега велам директно, Фуко е ултра-модернист како Ниче и Киркегор. Тој ја бара субјективноста, ја ревидира, ја спасува од смртта, за него не умира целиот субјект, умира само начинот на кој тој досега постоел. Фуко нема програма за политичко дејствување, но има програма за етичко дејствување како услов за конституција на субјектот. Политиката е можна само ако е фундирана врз етика, односно врз конституција на субјектот. Кај постмодернистите етиката е област во која се создава идентитетот, кој пречи потем субјектот да се распредишти, децентрира, и со тоа да се заснова политичка пракса без конзистентна програма. Политиката е можна само како отсуство на програма, етика и конституција на субјект. „Постмодерноста“ кај Фуко не е инстанција на позитивитет, па дури

¹² Ferid Muhic, „Postmodern Theory and its Two Major Self-deceptions“, *Al-shajarah, Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, Volume 5, N. 1 (2000): 8.

¹³ *Ibidem*.

и изнуден преку каршилакот со модерноста, туку поскоро таа е негативитет, таа е „клима на недовршеноста“, кажано сјорановски. Постмодерноста е констатација на урнатини, врз кои дури сега треба да започне животот.

ШТО Е АВТОРОТ

Да се пишува текст за Фуко како автор... Дали тој оглед би можел да си дозволи да содржи дисконтинуитети, недовршеност, да се насетува од него дека се напишал првин крајот, па потем почетокот, а изведувањето на тезите се сторило на крај; времето прво да ми го даде крајот, па да ми се чини дека дури тогаш сум сфатил што правам, време што си игра како во филмовите на Манчевски. Да се има една естетска сензибилност дека во секој миг делото ќе се распадне, како во современата концептуална музика, како кај некои моменти во музиката на Кукузел во играта на исонот¹⁴ со главниот мелос. Во таков случај методологијата би можела веднаш да обвини за несовершеност, но јас сакам форма за неговата форма, — „и сè околу неа ја добиваше нејзината форма“¹⁵ — вели Петре М. Андреевски. Ми се чини дека во текстот што следува понекогаш ја изневерувам методологијата со формата, а некаде формата со методологијата. Дали може да постои рамнотежа, дали текстот како дело ќе помине заради поприсутната методологија,

¹⁴ Исон е момент во музиката на источните народи и претставува континуирано свирење или пеење на основниот тон на скалата како пратење на главната мелодија, овозможувајќи внатрешна хармонија на основната мелодија со нејзиниот тонален центар и ја дефинира суштината на модалната музика. Во делата на св. Јован Кукузел (14 век) исонот не е само стабилизирање на тоналниот центар туку тој станува неверојатно подвижен и често се ддвижи водејќи се од контрастните промени на лествиците и лествичните подсистеми во една иста композиција. На тој начин се затскрива тоналниот центар, а на моменти воопшто и го нема. Во една аналогича, делата на Фуко исто така си играат со сопствениот „тонален центар“, а притоа не се некакви анти-дела, туку формираат единства со сопствена внатрешно фундирана форма.

¹⁵ Петре М. Андреевски, „Песна за нејзината песна“, *Дениција*, Наша Книга, Скопје, 1991, 17.

а деловите на формата ќе се земат како слабости, или пак ќе бидат фигури дозволени за еден текст што се обидува да се позиционира, барем од формален аспект, како философски?

Што значи да се побара единството во една философија? Дали сите философски дела што еден автор ги пишува треба да формираат еден философски систем или пак може да си противречат едни на други? Како да се разбере единството на раниот и доцниот Витгенштајн, или пак еден Берtrand Расел? На пример, во случајот на Витгенштајн, неговите *Философски испржжувања* воопшто не го исклучија *Логичко-философски-от шракша* од оптек. Во каква врска се авторот со неговото дело, со самото тоа пишување? Мишел Фуко би можело да биде само назив, знак, за да го означи она место што се претпоставува дека го исполнува самиот автор. Ако сите дела се напишани од еден субјект што се нарекува Мишел Фуко, би требало единството на делата да се побара во таа структура наречена автор. Но дали авторот е иманентен на своите дела? За Фуко делото е како игра којашто оди отаде сопствените правила и ги трансгресира сопствените ограничувања. „Во пишувањето, целта не е во манифестирањето или зајакнувањето на самиот акт на пишување, ниту пак во тоа да се прикрепи субјектот внатре јазикот; ами поскоро, станува збор за создавање на простор во којшто пишувачкиот субјект константно исчезнува“¹⁶.

Ова потенцирање на смртта на авторот во делата и низ делата, го врзува Фуко директно со псевдонимијата на Киркегор, кадешто авторот го живее сопствениот живот конституирајќи се себеси низ делата, трансгресирајќи низ парцијални и делумни ставови. Делата се трага на една конституција, на една внатрешна археологија на субјективноста, која не се случува во системот, системот може да ги лоцира само трагите на тоа исчезнување, да ги вклопи во дискурс, и таму да ме рационализира, да ме стори субјект за него. Киркегоровата субјективност се конституира во стварноста на делата, но како исчезнување,

¹⁶ Michel Foucault, „What is an Author?“, in Michel Foucault, *Essential works of Michel Foucault 1954–1984: Aesthetics*, vol. 2, ed. James Faubion, Penguin books, London, 2002, 206.

како смрт. Авторот мора да ја „прими улогата на мртовец во играта на пишувањето“¹⁷. Овој тип на конституција на субјективноста е апсолутен артизам, но кај Фуко е поврзан со практиките на себноста од подоцнежните списи, и е обоен етички. Како и Киркегор (кај кого естетското и религиозното ги гледаме на почетокот, и всушност, религиозното се крие позади естетското)¹⁸, и Фуко започнува на две места. Тој говори за *Дискурсо̄* и позади тој говор се крие интересот за *Субјекто̄*. Дискурсот е поле во кое власта врши размена токму со субјектот. Поврзаноста на власта, дискурсот и субјектот, постојано ќе ја имам во вид во понатамошното иследување. Фуко ја конституира сопствената субјективност во самите свои дела, и движењето на мислата е движење на самата празнина на постоењето на авторот. Фуко токму како автор, како исчезнувач и исчезнувачко, е форма на отпор и единствен модус на само-ослободувачката субјективност. Субјектот станува субјект бивајќи автор. Низ анализата што ќе следи понатаму во текстот, ќе се обидам токму ова да го изведам како заклучок.

Оваа поставеност на животот на еден субјект како автор не може а да не се поврзе со самиот живот на авторот како конкретен субјект. Дури и самиот Фуко вели дека секоја од неговите книги е „некаков елемент од автобиографија“¹⁹. Затоа е и потребно да се наведат основните координати на животот на Мишел Фуко, за да се добие целосната слика за неговото философирање во рамки на една поширока контекстуализација. Мишел Фуко е роден во Поатје (Poitiers), Франција, на 15 јуни 1926 година. Академски се етаблира од 1960 година, кога одржува неколку предавања на Француските универзитети, сè до неговиот избор на престижниот Collège de France, во 1969 година, каде работи како професор по Историја на системите на мислењето сè до неговата смрт на

¹⁷ Ibid., 207.

¹⁸ За овој двоен почеток Киркегор говори во *Освр̄т на мое̄то дело*. Естетското е на почетокот но со оглед на религиозното. Види: Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Grafos, Beograd, 1985.

¹⁹ Цит. според Владимир Градев, *Силӣе на субек̄та, о̄ӣӣ вр̄ху философӣта на Мишел Фуко*, Лик, [Софија], 1999, 12.

25 јуни 1984 година, во Париз. Во седумдесетите бил активен и политички, организирајќи протести за хомосексуалците и маргинализираните групи. Неговите предавања се објавени постхумно и содржат мноштво полезни идеи кои ги расветлуваат неговите ставови од објавените дела. Студирал на Ecole Normale Supérieure од 1946 година во времето кога во подем била егзистенцијалната феноменологија, работејќи со Мерло-Понти, и покажувајќи големо интересирање за Хајдегер чиешто влијание ќе се чувствува во позадината на повеќето негови ставови. Тука се запознал и со философиите на Хегел и Маркс слушајќи ги од Луј Алтисер. Во неговото тргање на философската системност на страна, и интересирањето за литературата и психологијата е близок до Сартр, иако никогаш не бил директно под негово влијание, па дури и се поставил наспроти наспроти. За младиот Фуко од големо значење била и француската традиција на историјата и философијата на науката, посебно Жорж Кангием со концептите за дисконтинуитети во историјата на науката, и рационалистичкото сфаќање на улогата што поимите ја имаат независно од феноменолошката трансцендентална свест. Не може да се пренебрегнат ниту допирните точки со лингвистичките структуралисти, пред сè со Фердинанд де Сосир, и постструктуралистичките психоаналитичари како Жак Лакан, кои поставија една анти-субјективна и анти-субјектна димензија на проблемите на дискурсите, историјата и знаењето. Овие позиции се чувствуваат во делата *Раѓањето на клиниката* (*Naissance de la Clinique*, 1963) и *Зборови и ствари* (*Les mots et les choses*, 1966). Сепак се чини дека клучната улога во неговата позиционираност во философијата на субјективноста за време на сиот живот и дела ќе ја одигра не философијата ами француската авангардна литература со Жорж Батај и Морис Бланшо. Во нивните дела Фуко јасно ќе ја види контекстуализирана состојбата на модерниот субјект, имено тој е роден другаде, никако не во философско-трансценденталната „илузија“. Само литературата може да ја опише границата каде и се создава субјектот, на полпат помеѓу разумот и лудилото. Напишал повеќе

дела меѓу кои, освен двете погоре спомнати, значајни се: *Историја на лудилошо во гобаша на класицизмот* (*L'histoire de la folie à l'âge classique*, 1961), *Ментална болест и психологија* (*Maladie mentale et psychologie*, 1962), *Археологија на знаењето* (*L'archéologie du savoir*, 1969), *Поредокот на дискурсот* (*L'ordre du discours*, 1971), *Надзор и казна* (*Surveiller et punir*, 1975), *Историја на сексуалноста во штришома: Волја за знаење* (*La volonté de savoir*, 1976), *Употреба на заговолсвањето* (*L'usage des plaisirs*, 1984) и *Грижа за себе* (*Le souci de soi*, 1984). Постхумно сèште се издаваат негови предавања, есеи, интервјуа, како и дела од заоставштината.

Чувствувам дека сиот академизам на овој труд и на секој труд од ваков вид е само другото лице на една поинтимна димензија на философијата. Историчарот на философијата е оној што пишува ништо друго ами огледи. Тој само се обидува што подобро да ја раскаже приказната на философијата чуена од философите. Тој мора да сака да прашува: „Кои сте вие филозофите“²⁰? Философот раскажува, а овој вториот раскажува за ова раскажување, надевајќи се во трепет и думајќи се, дали добро ќе раскаже. Ако добро ја раскаже приказната за философот, ја раскажал и на самата философија. Всушност, јас се огледувам, се обидувам да ја раскажам приказната на Фуко за Фуко, низ раскажувањето на трите приказни што тој ги раскажува: Субјектот и Дискурсот, Субјектот и Моќта, и Субјектот и Себноста.

²⁰ Ферид Мухиќ, *Поштомци на боговише*, Табернакул, Скопје, 2005, 27.

СУБЈЕКТОТ И ДИСКУРСОТ

Првата приказна што авторот ја раскажува би можеле да ја наречеме „Џан девојка во земјата на дискурсите“. Субјектот на системите на западната мисла е како девојката од народната песна којашто заспала крај патот, па поминале рабациии и ја однеле надалеку во друга земја, во друга куќа. Кога се разбудила се уплашила, плачејќи и викајќи како тоа не се нејзините порти, како тоа не е нејзината куќа. Тој субјект за Фуко е антрополошката химера, таа „трансцендентално–емпириска смеша“, тој суверен субјект на епистемологијата којшто од неприкосновената содржина на својот ум ја изведува сета стварност како докажана, моќно го засновува дури и Божјото постоење. Новата земја е апсолутната историчност на сите и на сè, вклучително и на човечкото, премногу човечкото, а рабацијата што ја краде Џан девојка и ја носи во друга земја е Ниче. За Фуко по Ниче на сцената на Западната мисла ништо веќе нема да биде исто. Тој се согласува со мислењето на Хајдегер за Ниче како пророк кој ја најавува смртта на западната метафизика. Смртта на Бог е најава за смртта на човекот. По смртта на Бог човекот почнува вистински да живее, но живеејќи почнува и да умира, неговата конечност е во исто време и неговиот крај. Но како самиот Фуко ја раскажува таа приказна за исчезнувањето и смртта на човекот? Последниот човек најавува дека го убил Бог, внесувајќи го својот јазик, својата мисла, својот смев во просторот на таа смрт. Оттаму, што тој го уби Бог, сега сам мора да одговара за својата конечност, но бидејќи тој говори, мисли и постои само во доменот на таа смрт, и самото убиство е осудено на смрт.

Во добата на класицизмот се случило првото клучно поместување во Западната мисла според Фуко. Кога зборовите се

одвоиле од стварите, кога јазикот се одвоил од втопеноста во светот и станал неутрален, кога се врзал за претставата, кога станал функција на претставата, репрезентативен говор, говор кој може да се определува како вистинит. Во класицизмот тој се претворил во сознание, но во модерното се разбива полето на претставите и самиот тој станува предмет на познанието, и поседува своја историја. Во класицизмот човекот се конституирал кога јазикот бил осуден на дисперзија, Во моментот кога јазикот се обединува, тогаш човекот исчезнува. Епизодата на човекот била само „последнца на промена во суштинскиот распоред на знаењето. Човекот е скорешно откритие, на кое археологијата на нашата мисла лесно му утврдува датум. А можеби и близок крај“²¹. Ако исчезне она што конституира, исчезнува и конституираното.

Која е целта на смртта? Дали се бара новум, или се има потребата да се даде анализа на некакви си објективни структури со што се завршува во структурализам, или пак Фуко инсистира на деконструкција на субјектот, без можност за негово повторно појавување, во духот на постмодерната философија? Треба да се види што навистина поседуваме, што ни користи, на кој начин сме на ти со сè околу нас. Треба да се види што Џан девојката понела со себе. Тоа е знаењето. Тоа е тоа епистемолошко орудие што не прави сигурни во себе, оти тоа е засновано на трансцендентални темели. За момент треба да се тргне на страна оној што знае, познава, го артикулира тоа знаење во говор и јазик, и да се погледне всушност, во самото знаење, во говорот, во јазикот, накусо во Дискурсот.

Епистема и историско a priori

Клучното прашање што го поставува Фуко, е како е можно целокупното знаење на една епоха или еден временски период? Не постои само едно знаење туку постои плурализам на знаења и познанија. Мноштвото идеи од сите доба не можат да се изведат од едно единствено начело. „Фундаменталниот кодекс на една култура – оној што управува со нејзиниот

²¹ Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971, 424.

јазик, нејзините перцептивни схеми, нејзината размена, техниките, вредностите, хиерархијата на нејзината пракса – фиксира на самиот почеток за секој човек еден емпириски ред на кој тој ќе се повикува и во кој тој ќе се пронаоѓа²². На другата страна стои општиот поредок за чишто начела говорат философите. Помеѓу тие две области има еден конфузен домен. Културата во моментот кога се ослободува делумно од своите лингвистички, перцептивни и практични мрежи, применува врз нив некој вид на помошна мрежа којашто ги неутрализира, ги критикува, но и ги приближува до општиот поредок. „Помеѓу погледот од кодексот и рефлексивното познание постои средишна регија која го разоткрива поредокот во самото свое битие, во зависност од културата и епохата, како континуиран и дисконтинуиран, степенуван и раскршен, врзан за просторот или конституиран во секој миг на нанесот на времето, врзан за табели на варијабли или дефиниран со одвоени системи на кохерентност, организиран околу сè поголеми разлики. Таа претходи на зборовите, перцепциите, гестовите кои ја изразуваат²³. За Фуко таа регија е голо искуство за поредокот и неговите модуси, некаква си пред-даденост, сфатена хајдегеровски, врз основа на којашто се формираат сознанија и теории. Постојат различни видови на априорност а не само еден вид. Тие априорности се историски, во нив идеите се раѓаат, и тие го чинат возможно, секоја за себе и секоја на свој начин, но секоја подеднакво нужно, целокупното знаење на одредена временска епоха.

Епистемолошките целини, полиња — или *ејисџеми*, како што ги нарекува Фуко, настануваат одеднаш како што и исчезнуваат. Тука можеби е и единствениот проблем, имено, „ако еден систем има режим, кохеренција, од каде се јавува оној елемент што го оспорува и го тера да исчезне²⁴? Ќе видиме дека овој елемент никако не може да е субјектот како пред-даденост. Внатре овие системи, сознанијата, гледани вон сите

²² Ibid., 64.

²³ Ibid., 65.

²⁴ Ibid., 15.

критериуми кои се повикуваат на нивната рационална вредност и нивната објективна форма, се зацврстуваат и формираат историја, не на нивното растечко совршенство, нивната објективација, „туку историја на условите на нивната можност“, и нивната анализа би требало да ги осветли „конфигурациите од кои настануваат различните облици на емпириското познание“²⁵. Затоа методот што ги открива не е философија, ниту пак е историја којашто ги реди знаењата во историска низа, ами она што Фуко го нарекува *Археологија*.

Философијата е склона да види историја на мислата, развој на мислењето во една кохерентна низа, а всушност едно знаење не се развива туку само се *реконфигурира*. Се работи значи за еден концепт за дисконтинуитетите на духот, кадешто духот воопшто не се развива телеолошки, ами само се поместува. Уште тука можеме да видиме сличност со концептот на Киркегор за затвореноста на сферите, и преминот од една во друга како скок и нагла метаморфоза. Истите термини ги ползува и Фуко за да објасни зошто една епистема исчезнува, а се појавува некоја друга. Како што и во историјата на уметноста два вида на уметност можат да следуваат еден по друг, но да нема премини од еден во друг. Како евозможен ваков плурализам?

За Фуко „историја на знаењето е можна ако се тргне од она што му е современо на самото знаење, и тоа секако не во термините на заемните влијанија, туку во термините на коинциденција и во термините на она а priori кое се конституира во времето“²⁶. Всушност Фуко воведува едно а priori кое се конституира во време, некакво си историско а priori. Ова а priori не е безвремена структура над настаните туку е дел од настанот, го овозможува самиот настан. Тоа е збир на правила коишто ја карактеризираат некоја епистема, а не се наметнуваат од надвор. Треба всушност да се разбере како таа историја на знаењата може да не биде ни апсолутно надворешна контингенција, ни нужност на облик кој развива специфична дијалектика, туку само една специфична правилност. „Голем празен лик кој еден

²⁵ Ibid., 66.

²⁶ Ibid., 221.

ден би изникнувал на површината на времето, кој над мислата на луѓето би воспоставувал тиранија на којашто никој не може да ѝ избега, и кој потоа за брзо би исчезнувал без претходна најава – синкопирано трансцендентално, игра на треперечки облици²⁷. Тој априоризам не е формиран од извесен степен на наталожено знаење, ни од менталитетот на мислењето, ами е она што во одредена епоха го „прави полето на можното знаење во нашето искуство, што го дефинира начинот на постоење на суштествата кои се јавуваат, што секојдневниот поглед го наоружува со теориска сила и ги дефинира условите под кои за стварите може вистинито да се говори“²⁸.

Ако имаме повеќе епистеми тогаш тие мора да се јавуваат во време. Во една култура и во еден одреден миг постои секогаш само една епистема којашто ги одредува условите врз основа на кои е можно целокупното знаење. Епистемата е збир на односи кои во одредено доба можат да ги обединат дискурсите и дискурзивните практики кои ги овозможуваат епистемолошките ликови, науките, и евентуално, формализациите, и да извршат епистемологизација на дискурсот. „Таа не е облик на сознание или тип на рационалност, кој би манифестирал суверено единство на една субјективност, дух или епоха, туку збир од односи кои внатре дадената епоха можат да се откријат помеѓу науките кога ги анализираме на ниво на дискурзивни правилности“²⁹. Иако плурализмот повлекува ирационализам, сепак Фуко инсистира на откривање на некаков ред во овие поместувања. Епистемите се сменуваат историски и во краток период се случува пресврт. Тие настануваат *ex nihilo*, и се квалитативно различни, нема хиерархија меѓу нив, нема ни влијанија. Тие се самосвојни начела на организација, и се хомогени и компактни. Фуко за да го објасни настанокот ги користи поимите како *скок*, *мушација*, *џрекин*, *џраџ*, *избива*, *искрснува*. Епистемата е во основата априорна претпоставка на сето знаење на едно време.

²⁷ Мишел Фуко, *Археологија знања*, Плато, Београд, 1998, 139.

²⁸ *Ibid.*, 214.

²⁹ *Ibid.*, 205.

Дали субјектот има удел во настанувањето на овие епистеми? Настанувањето на овие епистеми не може да се врзе за никакви психолошки и социјални чинители, оти не постои свест којашто би можела да ја трансцендира самата епистема и на тој начин да создаде нова. Единечностите и социјалните моменти, разликите во мислата се случуваат на површината, на доксолошкото ниво. Во длабината можете да барате само анонимна априорност. Затоа за Фуко има и две дисциплини, доксологија и археологија. За него, на пример, разликата помеѓу марксизмот и граѓанската економија е само доксолошка, во областа на мнението, бидејќи и обете се плод на истоветното „епистемолошко тло“. Биологичарите Бифон и Лине говорат за истата ствар, се сместуваат во истото ниво, на исто растојание, развивајќи исто поимно поле. Значи сите тие индивидуалности, текстови, ставови од ист дискурс комуницираат преку обликот на позитивитетот на својот дискурс, и овој позитивитет го одредува полето во кое евентуално можат да се развијат формалните истоветности, тематските континуитети, и полемичките игри. Токму тој позитивитет е всушност тоа а priori конституирано во време.

Кога се поместуваат епистемите се јавуваат нови дискурси кои се изречени од индивидуи. Така на пример кога се раздвојуваат стварите од зборовите, кога стварноста веќе не е јазик како во средновековието, кога на местото од познанието кое „на тепка“ ги погодувало апсолутните знаци, дошол сплет на знаци изграден со постепено познавање на веројатното: „така Хјум стана можен“³⁰. Да внимаваме на формулацијата „станува можен“. Тоа значи дека воопшто не би постоел Хјум без епистемата која го условила, без она априорно епистемолошко поле. Исто така, секогаш се говори за испреплетување на влијанијата на пример на Хобс, Беркли, Лајбниц, и Кондијак, што сугерира дека би можело да има некаков индивидуален придонес. Но „ако мислата на класицизмот ја испитуваме на ниво на она што археолошки ја прави можна, согледуваме дека дисоцијацијата на знакот и сличноста во почетокот на 17 век создала нови фигури (веројатност, анализа, комбинаторика,

³⁰ *Riječi i stvari*, op. cit., 124.

систем и универзален јазик) но не како сукцесивни теми кои исходат една од друга или се потиснуваат, туку како единствена мрежа на нужноста. Од таа мрежа можеле да се појават индивидуалците³¹. Спротивностите постојат на ниво на доксологија, а априорно е она што ги чини воопшто можни, сфатено како епистема. „Истата епистема ја овозможила и механиката од Декарт до Д’Аламбер, и историјата на природата од Турнефор до Добантон“³².

Доксолошкото е, всушност, само симптом. На доксолошкото ниво се прпелкаат во пепелта индивидуалците, а онтолошкото извориште е она што се случува на археолошко ниво. Суштината се наоѓа во „мрежата на нужноста“. Епистемата е формула која однапред ги содржи сите можности на конституирање на светот на идејата во одреден временски период. Изборот на мислителот меѓу спротивностите е избор од мрежата, епистемата веќе ги содржи сите можни правци, мислителот всушност не создава ништо. Поединецот е плод на „епистемолошкото поле“. Тој има само извесна самостојност во избор на правецот во мислењето. Субјектот не го засновува знаењето ами знаењето има инхерентен, самосвоен, своеобразен начин на бивствување. Априорноста не е модус на субјективноста ами на самото знаење. Априорноста станува суштина на она што е му е објективно дадено на субјектот, но тоа објективно дадено не се стварите и стварноста туку е дискурсот. Субјектот не го формира знаењето, туку е опфатен од епистемата, од таа мрежа на нужноста, и тој нема можност за менување на епистемата, ами може само да се движи по арматурата на нејзината архитектура. Сите поединци се движат само во рамката на една историска априорност, а она што не се вклопува во епистемата, се случува во сферата на доксологијата, „таа е идеално прибежиште, во кое Фуко го сместува сето она со коешто не може да излезе на крај“³³. Доксологијата е азил за сè што отскокнува од хомогеноста на археологијата.

³¹ *Археологија знања*, op. cit., 127.

³² *Riječi i stvari*, op. cit., 186.

³³ Nikola Milošević, op. cit., 34.

Историчноста на епистемите, нивното доаѓање една по друга во историјата како самосвојни целини директно упатува на дисконтинуитети во знаењето. Знаењето на едно време не произлегува од знаењето на друга епоха, знаењата се монадични, тие се како сферите на егзистенција. Можно е концептот на затвореноста на еферите на егзистенција како облици на развој на индивидуалниот дух кај Киркегор, Фуко да го използувал применувајќи го врз сиот човечки дух, практично врз апсолутниот дух. Апсолутниот дух на Хегел не се развива дијалектички како онтолошка логика, туку како процес на дисконтинуитети. Какви се реперкусиите за човекот како субјект на тоа знаење? За хегелијанизмот човекот како индивидуален дух е рекапитулација на самосвеста на Духот, и е репрезентатив на континуитетот, свест за сите развојни облици на свеста, субјект што во дамните на сопствената трансценденталност го открива апсолутниот идентитет. Но во плурализмот на епистеми не постои можност за свест што би можела да се спознае како самосвест на сето како истост, поради самиот факт на цепањето на знаењата кои формираат посебни начела внатре себеси. На тој начин субјектот постојано пребива во една епистема без можност да ја трансцендира и на тој начин да биде *sub specie aeternitatis*. Имено, самото знаење му ја „краде“ априорноста на субјектот и станува онтос којшто се затвора и не дозволува движење на свеста надвор од него. Ако постојат повеќе знаења, а свеста е секогаш затворена во едно од нив, тогаш не може да постои никаква трансцендентална содржина како основа на сето познание и оттука, ниту субјектот може да функционира како средиште.

Во контекст на ова, Милошевиќ го лоцира следниов проблем: Како Фуко продира во други епистеми ако е секој заслепен од, и е затворен во својата епистема, и како мислителот може да ги „пречекори строгите и неприкосновени граници кои му ги наметнало епистемолошкото поле на неговата епоха“³⁴? Во духот на структурализмот, истиот автор го поима субјектот како неред и произволност, кој се коси со идеалите на нужност

³⁴ Ibid., 36.

и ред, и оттаму, според него, нужно Фуко го отфрла субјектот како антропологизам, и логиката на нештата и редот ги бара длабоко под свеста. Милошевиќ се чини чита во концепцијата на Фуко целосно структуралистичката тенденција и намера. Она што Фуко го има заедничко со постструктуралистите, а е директно преземено од Де Сосир е дека „идентитетите на знаењето происходят и се овозможени од диференцијалните разлики меѓу поимите кои не поседуваат сопствени идентитети независно од тие релации“³⁵. Дали можеме комотно да го прочитаеме само ова кај Фуко? Јас ги согледувам археолошките списи како обид низ епистемолошката проблематика да се постави една онтологија на другоста, на несубјективноста земена како знаење, ентитет поврзан директно со моќта, којашто Фуко ќе ја испитува во подоцнежните генеалогички списи. Би можело за момент да се тргне фокусот од врската на Фуко со Леви-Строс, и сферата на дискурсот да не се гледа како некаква тоталитетна структура, туку како систем на некакви кординати во кој субјектот може да се движи, значи и археологијата може да се согледа и со оглед на субјектот, а не само во однос на епистемите.

Фуко ја трга свеста на страна и се фокусира на самиот позитивитет на она несвесно присутно во научниот дискурс. Нам ни се чини дека постои неред, но тоа е само на ниво на индивидуалната свест којашто е без длабочина и е исторична, таму има судири, а кохеренцијата се наоѓа длабоко под свеста кадешто имаме целовитост на епистемата. Оваа кохеренција има теориска природа. Несвесно кое функционира според правила. И како што секој наш исказ подразбира несвесно познавање на јазички правила, така „и несвесното функционира како јазик“³⁶. Секоја индивидуална теориска манифестација се базира на оваа анонимна мисла и сите поединци се подредени на иста теориска кохеренција, и во научниот свет и во катадневницата. „Во една култура, и во одреден миг, постои само една епистема која ги дефинира условите на настанокот на едно

³⁵ *New Dictionary of History of Ideas*, ed. Maryanne Cline Horowitz, Vol. 5, Thomson Gale, 2005, 2262.

³⁶ Nikola Milošević, op. cit., 56.

знаење³⁷. Буквално сè е одредено од една теориска структура со еден систем којшто се менува со годините и општествата, но е присутен во сите периоди и општества. Епистемите се само различни облици на теориските „структури“ кои во различни периоди еднакво логично и еднакво нужно го одредуваат целокупниот корпус на знаење. Системот е „група на релации кои меѓусебно се држат и трансформираат, независно од самите ствари...“. Наведувајќи го овој цитат на Фуко, Милошевиќ заклучува: „Стварите очигледно не влегуваат во дефиницијата на системот“³⁸. Како да остануваат надвор од системот. Еве една точка која што преставува можност за слобода? Имено она независно од самите ствари значи и дека нештата немаат влијание врз создавањето на епистемите, но и тоа дека е дозволено постоење на ствар надвор од системот, без разлика на тоа колку системот ја обликува. За да се обликува нештото, тоа мора да се претпостави како веќе постоечки ентитет, како носител на одредени својства, барем како можност за егзистирање во отвореност. Во таа насока се поставува прашањето дали субјектот е некаков ентитет пред да влезе во епистемата? Се чини дека постои само системот како пред-даденост, а сè друго е епифеномен. Сметам дека функцијата на археолошката анализа не е апсолутно структуралистичка туку е конкретна: да се тргне од сцена антрополошкиот субјект на трансценденталноста и субјективното а priori, а не субјектот по секоја цена.

Исчезнувањето во архивата

Во подоцнежните книги Фуко ја изместува „холистичката“ крутост на епистемите. Различноста и истоветноста се две оски на дескрипција без заеднички именител. Плуралистички, поимот систем е ползуван во множина, и тежи кон индивидуализирање на дискурсот. Клучно е делото *Археологија на знаењето* во кое археолошки се испитуваат основните единици на епистемите и системите на знаење, а тоа се дискурсот и *дискурзивнӣе ѓракси*. Епистемата не е некој вид на голема, подземно

³⁷ *Riječi i stvari*, op. cit., 221.

³⁸ Nikola Milošević, op. cit., 59.

присутна теорија чишто правила се поимна кохеренција, туку епистемата е простор или *поле на расирснување*. Археологијата целосно ја отстранува од видното поле доксологијата, таму каде што и може да се говори за субјективност. Разликата помеѓу суштина и појавата е потполно ирелевантна. Наместо терминот причина Фуко го употребува терминот корелација и говори за индивидуализирање на дискурзивните формациите. Ние сме на ниво на самиот дискурс, го опишуваме како таквост изземена од сите други ствари, и она што треба да се стори е внатре дискурсот да се одреди извесната „игра на зависност“, којашто може да е „интрадискурзивна (меѓу објектите, операциите, поими од иста формација), интердискурзивна (меѓу различни дискурзивни формации) и екстрадискурзивна (меѓу дискурзивните формации и оние кои настануваат вон границите на дискурсот).“³⁹ Сите овие сложени односи Фуко ги означува со терминот корелација, меѓузависност, а дисциплината што ги открива е археологијата на знаењето. Не функционира само дискурзивната формација како единствен систем туку повеќе системи ја прават идејата. Во еден временски период има повеќе рамноправни центри, а археолошкото истражување се одвива во мноштво регистри. Археологијата мора да има парадокси оти таа не редуцира, туку разлучува. Веќе во фокусот не е проблемот на континуитетот, традицијата, трагата, туку пресекот и границата, не е проблемот на темелот кој трае, туку проблемот на преобразбата. Немаме еден дух кој се развива низ фазите на самосвеста туку само дисконтинуирано натрупување на знаења. „Како да се специфицираат различните поими кои овозможуваат да се мисли дисконтинуитетот (праг, раскин, прекршување, мутација, преобразба)“⁴⁰?

За Фуко повеќе не функционираат поимите како тоталитет и глобална историја, па оттаму, и да има трансцендентално заснована свест, таа би немала никаква примена. За археологијата противречностите на дискурсот функционираат како начело на неговата историчност, тие не се ни привидни, не се

³⁹ Nikola Milošević, op. cit., 69–70.

⁴⁰ *Археологија знања*, op. cit., 10.

ни внатрешни начела, туку се само објекти што треба да се опишат. Археологијата не ја измирува противречноста, но не ја ни пренесува на темелно ниво. Таа опишува различни простори на несогласност. Археологијата е „конституирање на општиот систем на мислење, чијашто мрежа во својот позитивитет, овозможува игра на симултани и привидно контрадикторни мислења, и токму таа мрежа ги дефинира можните услови на една дебата или проблем, таа е носител на историчноста на знаењето“⁴¹. Повторно несогласувањата на субјектите се одвиваат во полето на можното на еден дискурс. Како се случуваат промените во мислата ако таа пребива во едно поле? „Археологијата мора да ги следи надворешните манифестации, за да го образложи начинот на којшто се менувале конфигурациите на знаењето, промените на емпириските дадености, односите меѓу различните знаења, да покаже дека општиот простор на знаењето не е простор на идентичности и разлики, не-квантитативни редови, универзални карактеризации, општи таксиномии, туку дека е простор создаден од организираност, т.е. од интерните односи меѓу елементите чиј збир осигурува функција; таа организираност е дисконтинуирана, не формира табела на симултаност без пукнатини, и повеќе засебни целини во серии по аналогија и сукцесии“⁴².

Оваа дисконтинуирана организираност која го дехомогенизира дискурсот подоцна ќе биде можност за преобразувањето на дискурсот во форма на отпор од страна на субјектот. За Фуко дискурсот не е идеален континуиран и рамномерен текст, туку е повеќе простор на многуслојни несогласности, збир на различни спротивности чии нивоа и улоги треба да се опишат. Сметам дека тука е главната поента која го дистингвира Фуко од структурализмот, имено, дискурсот не е структура. Разликите се анализираат но не се превладуваат, заедно со разликите, и преобразбите само се диференцираат. Она што се повторува не е континуитетот ами прекините. „Ако историјата на мислата би можела да остане место на непрекинат континуитет, (...) таа

⁴¹ *Riječi i stvari*, op. cit., 138.

⁴² *Ibid.*, 266.

би била привилегирано прибежиште за суверенитетот на свеста⁴³. Во перспективата на Фуко структурализмот како холизам, сфаќањето на дискурсот како хомогено поле повторно ја враќа трансценденталната свест во игра, а од аспект на дисконтинуитетите дискурсот е во живот, во време, тој на некој начин е и антиструктура, тој е настан. Токму тука се гледа маневарот всушност свеста како принцип да се разбие, оти дисконтинуитетот повлекува неединство на свеста. Токму холистичката континуираната историја би била неопходен корелат на втемелувачката функција на субјектот, и тој би можел во облик на историска свест сè да присвои. Фуко се обидува токму ова да го избегне. Историската анализа е дискурс на континуираното, а од човечката свест се прави изворен субјект на секое настапување и пракса.

Историскиот начин на мислење, антропологијата и хуманизмот, го спасуваат суверенитетот на субјектот од расредиштувањето, што може да се насети кај Маркс, во психоанализата, етнологијата, лингвистиката, а најмногу кај Ниче. „За да се спаси оваа свест се редуцираа дисконтинуитетите, се антропологизираше Маркс“, а Ниче таа мисла исто така го врзува за „трансценденталното барање на она изворното“⁴⁴. Тука веднаш придоаѓа Киркегор бранејќи ја субјективноста како негативитет наспроти антропологизмот и хуманизмот, субјектот просто нема каде да се заснова, тој е егзистенција во време. Дали овој тип на субјективност е всушност просторот што Фуко го остава за лудилото? Ќе видиме подолу во текстот.

Раскажувајќи ја приказната за дискурсот Фуко се движи по самите граници на дискурсивноста, и во таа рамка го констатира исчезнувањето на оној облик на историја што во целина упатуваше на синтетичката дејност на субјектот. Но дали тој синтетички субјект го има таму каде што се митовите, сексуалноста, желбата, јазиците? Анализата на археологијата не сака да востанови острови на кохеренција туку да востанови појдовност за исказите, сеедно дали се тие самите кохерентни или не.

⁴³ *Археологија знања*, op. cit., 15.

⁴⁴ *Ibid.*, 18.

Кое било дело, книга, сето тоа е вклучено во мрежа, во систем на упатување на други книги. Секоја книга се гради врз сложено поле на дискурсот. Која било „наука“, потем, психопатологијата, медицината, политичка економија, се образуваат по внатрешни законитости на самата дискурзивна формација. Збирот на сите распрснати искази прават едно подрачје коешто треба да се истражи и опише, и треба да се направи опис на „дискурзивни настани како хоризонт за истражување на единици кои во него (дискурсот – Р. С.) се образуваат“⁴⁵. Како се случува тоа да се појавил некој исказ а никако некој друг? Дали поради оној којшто говори? За Фуко самиот исказ е настан сам по себе, тој просто изникнува, тој се однесува на извесна правилност, и оттаму, ниеден исказ не може да произлегува од креација или чудесен неред на генијот. „Исказот археолошки не е врзан за синтетичките оператори што би биле чисто психолошки, авторовата намера, обликот на духот, мислата“⁴⁶. Јасно се гледа дека субјектот во целост исчезнува од сферата на дискурсот, тој целосно се дезантропологизира во полето на сознанието без антропологизам. Целиот живот се одвива на ниво на самите дискурзивни формации, тие внатре себеси формираат правилности, и игра на односи меѓу исказите, продуцирајќи ја сета стварност на дискурсот. Фуко сака да ја опише „играта на односи внатре дискурсот, не како интерпретација туку анализа на нивната коегзистенција, сукцесија, взаемно функционирање, одредување, корелативна преобразба“⁴⁷. Правилата би требало да ги дофатат исказите во нивната компаративност којашто не може да се обедини. Дискурсот дава повеќе точки на избор, кои не се формирани од никаков субјект, и затоа не се бара единство туку се одредува растурањето на точките на избор, полето на стратешки можности. Во тие растурања се бараат некакви правилности, поредок, корелации, хиерархизирани преобразби, се утврдуваат системи на растурање. Кога во некое подрачје се утврдува некоја правилност имаме

⁴⁵ Ibid., 31.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibid., 34.

дискурзивна творба. Објектот на дискурсот се раѓа во сплетот на односи. „Постојат дискурзивни односи кои не се внатре дискурсот, тие не се ни надворешни туку се повеќе како рабови на дискурсот, му нудат објекти за кои може да говори, го одредуваат сплетот на односи кои дискурсот треба да го оствари за да би можел да говори за овој или оној објект. Овие односи го карактеризираат самиот дискурс како пракса“⁴⁸.

На овој начин дискурсите не се веќе збир на знаци, ами практики кои систематски ги образуваат објектите за коишто говорат. Тука ја согледуваме можноста за дистанцирање од постструктурализмот, и веднаш како да се поместува Фуковиот дискурс од чиста структурална и постструктурална анализа, и се поставува на патот кон врската на власта и знаењето, мрежа во која се уловува субјектот.

За да се стави еден дискурс во живот тој треба да се изговори, да се изрече. Дискурсот бивствува во модусот на изговореноста и изреченоста. Потребен му е субјект кој ќе го изрече, кој ќе го стави во оптек. Дали субјектот како оној кој го изречува дискурсот сепак има некаков модалитет кој е присутен во креацијата на самиот дискурс? Дискурсот е составен од исказни модалитети кои ги зазема субјектот којшто говори. Тие не се поврзани со некакво единство на некој субјект, и наместо да покажуваат на единство, тие ја покажуваат растуреноста на субјектот. Субјектот на трансценденталноста се расредиштува, неговата стварност се поврзува со модалитетот на исказноста. „Состојбите на субјектот не се условени од континуитетот на една синтетичка свест туку од специфичноста на една дискурзивна пракса“⁴⁹. Дискурсот не е превод на една синтеза извршена другаде во некоја трансцендентална сфера, туку самото поле на правилностите сугерира различни положби на субјективноста. „Дискурсот не е манифестација на субјект што мисли, спознава и говори, туку е еден збир во кој може да се утврди растуреноста на субјектот и неговиот дисконтинуитет со самиот себеси. Не постои ни трансцендентална ни психолошка

⁴⁸ Ibid., 51.

⁴⁹ Ibid., 60.

субјективност⁵⁰. Правилата на образување немаат свое место во „менталитетот“ или свеста на поединецот, туку во самиот дискурс. Па оттаму, овие правила по еден вид на еднолична безименост ги „обврзуваат сите поединци кои сакаат да говорат во тоа дискурзивно поле“⁵¹. Всушност, правилата се како ороводецот во тешките игри во Македонија, сите други елементи, другите играчи, свирачите, публиката што гледа, сите тиесе движат во склад со неговото движење, тој ја создава положбата во која пребиваат сите други.

Самите искази се образуваат по начело на своеобразност, што постои во нивниот меѓусебен однос, нивната игра на меѓузависност. Дискурсот, сепак, не е систем, тој остава празен простор за образување на свои стратегии и стратешки избори. „Дискурзивната форма не е петрифицирана, не е безвремен облик, туку схема на кореспонденција меѓу повеќе временски низи“⁵². Во димензијата на дискурсот исказот претставува негов атом. Исказот не е структура или единица, ами функција, односно субјектот на исказот е одредена функција. Тој е празно место што може да се пополни со разни индивидуи. На овој начин субјектот е само модус. Исказот не е модус на субјектот, ами субјектот на исказот. Од друга страна, исказот не може сам, за да е исказ мора да пребива во цело едно пратечко поле. Тој има поле на употреба, тоа е „анонимно поле чија конфигурација го одредува можното место на говорните субјекти“⁵³.

Залудно е да се бара подрачје ослободено од секаква позитивност, во кое би можело да се размавне слободата на субјектот, отвореноста на една трансцендентална амбасада. Нема никаква трансценденција, говорот во инстанцата на своето појавување и својот начин на бивствување не е ништо друго освен исказ. Како таков тој е ствар на опис којшто не е трансцендентален, ни антрополошки, туку археолошки. „Субјектот е дозволен како референцијална рамка на положби коишто под

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibid., 68.

⁵² Ibid., 82.

⁵³ Ibid., 132.

извесни услови можат да ги заземаат кои било индивидуи⁵⁴. Дали можеби дискурзивната пракса подразбира избивање во некаква си трансценденција надвор од дискурсот? Никако. Дискурзивната пракса не е „постапка на индивидуа што сака да формулира некоја идеја, желба, слика, ниту е рационална постапка во некој систем на изведување, со компетенцијата на некој говорен субјект. Таа е збир на анонимни, историски, во времето и просторот секогаш одредени правила кои ги дефинираат за одредено раздобје и за некоја општествена, економска, географска област, условите за вршење на исказната функција“⁵⁵.

Тука се назира приказната за моќта во лицето на власта која е како дискурсот, повторно расредиштена. Навистина дали може дискурсите да се анализираат без упатување на некое cogito? Фуко не прашува кој говори, кој се покажува, кој се крие. Анализата се сместува на нивото „се кажува“, а дискурсот не е мнение, колективна претстава, што се наметнува на индивидуи, туку збир од изречени ствари, односи, правилности и преобразби коишто можат да се посматраат. Се воочува дека субјектот е фатен во играта на една надворешност. Тој се губи во модусот на исказноста, тој се нема повеќе ни себеси⁵⁶. Постои само мисла што не се враќа на себе, туку исчезнува во поле на анонимноста. Таа мисла, дума (и мисла и збор) не се опишува во однос на некоја внатрешна интенција, мисла или субјект, туку со обсир на растуреноста, разлеаноста на една надворешност, се бараат „специфичните облици на натрупување“⁵⁷. Се детектираат условите на појавите на искази, законот на нивната егзистенција, специфичниот облик на нивниот начин на бивствување, начелото спрема кое опстојуваат, се преобразуваат и исчезнуваат, не аргюи на вистината, туку на една историја која е дадена. Оваа историја е „облик на растуреност во време“, „синкопирано трансцендентално, игра на треперечки облици“⁵⁸.

⁵⁴ Ibid., 124.

⁵⁵ Ibid., 127.

⁵⁶ Алузија на стих од Ристо Вртев.

⁵⁷ Ibid., 135.

⁵⁸ Ibid., 139.

Исказите се образуваат во системи и се формираат како настани и ствари. Таквите системи Фуко ги нарекува *Архива*. Причината на архивата како настан не се наоѓа во луѓето кои ги изрекуваат исказите, „туку во системот на дискурзивноста и неговите исказни можности и неможности“⁵⁹. Археологија не е потрага по почеток, таа само ги опишува дискурсите како „специфицирани практики во елементот на архивата“⁶⁰. Таа е анализа на талкачки говори. Не бара да открие што се кажува со дискурсите, мислите, сликите во нив, туку сака да ги одреди самите дискурсите. Ако би барала говор под говорот би била херменевтика, и повторно би враќала на некакво си изворно единство на субјектот, на втемелувачката субјективност, на трансценденталната тема. Таа не е доксологија туку „диференцијална анализа на модалитетот на дискурсот“, и за неа е туѓа „инстанцијата на творечкиот субјект како причина на постоењето на делото и начело на неговата единственост“⁶¹. Таа ја позиционира архивата како ниво на една пракса која овозможува појава на мноштво на искази како исто толку правилни настани. Архивата е општ систем на образување и преобразби на исказите. Архивата е другоста, нашата граница, таа не ослободува од нашите континуитети, го растура временскиот идентитет, ја кине нишката на трансценденталната телеологија, ја дисторзира, врши упад во антрополошкото засновување на бивствувањето на човекот и неговата субјективност, овозможувајќи во неа да влезе другоста и надворешноста.

„Ние сме разлика, нашиот ум е разлика на дискурсот, нашата историја разлика на времето, нашето јас разлика на маски“⁶². Знаењата се архиви во кои го нема човекот, новата куќа во која полека исчезнува Џан девојка, уплашена од дискурсите што се редат како настани во архивите, исчезнува затоа што очебијно, во јазикот како стварност приказната самата се раскажува. Воопшто не е случајно што Ниче е пред сè филолог. „Човекот е

⁵⁹ Ibid., 140.

⁶⁰ Ibid., 143.

⁶¹ Ibid., 151.

⁶² Ibid., 142.

открытие од скорашен датум, фигура која нема ни два века, обична бразда во нашето знаење, и кое ќе исчезне штом ова знаење си пронајде друг облик⁶³.

Археологија на лудилото (азилот за субјективноста)

Археологијата сепак не започнува со идеалитетот на дискурсот, таа започнува таму каде што дискурсот не се движи суверено, токму во сферата на лудилото. За Владимир Градев почетниот и клучен интерес на Фуко е „насочен кон конструирањето на специфични видови на поведение, кон особените животни стилови – лудилото, престапот, сексуалната девијантност – во судир со рационалноста – конституирачкиот фактор на модерноста“⁶⁴. Имено, Фуко ја пишува *Историјата на лудило*, како археологија на дискурсот за лудилото, што се формирал во добата на класицизмот, како историја на другото. Додека, пак, самата историја на поредокот на стварите е историја на истото. Сепак постои некаков неред, нешто што изворно ѝ се измолкнува на мислата, а тоа е лудилото, и лудите како субјекти кои испаѓаат од општото. Археологијата не го анализира самото лудило по себе туку го анализира дискурсот на разумот за лудилото, дискурсот на разумот со којшто тој сака да го потчини другото, да го рационализира, да го сведе на истост. Во 17 век се раѓа мигот кога лудилото се поврзува со *Разумош* и со правилата на моралот. Тоа се поврза со бестијалноста, со животинската слобода, и на тој начин стана опасност за општеството. Со настанувањето на медицинските дискурси лудилото станува човечко, но не престанува да биде извртено и поврзано со анималноста. „И затоа не се лечи, ами се дресира“⁶⁵. Всушност разумот никогаш и не го пушти лудилото самото да говори за себе, туку самиот разум се обиде лудилото да го вмести во сопствениот јазик. Историјата на западната цивилизација е историја на повнатрешнување на другоста и нејзино сведување на истост. Археологијата на лудилото е всушност историја на моноло-

⁶³ *Riječi i stvari*, op. cit., 67.

⁶⁴ Владимир Градев, op. cit., 7.

⁶⁵ Mišel Fuko, *Istorija ludila u doba Klasicizma*, Nolit, Beograd, 1980, 132.

гот на разумот со себе самиот, но во истовреме археологијата на лудилото го открива и самото лудило како граница на разумот, како нешто што испаѓа од разумот, токму лудилото како неистост, како „миг на чистата субјективност“⁶⁶. Лудилото само не се поима себеси како лудо, ами разумот го дефинира лудото како лудо, безумно, неразумно, различно од разумот, и на тој начин го создава, а ги создава и лудите како субјекти. Значи во моментот кога разумот го открива лудилото, го поима, го прави *made by reason*, тој го субјективира, го омеѓува, и веднаш на другата страна избива она другото на лудилото, истото на разумот, нормалниот субјект како поим. Еве зошто субјективноста, како другост, како јазик надвор од јазикот мора да стои и на почетокот.

Фуко како да ги најави двете теми, и трите приказни уште на самиот почеток. Описот на медицинските, клиничките и психијатриските дискурси е опис на структурите на разумот којшто во склад и заедно со моќта ќе го субјективираат субјектот, ќе го нормализираат, ќе го поимат и исклучуваат лудиот како ненормална субјективност. Дискурсот ја покажува својата друга страна, тој не е неутрален, туку одеднаш е и сфера во која власта го конституира субјектот, токму субјектот што се чинеше дека исчезнува. Имено тој исчезнува како трансценденталност, конституирачки акт, но се појавува како производ на власта која се населува во анонимноста на дискурсот. Во ист момент во точката на лудилото ги гледаме и моќта што создава субјекти, и дискурсот со којшто таа се впишува во телата како материјализации на субјектите, но во истовреме тука е и можноста за субјективност која ѝ се спротивставува на власта користејќи ја отвореноста на дискурсите.

Овој однос е сето знаење на модерното доба, односот на истото и другото го формира просторот омеѓен за да се појави фигурата на модерниот човек, а со него и појавата на хуманистичките науки. Самото поместување во сферата на епистемата, ослободувањето на јазикот во разуздана бидност доведе и до појавата на еден Сад. Имено, јазикот е граница, во него чове-

⁶⁶ Ibid., 151.

кот не доаѓа до сопственото средиште, туку до подножјето што го ограничува, предел на смртта, во кој се гаси мислата. Тој нов начин на бивање на литературата требало да биде откриен во делата на Арто и Русел. Лудилото е основа за почеток на уметноста, но и за нејзиниот крај. Доволно е да се потсетиме на Ван Гог или Ниче. Ослободувањето во јазикот го отвори просторот за конституција на човекот, но и за исполување, манифестирање на лудилото. За Фуко јасен показател за ова е добар дел од модерната литература со потполно отворање на јазикот како искуство на лудилото. Појавата на надреализмот, а потем појасно со Кафка, Батај, Бланшо, самото лудило се појави како искуство: „како искуство на смртта (и во самиот елемент на смртта), немислената мисла (и нејзиното недофатливо присуство), повторувањето (изворната невиност блиска до јазикот, но и одалечена), како искуство на конечноста“⁶⁷.

Откривањето на човекот во истовреме го открило и она немисленото, она другото, кај Маркс тоа е отугениот човек, а кај Шопенхауер тоа е волјата. „Од 19 век па наваму, мислата излезе од себеси и од сопственото бивство, таа повеќе не е теорија“⁶⁸. За Фуко мислата во коренот на своето постоење од најраните форми, е „акција (не е само теорија) – акт изложен на опасности“⁶⁹. Токму тоа се Сад, Ниче, Арто и Батај. На истата линија е и Киркегор, за кого „парадоксот е извор на страста на мислителот и мислителот без парадокс е како оној кој љуби без чувства: медиокритет, (...) врвот на секоја страст е таа секогаш да ја сака сопствената пропаст... Највисокиот парадокс на секое мислење е: обидот да се открие нешто што не може да се мисли“⁷⁰.

Лудилото се чини е врзивно ткиво на трите раскажувања на Фуко. Ако ги имаме структурите на модерното знаење, ќе лоцираме каде се раѓа субјектот: таму каде што тој е посредуван низ дискурзивните системи, каде што се конституира во антрополошки субјект за кого власта ќе пројави интерес создавајќи и

⁶⁷ Ibid., 421–422.

⁶⁸ Ibid., 368.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Seren Kjerkegor, *Filozofske mrvice*, Grafos, Beograd, 1990, 40.

обликувајќи една нормирана субјективност нејзе ѝ од полза; и таму кадешто има конституција на лудилото како лоцирање на субјективност што испаѓа од системот. Всушност се работи за ист процес, само изведен во два маневри, имено двете субјективности се можности на истата епистема, тие меѓусебно се зависни, имате нормален субјект само ако имате абнормален и обратно. Џан девојката се виде себеси како во огледало.

СУБЈЕКТОТ И МОЌТА

Власта и Дискурсот

„... политиката го условува и најмалиот изблик на вистината“
М. Фуко, *Историја на сексуалноста*

Археологијата ја изнесе на виделина онтологијата на дискурсот, а дискурсот како епистемолошко поле покажа дека субјектот како суверена трансцендентална инстанција не постои, или барем ако и постои субјективност, таа е само некаква математичка променлива во модалитетите на самата исказност во димензијата на дискурсот. Но дали *Дискурсои* е сета стварност, дали субјектот е само лингвистички конструкт? По археолошките списи, Фуко почнува да се занимава со механизмите на власта и го поместува фокусот кон генеалогичката на моќта. Дали генеалогичкото поместување е навистина поместување, промена на епистемолошкиот праг на локално ниво, или пак раскажувајќи ја втората приказна за сили на моќ, подјармување и владеење со поединци, само ја фундира археологијата во моќта, односно ја јустифицира генеалогичката? На овој начин втората приказна е варијација на истиот мотив што во археологијата беше само во позадина, втората приказна е нова езгија на истата песна, нов таксим во истиот макам⁷¹. Но од друга страна пак, иако е тоа истиот мотив, сепак е тоа нова езгија, нова игра со идентитетот и разликата.

⁷¹ Во македонската традиционална музика обично кавалските езгии („песни без зборови“) се импровизации и варијации врз некоја тема или мотив од некоја народна песна. Таксим е музичка форма од Источната класична

Ако се навратиме на дискурсот ќе се сетиме дека тој беше безмалку неутрална инстанција, анонимна автономна игра на меѓузависности, и археологијата не ги бараше условите на вистинитоста на дискурсите, туку условите на нивната појавност, описот на нивната иманенција. Субјектот не постоеше во таа сфера од проста причина што не беше никаков услов во појавата на дискурсот, субјектот беше не *оној* ами *она* што говори, говоречка ствар којашто како таква директно зависеше од режимите на самиот говор како позитивитет. Но во директното преземање на поставката од Ниче дека *сé* е моќ, дека секое тело и ентитет е одреден квантум на моќ, а суштината на таа моќ е во нејзината манифестација, имено, секое тело се обидува да ја наметне својата моќ врз друго тело и да го подјарми и да завладее со него, произлезе и самата вистина како генеалогски учинок. Вистината не е неутрална категорија, таа е додаток на моќта. Врската на власта, како апсолутна манифестација на моќта, како апсолутно искористување на моќта, со дискурсот, се состои токму во тоа што таа ја презема дискурзивноста како поле во кое може да ја смести вистината оправдувајќи ја својата моќ, и својата потреба да завладее со *сé* што не е таа самата. На овој начин Дискурсот како мирна, автономна, несубјективна и анонимна инстанција, подзаспана во мирот на својата иманенција, станува орудие на власта, а таа го пренесува во сферата на трансценденцијата да ѝ врши работа, да обликува, да сонува место неа.

„Можеби треба да се откажеме од традиционалното сфаќање дека сознание има само таму каде што нема власт, без наредби. Треба да признаеме дека власта создава сознание, тие взаемно се условуваат, дека нема однос на власт без корелативно устројување на полето на сознанието а нема ни сознание кое истовремено не претпоставува и не гради односи на власт. Тие односи „власт–сознание“ не треба да се анализи-

музика и претставува слободна импровизација (на почетокот како вовед или во средината на делото), но сепак во зададена определена лествица наречена макам. Повторно, играм со алузија на поставеноста на мисловните поместувања во рамки на целата философија на Мишел Фуко.

раат поаѓајќи од субјектот на создавањето кој е слободен или не во однос на системот на власта; напротив, субјектот кој создава, предметот на неговото создавање и начинот на создавање треба да се сфатат како последици на взаемната условеност на власта–сознанието и нивната историска трансформација. Дејствувањето на субјектот на познанието не создава сознание кое би било корисно или против власта, туку власта–сознание, односно процесите и борбите што ги проткајуваат и од кои се создадени, ги одредуваат можните форми и области на знаењето⁷². Не стои сознанието на една страна а државата на друга, „туку постојат фундаментални облици на ‘власти–знаења’“⁷³.

Схемата власт–сознание е клучна и за епистемолошкиот подем на хуманистичките науки. Механизмите на власта директно ги условуваат и подготвуваат начините на коишто се конституира методолошкиот и технолошкиот апарат на науките. „Ниедно знаење не се вообличува без некој систем на комуникација, регистрирање, акумулација, поместување, којшто сам по себе е еден облик на власт и кој во своето постоење и своето функционирање е поврзан со останатите облици на власта“⁷⁴. За Фуко целта на неговото интересирање по повод лудилото, болеста, деликвенцијата и сексуалноста било „да покаже како сериското спојување на постапки и на режимите на вистина го формира диспозитивот знаење–моќ кој во реалноста навистина го означува она што не постои и легитимно го подвргнува на поделбата на вистинито и лажно“⁷⁵. Фуко го дава примерот со важноста на испитувањето во технологијата на инквизицијата, а истото тоа испитување се пренесува во модерното полициско општество, кадешто преку испитувањето се води истрага за вистината, се запишуваат податоците во педантни досиеја, системи на чување на податоците. Всушност, монашката пракса на самоиспитување е пренесена во лаичкиот свет и заедно со техниката на испитувањето на другиот и другоста ќе влезат во

⁷² Мишел Фуко, *Нагзор и казна*, Слово, Скопје, 2004, 31–32.

⁷³ Mišel Fuko, *Predavanja*, Bratstvo Jedinstvo, Novi Sad, 1990, 17.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Мишел Фуко, *Раѓање Биолошките*, Светови, Нови Сад, 2005, 37.

медицинскиот и психијатрискиот дискурс правејќи ги науките за човекот можни.

Според Фуко нашата научна цивилизација користи епистемолошки код програмиран од инквизицијата. Односот помеѓу власта и дискурсите е реципрочен процес, добивате „епистемолошки подем врз основа на изострување на односите на власт“, и во истовреме „ширење на дејството на власт што се должи на создавање и акумулирање на нивните (научните – Р.С) сознанија“⁷⁶. Самиот диспозитив на моќта може да биде произведувачот на одреден број на искази, па и на самиот дискурс. Самата моќ се јавува како „производна инстанција на дискурзивната пракса“⁷⁷. Диспозитивот на моќта и играта на вистината, т.е. дискурсот се во апсолутно единство.

Но што се случува на другата страна? Имено постоењето на она што владее е невозможно без постоењето на она што е владеано – субјектот. Значи, темата за моќта веднаш го имплицира и воведува на сцена токму субјектот. Во мноштвото архиви на знаењето субјектот исчезнуваше, но се чини тоа беше дијагноза за смртта на оној суверен философско–рефлексивен субјект на Декарт и Кант како последна и клучна легитимација на модерноста, и како таков беше алиби за антропологизирање на метафизиката **испас** за една прочистена метафизика на субјективната априорност. За Фуко, токму трансценденталниот субјект на априорноста во себе го носи и политичко–етичкиот правен субјект што формира општествен договор воспоставувајќи правен поредок, и во којшто се неутрализира односот на владетели и владеани, што значи дека неговата бидност се генерира во идеалитетот на епистемологијата. Всушност, онтологијата исходи од познанието на неговата сопствена функционалност и материјалниот објективитет на трансценденталниот учинок. И тука е проблемот. Епистемолошкиот субјект како идеален *констишуирачки* модел, воведен од философите, ја фалсификуваше стварноста на политичкиот субјект како стварен *констишуиран* ентитет.

⁷⁶ *Нагзор и казна*, op. cit., 232.

⁷⁷ Мишел Фуко, *Психијатриска моќ*, Светови, Нови Сад, 2005, 26.

Во ничеанската перспектива, философите се во служба на државата, во служба на еден облик на моќ. Ниче ја буди заспаната мисла, тој става *сé sub specie historiae*, и човекот повеќе не е носител на конституирачкиот принцип, ами е дете на историјата, којашто е историја на моќта. Тој е историски посредувано бивствувачко, тој нема битие, тој е продукција и продукт во исто време.

Во втората приказна на Фуко се случува интересно движење. Идеалитетот на дискурсот, што во археологијата се конституираше во време, сега се материјализира во сферата на генеалогичката, односно тој е внесен во односите на моќ, во односите на обликување на механизмите на власта и она што се конституира како владеано. Она што во археологијата исчезнуваше, сега во генеалогичката се појавува како ентитет, субјектот постои во самите односи на моќ, тој таму се раѓа и живее. Играта на археологијата беше да го тргне трансценденталниот субјект од сцената, тој се беше премногу размавтал со априорноста, и беше невозможно да се согледа дека субјектот не е оној што конституира ами она што се конституира, и тоа не во сферата на дискурзивноста, туку токму во сферата на генеалогичката констелација на моќта. На вагата, на страната на *Дискурсои* беше додадена *Моќи* за да се натезне на едната страна. На тој начин на другата страна исплива реалноста на *Субјектои*, самиот субјект во својата маленкавост и понижаност, со битие што е во директна релација со Власта. Власта ја создава неговото бидност, го преде неговото бивствувачко од себе, од своите нишки и механизми, го има пред себе за да може да живее во сопствената манифестација, во својата другост која во исто време од неа се спознава како нејзин производ, како нејзина истост.

Надзор и субјектификација (генеалогичка на модерниот субјект)

Кај Фуко воопшто не станува збор за проблематизација на некакво постмодерно општество. Неговите анализи се анализи на облиците на знаење и власт коишто се развиваат во 17, 18, и 19 век, и продолжуваат да функционираат во 20 век. За него

во поместувањето што се случува во западната епистема на преминот од класицизам во модернизам, се родени сите форми на модерните практики на власт, дискурс и субјектификација. Кон крајот на 19 и почетокот на 20 век, власта се множи и доаѓа до степен да развие нови механизми кои ја амортизираат можноста за револуционерна свест, судири и преврати. 20-от век е интензивно и прекумерно век на модерноста, и нема ни трага од постмодерност, а чувството на некаква радикална промена е предизвикано од нешто што би можело да се нарече хипермодерност. Главната теза на Фуко е дека субјектите се производ на власта. Власта *субјективира*, и парадоксално субјектот станува субјект тогаш кога е објект врз кого се врши власт, тој станува *субјект* на знаењето во оној миг кога станува *објект* на знаењето и науките. Потсетуваме на ставот дека човекот е категорија од *скорашен датум*.

За Фуко историјата на механизмите на новата власт е генеалогичка на модерниот субјект. Кога се конституира тој субјект, во тој миг се раѓаат и хуманистичките науки, имено, самиот човек е „настан *кој* што му припаѓа на самото знаење“⁷⁸. Тие науки не се анализа на човековата природа, туку „анализа којашто се протега помеѓу она што човекот е во својот позитивитет (суштество што работи, живее и говори) и она што на тоа исто суштество му овозможува да познае (или да бара да познае) што е животот, во што се состои суштината на трудот и неговите закони и на кој начин тоа може да говори“⁷⁹. Власта токму тука се населува, и раѓа економија, биополитика и дискурси на дисциплината со режими на вистината.

Власта го продуцира човекот паралелно делејќи го и покривајќи го неговиот простор со три регии, психолошка, социолошка и филолошка. Трите науки создаваат системи на знаци во кои е втурнат субјектот. Во психологијата се говори за функции и норми, во социологијата за конфликти и правила, а во анализата на јазикот за значења и системи, и со ова се покрива целиот домен на знаењето за човекот. Тој се конституира

⁷⁸ *Riječi i stvari*, op. cit., 392.

⁷⁹ *Ibidem*.

во рамките на овие мрежи. Во димензијата на механизмите на власта првите категории од паровите се повлекуваат; функција, конфликт и значење, а со поголема важност избиваат другите: норми, правила и системи. Модерниот субјект е фатен во мрежата на овие категории. Односно, тој е објект на: а) психопатологија којашто врз основа на нормата, создава ненормални; б) на социологијата којашто создава криминалци, деликвенти, такви кои правилата ги прекршуваат; и на в) дискурзивноста којашто го присвојува правото да одреди кој говор ќе биде правилен и вистинит. Тоа е научната артикулација на власта на модерниот свет. Со тоа што сè може да биде мислено во редокот на системот, правилото и нормата, полето на хуманистичките науки станало единствено. Кохерентност која оди во прилог на моќта.

Како се продуцира модерниот субјект? Фуко развива прониклива анализа на модерната власт и нејзините трансформации во делото *Нагзор и казна*. Тој го испитува модерното општество како општество на затворот како единствена казна во светлината на неговата генеалогичка и врската со сфаќањата на претходните системи на власт. Дали казната има утилитарно исходиште? Фуко се наоѓа директно во ничеанската матрица каде што „физичките тортури придружени со јуредичка казна биле асоцирани не толку со субјект на вина колку само со задоволството што еден лихвар го добива во наштетувањето на должникот со неверојатно големата камата“⁸⁰. Ова задоволство на оној што казнува е поврзано со самата природа на моќта (нејзината автореферентност и суштинското постоење во појавноста, таа е само појава, манифестација, и е моќ само ако живее во појавата), и не зависи од некаков јуредичко-утилитарен каузалитет. Според Ниче, казната како категорија не подлежи на некоја стриктна дефиниција, затоа што е „невозможно со сигурност да се каже зошто всушност се казнува: сите поими, во кои семиотички се собира цел еден процес, се измолкнуваат на секаква дефиниција; дефинирливо е само она

⁸⁰ *New Dictionary of History of Ideas*, op. cit., 1970.

коешто нема историја⁸¹. Фуко го следи Ниче, и за него власта и моќта не можат да се дефинираат оти имаат историја, па така генеалогичката ги анализира чисто феноменолошки, како некаква си пред-даденост којашто се појавува.

Но, како се појавува моќта, низ која манифестација, во кој облик на казна? За разлика од феудалните општества кадешто суверенот казнувал со мачење, и при тоа го измачувал и уништувал телото на осудениот впишувајќи ја во телото својата власт (затоа што се сметало дека криминалот е директно сторен против самиот крал), работите во 17 и 18 век се промениле. Во 19 век исчезнува казненото мачење и останува само казната како апстрактна вредност којашто го изискува својот најопшт облик. Почнува казната да се перципира како загуба на некое добро или некое право. Одеднаш таа го истава телото на страна како објект и почнува да продира во душата. Телото останува во оптек само ако води кон душата. „Им се суди и на страстите, инстинктите, аномалиите, неприлагоденостите, агресивноста, перверзијата. Со судењето се оквалификува и индивидуата⁸². Низ еден долг временски процес судиите, постепено почнале да му судат на нешто друго, а не на злосторството, а тоа е „душата“ на криминалецот, со цел да се влезе во каузалитетот на злосторството, и да се поправи индивидуата. Ако ги толкуваме нештата во опозиција, претходно реално не се гори грешникот туку се гори гревот, поточно гревот во телото, се ослободува душата, а грешникот е спасен, оти тој не е зол по природа или по каузалитет, ами е опседнат од демони. Реално доброто и злото не се некакви онтички категории кои формираат некаков морал што суди кој е добар или лош. Судот порано имал трансцедентно извориште. Затоа религијата нема морален учинок, оти доброто не е иманентно, не е во сферата на иманентноста. Затоа и грешникот не се поправа низ каузалитет туку се спасува, со покајание, и чистење низ огнот, тој во иманентноста останува ист, а е трансцедентно

⁸¹ Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla/Genealogija morala*, Dereta, Beograd, 2003, 217.

⁸² *Нагзор и казна*, op. cit., 20–21.

променет. Во потенција, секогаш есхатолошки.

Наспроти ова во модерната постапка казнувањето и поправањето како упад во каузалитетот на индивидуата се можни во оној миг кога доброто и злото ќе станат овоземски категории, иманентни, и кога човекот ќе може со нив да суди за доброто на ова општество во хоризонтот на времето. За време на инквизицијата доволно било ако грешникот ја признае вината. Ако, пак, го земеме психијатриско вештачење, во него сè се испитува, сè се докажува, не е доволно само индивидуата да признае. Злосторството почнува да носи печат на лудило и аномалија, се врши пресудата и за нормалноста и ненормалноста на субјектот, се истражуваат историските корени на таквата состојба. Фуко сака да ја прикаже „историјата на односите меѓу душата на современиот човек и новата судска власт како и генеалогичката на денешниот научно правен комплекс на кој се потпира и се повикува казнената власт кога сака да се оправда, да ги смени своите правила, да го прошири своето дејствување и да го прикрие она што во неа е претерано и необично“⁸³. Фуко исистира на тоа дека нема техники на репресија, туку на продукција, односно дека власта мора да се согледа во нејзиниот позитивитет. Хуманизацијата на казнувањето и спознанието на човекот мораат да се побараат во технологијата на власта.

Сета метаморфоза на казнените техники треба да се согледа како последица на „политичката технологија на телото во која може да се види целата историја на односите на власта и предметот на нивното дејствување, така што со анализата на ублажувањето на казните, како техника на власта може да се сфати не само како предмети на казнувањето станале, освен самото злосторство, и човекот и душата и нормалната и ненормалната индивидуа, туку и како специфичниот начин на потчинување на индивидуите може од човекот да направи предмет на научното сознание“⁸⁴.

Сè е дадено во овој пасаж, двете теми како константи, *моќта* претставена низ технологијата на власта и предметот врз кој таа се применува, *субјектот*; потем, тука е и врзаноста

⁸³ Ibid. 26.

⁸⁴ Ibid., 27–28.

на двете за дискурсите на хуманизација. Власта се маскира низ казнените механизми и хуманизми кои се засновани врз хуманистичките науки коишто го создадоа човекот на иманентноста, отворајќи ја насоката кон нормирање, со покривање во научната пракса. „Казнените системи заменуваат една „политичка економија“ на телото, иако не се повикуваат на строги казни сепак станува збор за телото и неговите сили, за неговата корисност и послушност, за распоредување на силите и нивната потчинетост“⁸⁵. Телото е непосредно вклучено во политичкото поле; односите на власта непосредно влијаат врз него; тие го опкружуваат, жигосуваат, дресираат, мачат, го принудуваат на некои нешта, од него бараат одредени знаци. Поврзано со неговото економско искористување, телото станува корисна производствена сила само кога е потчинето и продуктивно. Мачењето се врши со суптилна принуда која почива врз сознание за телото. Тоа сознание и тоа завладување со телото е она што може да се нарече „политичка технологија на телото“. „Власта што се спроведува над телото не е форма на сопственост туку е стратегија“⁸⁶. Имено, тоа е и новата форма на власт, таа „не се поседува туку се извршува, таа не е стекната, привилегија на владејачка класа, ами е последица на нејзините стратешки позиции во целина“⁸⁷.

Фуко говори за мрежа од диспозитиви на власт–сознание, за микровласти и за една микрофизика на власта. Луѓето не се субјекти туку се предмети на познанието во полето на власта, во политичкото тело. „Историјата на микрофизикаата на казнената власт би била генеалогичка на модерната ‘душа’“⁸⁸. Власта ја продуцира душата владеејќи и казнувајќи го телото. Телото е врска со душата. Оваа власт е претставена преку една дисциплинска моќ која влијае небаре врз душата а дресирајќи го телото. Таа е „одредена, завршна, капиларна форма на моќ, последен релеј, одреден модалитет преку кој политичката моќ,

⁸⁵ Ibid., 29.

⁸⁶ Ibid., 30.

⁸⁷ Ibid., 31.

⁸⁸ Ibid., 33.

генерално моќи, успеваат на последното ниво, да допрат до телата, да ги освојат, водејќи сметка за гестовите, однесувањата, навиките, зборовите, начинот на кој сиве овие моќи, сосредоточувајќи се надолу се додека не допрат до самите поединечни тела⁸⁹, за да ги обземат, менуваат, и да управуваат со меките влакна на мозокот. „Таа е одреден модалитет, својствен на нашето општество, на она што би можеле да го наречеме синаптички контакт тело–моќ“⁹⁰.

Власта е како лакмус за субјектот, потопаи го неговото тело внатре и ќе се појави нешто како душа. Таа душа не е остаток од заталкана и повторно активирана идеологија, туку е „актуелен корелат на технологијата на власта над телата“⁹¹. Душата не е фикција, таа постои, има реалитет, и постојано се создава околу телото, на него, во него, со помош на власта којашто се спроведува над тие што се казнуваат и главно над оние што се надзираат, дресираат, превоспитуваат, над умоболните, децата, учениците, над колонизираните народи. „Психолошкиот субјект се раѓа на точката на средбата на власта и телото: тоа е факт на извесна ‘политичка физика’“⁹². Душата ја принудуваат да се јави, ја мамат, ја чекаат да ја уловат. Таа не е супстанција, туку елемент во кој се спојуваат ефектите на одреден вид на власт и на кој се повикува одреден вид сознание, „таа е механизмот преку кој односите на власт допуштаат можно сознание, а сознанието ги забрзува и ги засилува ефектите на власта“⁹³. Доказот на Фуко за ова е во поврзувањето на појавата на казнената власт и затворот со конституирањето на психологијата, клиничката медицина и психијатријата. Само ако ја создадете душата (субјективноста) имате алиби за технологија врз телото. Изживувајќи се со телото и душата се создани поими како: психа, субјективност, личност, свест, и токму врз таа душа се втемелени моралните барања на хуманизмот.

⁸⁹ *Психија и шриска моќ*, op. cit., 62.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Нагзор и казна*, op. cit., 33.

⁹² *Predavanja*, op. cit., 42.

⁹³ *Нагзор и казна*, op. cit., 33.

Оваа душа нема никаква врска со сфаќањето на Старите Грци или пак на Црковните отци.

Човекот кој го уби Бог, ќе се ослободи за повторно да биде заробен, тој самиот е производ на потчинетоста. Во него се наоѓа „душата која го воведува во живот и која самата е дел од власта над телото. Таа е последица и инструмент на политичката анатомија; душата е затвор на телото.“⁹⁴ Душата не е ништо друго ами товар, таа е чувство на вина. „Казната треба во виновникот да биди чувство на вина; во неа се бара вистинскиот *instrumentum* на онаа душевна реакција која се нарекува ‘нечиста совест’, ‘грижа на совеста’“⁹⁵. Во класичната епоха на телото на осуденикот требало да се испише правдата преку мачењето, всушност се повторувало злосторството што тој го извршил, се обзнанувала вистината на него. Требало сиот народ да ја гледа вистината како во античкиот театар. Со мачењето суверенот ја покажувал својата власт, одмазда, надмоќ. Станува збор за власт што не се крие туку во сиот сјај се покажува. 18-от век побарал промена, треба да се казнува а не да се одмаздува. Реформите биле за воспоставување на нова економија на казнената власт и требало да се обезбеди подобра распределба, власта секаде да се спроведува, сè до најситната клетка на општественото тело. Злосторството станало зло против целото општеството, а не само против суверенот. Криминалецот станал внатрешен непријател и предавник. Со алузија на Буњуел, може да се каже оти тука го имаме „дискретниот шарм“ на власта којашто развива една семио-техника. Според Фуко, целта била да се удри на мислата а не на телото, на човечкиот дух, на идејните претстави и знаци коишто се пуштени во оптек, кои стануваат присутни во свеста. „Вештината на казнувањето треба да почива врз технологијата на создавање претстави“⁹⁶. Да му се наметне последицата на оној што сака да прави криминал. Да се намали интересот што ја раѓа идејата. Всушност, ничеански речено, силата да се сврти сама кон себеси.

⁹⁴ Ibid., 34.

⁹⁵ Fridrih Niče, op. cit., 218.

⁹⁶ Нагзор и казна, op. cit., 107.

Во стариот систем телото му припаѓало на кралот, и тој втиснувал жиг на сопствена сувереност, а денес телото е општествено добро, тоа емитира знаци, сугерира идеи, станува една подвижна семиологија. Се воведува знакот злосторство–казна. Во казнувањето повеќе не се гледа присуството на суверенот, туку на самите закони. Криминалецот е наставен елемент а затворот полека го покрива целиот простор меѓу смртната и другите казни. Затворот станува место за индивидуални преобразувања на заблудените поданици. Поправилиште, строга контрола на времето и надзор, општа посматрачница. Телото треба да се дисциплинира преку вежбање, да се изгради послушен субјект, индивидуа, што се потчинува на навиките, на прописи, на наредби и авторитет. Требало да се постигне постојана послушност на телесните сили, однос послушност–корисност, и токму тоа се „дисциплините“ како општи формули на доминација. Телото да се направи попослушно кога е корисно и обратно.

Фуко ја дефинира оваа политичка анатомија, којашто е и механика на моќта како дисциплина што ги зголемува телесните сили (корисноста) и истите ги намалува (послушност). „Дисциплината е поединечна техничка постапка со која силата на телото, со најмал трошок, се ограничува и слабее како ‘политичка’ сила, а максимално расте како корисна сила“⁹⁷. Оваа власт ја разделува силата на телото. Оваа анатомија е насекаде, раштркана е, се појавува во колеџите, училиштата, војските, болниците. Оваа микрофизика на власта се состои во мали итроштини со голема моќ на распространување, во процеси со сомнителна правност потчинети на економските устројства. Се создава дисциплинската власт како власт која ги дресира подвижните, некорисни мноштва од тела и сили во збир од индивидуални елементи. *Дисциплинаџа ѝроизведува индивидуу*: таа е специфична техника на одредена власт на којашто индивидуите ѝ се објекти и инструменти. За успехот на дисциплинската власт потребно е користење на едноставни инструменти: „хиерархиски надзор, нормирачката санкција

⁹⁷ Ibid., 229.

и нивно комбинирање во испитувањето⁹⁸. Модерната власт е надзор. Таа е воајер. Дисциплинската власт се организира како повеќекратна, автоматска и анонимна власт. Во хиерархизираниот надзор власта не се поседува како предмет, не се пренесува како сопственост, ами функционира како машинерија. Просто во неа сме внесени како во програма. Ова мазно функционирање на власта е овозможено со тоа што таа „не е супстанција, туку е однос на сили“⁹⁹.

Во духот на Ниче, затоа и анализата станува генеалогичка. Токму тоа е и целта на генеалогичката, да ја истражи материјалноста на дискурсите, материјализацијата на дискурсот од страна на власта што води до последиците кои пак ја отсликуваат власта, а тоа се владеаните тела како епитомизација на власта. Власта е власт само кога е власт врз некого, во тој момент ја согледуваме по суштина. Нејзината суштина и нејзината манифестација се едно исто. Власта кружи, функционира во синџир. Таа се врши во мрежа, и во неа поединците кружат, и се во состојба да поднесуваат и да вршат власт. Тие се секогаш нејзини преносници. Она што во суштина прави некое тело, некое однесување, говорите и желбите да бидат идентификувани како неразделливи и индивидуални, во основа е една од првите последици на власта. Тоа значи дека поединецот не стои наспроти власта, туку е една од нејзините први последици. „Поединецот е последица и во исто време, во мера што е нејзина последица тој е нејзин преносник: власта се пренесува преку поединецот што го востановила“¹⁰⁰. Дисциплините го пополнуваат со казни оној простор што законите го оставаат празен, и тоа е еден микроказнен систем. Тоа е новата форма на власт, власта на нормата.

Самото испитување е надзор што нормира. Испитувањето го менува односот на видливост меѓу субјектот и објектот при вршење власт. Оваа власт станува невидлива, а тие што се потчинети стануваат видливи. Со тоа што не посматраат, ние сме

⁹⁸ Ibid., 175.

⁹⁹ Владимир Градев, *op. cit.*, 77.

¹⁰⁰ Мишел Фуко, *Треба браниџи грушџво*, Светови, Нови Сад, 1998, 44.

во потчинета состојба. Нема потреба од камшик, доволна е само грст светлина врз нас! Со испитувањето се формира власт на знаење, јас сум во подредена состојба, тие знаат многу работи за мене. Власта е сега бог кој се крие во примракот, таа станува бог. Дисциплината не е триумф како кај старата власт, туку е смотра, парада, инспекција. Се формираат субјекти како објекти на посматрање, а воајеризмот на власта е дел од една објективизација што оди во бескрај. Испитувањето ја воведува индивидуалноста во документациското поле, архиви, досиеја, систем на постојано бележење, шифри, описи, формализација на индивидуалните својства. Така и настануваат клиничките науки, со навлегувањето на индивидуите во областа на познанието, а досието е клучно за функционирање на научниот дискурс.

Индивидуализацијата оди удоолу, преку надзор, преку обратна светлина и посматрање. Имаме класична обратна перспектива, не е суверенот во центарот на вниманието туку оние кои се владеани. Во дисциплинските системи на врвот од хиерархијата индивидуалната функција исчезнува и дисциплинскиот систем е создаден да функционира сосем сам, а оној што за него е задолжен не е толку поединецот колку функцијата што тој ја извршува. И навистина, кралот порано немал маска, поданиците можеле да „бегаат“ низ просторот на дисконтинуитетите во полето на моќта. Сега апсолутно поданиците се транспарентно обестајнети, а оној што владее се претвора во функција, променлива, x и y , маска, ентитет без лице, сениште, не поседува лице да го плукнеш, нема глава што можеш да ја гилотинираш. Таму каде што газеле владетелите се фрлале цвеќиња, се осветлувала нивната сенка, и божјиот прст покажувал кон нив, а историјата се дразнела со нив. Сега фокусот е пресвртен, ние кои гледаме претстави во анонимноста на публиката, сега стануваме актери на дејството, како во новите театарски експерименти, не фатија неспремни. Сте отишле да гледате престава и после мракот и светлото на сцената одеднаш светлото во вас, актери меѓу вас, како во исклучителните претстави на Бранко Брезовац. Историјата станува не историја на владетели туку на владеани, историја на начини на произ-

ведување владеани. Божјиот прст сега на нас покажува со тоа што едно останува константно, тоа дека и во двата случаи, ние сме тие што се владеани, ние сме предметот на моќта, пасивните субјекти, во нас пенетрираат, небаре сме момчето во телесното задоволство како што го подразбирале Старите Грци.

Субјектот не талка повеќе низ некакви си космички сфери на бесмртноста, философски методи на сомневање, егологии, туку тој станува тело, тело што моќта му го понудува и обезбедува. Основното својство на оваа моќ е да произведува подјармени тела. Таа ги распоредува потчинетите тела, таа е индивидуализирчка по тоа што единката не е ништо друго освен подредено тело. „Таа индивидуализира затоа што функцијата–субјект ја подесува на соматската единечност низ системот на надзирање–запишување или низ системот на панграфичкот паноптизам кој, позади соматската единечност, како свој продолжеток или почеток, проектира јадро на виртуелноста, психа, и воспоставува норма како начело на класификација и нормализација како општо правило за сите вака конституирани поединци“¹⁰¹.

Субјектот се раѓа во оној миг кога и нормата, општоста, и токму општоста произведува единечности. Затоа и е можно со оваа власт, такво дефинирање и посматрање на единки што воопшто не биле во фокусот на минатите власти. Се посматраат децата повеќе од возрасните, потем умоболните и деликвентите. „Моментот кога од историско–ритуалните се преминало кон научно–дисциплинските механизми, од семејното стебло кон категоријата нормално, од статусното кон нормативното, од единката која и посмртно се велича кон единка подложна на мерење и на пресметување, во тој миг науките за човекот се овозможени, во тој миг е и добата на новата технологија на власта и новата политичка анатомија на телесното“¹⁰² Фуко воопшто не се сомнева во тоа дека индивидуата е фиктивниот атом на идеолошката претстава за општеството, во смисла на правен субјект, но таа е и реалност произведена со специфична технологија на власта наречена дисциплина. „Власта не е репресив-

¹⁰¹ *Психија и ѓриска моќ*, op. cit., 82–83.

¹⁰² *Надзор и казна*, op. cit., 199.

на, таа е продуктивна, таа ја произведува реалноста, ги произведува посебните подрачја на објектите и ритуалите со кои се доаѓа до вистината. Индивидуата и можните сознанија за неа се последица на тоа произведување¹⁰³.

За разлика од археологијата и идеалитетот на дискурсот, тука имаме онтологија на власта која произведува епистемологија и антропологија, ги произведува знаењата и субјектот. Идеален конкретум на ваквата власт претставува Паноптиконот на Џереми Бентам. Модел на зграда што би можела да биде и затвор, и болница, и училиште, и фабрика. За Фуко Паноптиконот е архитектура на надзорот. Субјектите се така поставени што се постојано под надзор, индивидуата ја гледаат, но таа не може да види, „таа е објект на информацијата, никогаш субјект на комуникација“¹⁰⁴. Целта е затворениот да ја всади свеста дека постојано е видлив, и со тоа да обезбеди автоматско функционирање на власта.

Фуко е философски Орвел, за него во модерното општество се создава транспарентен граѓанин, или она што Хегел го посакуваше – општ човек. Власта за којашто тој говори е обезличена власт, таа е смислено распоредена на многу тела, површини, простори, погледи. Таа врши дијалектички маневар на моќта, таа е моќ која се крие позади норма, се дезиндивидуализира, се де-естетизира, губи облик, станува неетична и неестетична. Индивидуите не се господарени од луѓе, туку тие се фатени во однос создаден од внатрешните механизми на една апаратура. Ова е во потполност истиот образ на формата на субјектот како модус на исказноста во дискурсот. Моќта не му припаѓа на некој поединец, или на групата, таа постои само затоа што постојат ширење, меѓустаници, мрежи, меѓусебни поддршки. „Тактичкото функционирање на моќта, или всушност (...) тактичкиот распоред допушта власта да се врши“¹⁰⁵.

Во однос на ова можеме да го поставиме прашањето за односот меѓу микромоќите и макромоќите. Ако ја земеме ситуаци-

¹⁰³ Ibid., 200.

¹⁰⁴ Ibid., 207.

¹⁰⁵ Психијатриска моќ, op. cit., 18.

јата на светските држави и сили, институциите што ги дисциплинираат помалите народи, се чини како сепак да има центри на моќ, како да е дисперзираноста само на микрониво. Спивак смета дека токму „клиниката, болницата за душевно болни, затворот, универзитетот, изгледаат како екрански–алегории коишто го попречуваат читањето на пошироките наративи на империјализмот“¹⁰⁶. Фуко сигурно би одговорил дека првенствено не е воден да ги испитува центрите на моќ, без разлика на тоа дали се мали или империјални, имено, тој има обратна перспектива, небаре е византиски иконописец, ја анализира власта во нејзиниот механизам, дури и би рекол во ефектот од тој механизам, практично таму каде што таа моќ завршува и произведува субјект, без разлика дали е тоа поединец или пак цел народ. Така да се каже, „да се сфати власта на нејзините краеве, во нејзините последни изданоци, таму каде што таа станува капиларна; да се посматра власта во нејзините што порегионални, најлокални облици и институции, посебно таму каде што таа власт, пречекорувајќи ги нормите на право кои ја организираат и ограничуваат, поради тоа се продолжува преку нормите, влегува во институциите, се појавува во техниките и си дава орудија за материјална интервенција, евентуално дури и насилна“¹⁰⁷. Фуко ја проучува нејзината надворешна страна, „таму каде што е таа во непосреден и директен контакт со она што (...) можеме да го наречеме нејзин предмет, нејзина мета, нејзино поле на примена (...) таму каде што таа се поставува, каде што ги произведува своите стварни последици“¹⁰⁸. Да се сфати власта во самиот миг на потчинување на телата, управувањето со движењата, владеење со однесувањето. „Да се дофати материјалната инстанција на потчинување како создавање на поданикот“¹⁰⁹.

Наместо трагање за еден центар на моќта, моќите се согледуваат во нивната разновидност и множина. Треба да се

¹⁰⁶ Гајатри Чакраворти Спивак, *Посѝколониијална криѝтика*, Темплум, Скопје, 2003, 78.

¹⁰⁷ *Треба браниѝти грушѝво*, op. cit., 41–42.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 42.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 43.

проучат како односи на сили кои се вкрстуваат и упатуваат една на друга, конвергираат или настојуваат да се уништат. Фуко ги анализира оние механизми коишто го пополнуваат оној меѓупростор што го оставаат големите власти. Тој простор е пополнет со дисциплина и норма. Токму таа дисциплина не може да се идентификува ниту со една институција, ниту со еден апарат; таа е одреден тип на власт, начин на којшто се врши власта и содржи збир од инструменти, техники, постапки, полиња на примена и цели. Потчинетоста се раѓа без употреба на сила. „Тој што е изложен на целосна видливост и го знае тоа, ги презема на себе стегите на власта; тој спонтано ги применува на себе, во себе го восприема односот на власта во кој истовремено игра две улоги: станува начело на сопствената потчинетост“¹¹⁰.

Може да се каже дека власта не е при себе, таа се отуѓува, таа преминува на другата страна од полето на примена, а тоа е индивидуата, и единствениот субјект на власта станува субјектот врз кој се врши таа власт. Субјектот сал целиот е власт. Тој е катализаторот, комората што ги покажува трагите на атомот на власта, тој е тело на власта, болен без кого болеста не би можела да функционира, да живее. Индивидуата во општествениот поредок внимателно се фабрикува според тактичкото организирање на силите и телата. Ние не сме ниту на клупите од гледалиштето, ниту на сцената, туку во паноптичката машина и под дејство на власта што самите ја пренесуваме затоа што сме еден од запците на нејзината машинерија. Ние сме хардверот на програмата. Власта се спроведува неупадливо, и предизвикува помал отпор, таа ги искористува сите елементи од системот со максимална послушност. Само во дисциплинската средина можело да дојде до формирање на клиничката медицина, психијатријата, детската психологија, психопедагогија и до рационализација на трудот. Дисциплинската анализа ги раѓа хуманистичките науки.

Схемата власт–сознание значи буквално кафкијански бескраен распит. Секаде, на пример, во војската, школите, во

¹¹⁰ *Надзор и казна*, op. cit., 209.

полицискиот и правосуден систем итн., „телата, однесувањата, дискурсите на луѓето постепено се опколуваат со ткивото на запишување, со некој вид на графичка плазма која ги впишува, ги кодира, ги пренесува по должината на хиерархиската скала за најпосле да ги централизира“¹¹¹. Видливоста на телото и постојаноста на запишувањето се причина за схематска и централизирана индивидуација. Затворот станува општество во мало. Затворениот мора да се спознае, тој станува деликвент, за кој не е битен престапот туку од суштинска важност е тоа како живеел. Се воведува психолошка каузалност. Казнениот и психијатрискиот дискурс, заедно ја раѓаат „опасната“ индивидуа. Техниката не е насочена кон делото туку кон склоноста. Казната не сузбива, таа ги диференцира незаконитостите за да обезбеди економизирање. Секој мора да има дом, свој препознаен фиксен идентитет, еднаш засекогаш утврдена индивидуалност, човекот постои само ако е вклопен во строго дефинираните односи на доминацијата. Ортопедија на личноста. Инжинеринг на субјективитетот. Запознавање на душата и потчинување. Затворскиот архипелаг го пренесува механизмот во целото општество. Се создава ланец од континуитет на самите институции кои упатуваат една на друга. Власта барала нови сознанија, нови форми на објективизација. Сета ова преобразба е во склад со развојот на капитализмот и „потребата од неутрализирање на природниот нагон за бунт и паралелно конституирање на работникот во работна сила“¹¹².

Во основата проблемот лежи во телото оти затворањето е чин врз телото. Значи централен е проблемот на материјалноста и телото, односно новите барања кои се наметнати врз поединците како производни сили. Телото не се обележува како во старите системи туку се превоспитува, неговите сили треба да се измерат и исползуваат. На тој начин медицината како наука за нормалноста на телото станува клучна во казнената пракса. „Самата терапевтска операција, трансформацијата на болниот, може да се случи само внатре правилната рас-

¹¹¹ *Психијатриска моќ*, op. cit., 73.

¹¹² *Predavanja*, op. cit., 40.

пределба на моќ¹¹³. Психијатријата е клучна за врската моќ–знаење–вистина затоа што во психијатрискиот дискурс нема вистина којашто исходи од односот и судирот на болниот и лекарот, туку психијатриската моќ го поставува прашањето на вистината внатре себеси. Таа си ја припишува себеси еднаш за секогаш, конституирајќи се како медицинска и клиничка наука. Проблемот на вистината не е вклучен во лечењето, туку е решен внатре психијатриската пракса. Јас сум веќе наука и затоа не го поставувам прашањето на вистината, јас сум поседник ако не на вистината, тогаш на сите критериуми на вистината. Тука Фуко се приближува до ставовите на Пол Фаерабенд околу непостоењето на привилегиран метод во науките. За Фаерабенд исто така „модерната наука не ги убедила туку ги *надвладее* своите соперници. Науката освојува со сила а не со аргументи“¹¹⁴. Психијатриската болница не постои за да го лечи лудилото, туку да му даде реалност на лудилото, да формира вистина за лудилото потчинувајќи го. Таа го произведува, таа го реализира во полнота. За Фуко нема друга реалност освен власта и телото, т.е. моќта и субјектот. За него е потполно ирелевантно прашањето за душата или пак за нејзината димензија пред создавањето на општеството на затворање, за тоа каква улога имала во време на други времиња и општества. Кај Старите Грци таа имала голема улога, но и тогаш таа била врзана за одредени концепции и дискурси. Ние не ја познаваме прво душата, па потем тоа спознание да го артикулираме во знаење кое е слика на душата, туку поскоро, формирањето на дискурсите и праксите и игрите на зависност и преобразби, континуитетите и дисконтинуитетите меѓу нив, ја формираат душата како знаење, душата постои во само во форма на знаење за неа.

Создавањето на психата низ призма на нормата ја повлекува како нужна поделбата на нормално и ненормално. На овој начин поединецот не е пред-субјект, ами тој се појавува внатре политичкиот систем. Подјармувајќи го, запишувајќи го, казну-

¹¹³ *Психијатриска моќ*, op. cit., 13.

¹¹⁴ Пол Фаерабенд, *Прошв мейогош*, Темплум, Скопје, 2000, 372.

вајќи го, му го врамуваат телото, подјармувајќи го му ја извлекуваат психата, и во таа мера поединецот се конституира. Тој е последица на нешто што постоело пред него, на политичката механика, на сите постапки коишто политичката моќ ги зачувува за телото. Затоа што телото било „субјективирано“, затоа што телото е психологизирано, нормализирано, токму поради тоа се појавило нешто како субјект, поединец. Нешто за што може да се разговара, да се држат дискурси, и да се прават обиди за засновување на науки.

„Поединецот нема трансцендентална бидност, тој е во почетокот (значи почеток во историска димензија) делување на овие механизми, и е нормален субјект, психолошки нормален, па отаму десубјективизацијата, денормализацијата, депсихологизацијата нужно подразбираат разорување на поединецот како таков.“¹¹⁵ Значи во сферата на археологијата смртта на човекот се констатираше како внатрешна логика на патот на западната метафизика, а овде во генеалогичката, смртта на субјектот мора да се посакува. Се работи за истата смрт но сега на ниво на материјалното тело на субјектот. Урнете го овој храм, тој е храм на власта! Всушност од осцилацијата помеѓу „правниот поединец, идеолошкиот инструмент на барањето за власт, и дисциплинскиот поединец, стварниот инструмент на нејзиното физичко вршење, токму од оваа осцилација помеѓу моќта која се бара и моќта која се врши се родени илузијата и реалноста која ја нарекуваме Човек.“¹¹⁶ Лоцирањето на координатите на Човекот значи омеѓување на неговата смрт. Ако Човекот е роден, без трансцендентални патерици коишто би го воделе кон вечноста, тој мора да умре. На овој начин Фуко и генеалогички ја оправдува смртта на човекот. Ако субјектот во археологијата исчезнуваше како исказна променлива, сега генеалогичката на моќта го покажа субјектот во материјализирана форма. Тој субјект изгледа стравично!

Секоја моќ е физичка, а нејзината суштина е нејзината точка на примена, секогаш во последната инстанција, телото.

¹¹⁵ *Психијатриска моќ*, op. cit., 84.

¹¹⁶ *ibid.*, стр. 86.

Затоа таму треба да се анализира, а не на врвот. Во сферата на примена, токму во субјективноста, таму **кадешто** едно тело тежнее да завладее со друго тело. Отука, и во перспективата на моќта, субјективноста како произведена инстанција, „како сложена и променлива функција на режимите на вистината и дискурзивните практики,“ станува клучна, без неа не би можел да се врши трансферот на моќ. А ако знаеме дека моќта не се поседува, туку живее во самиот акт на извршување, тогаш е јасно дека во една игра на зависности, подредената субјективност се јавува како онтички катализатор на моќта. „Дисциплинарните техники на власта, земени на нивното најефикасно и најосновно ниво, земени на нивото на самото тело на поединецот, успеаја да ја променат политичката економија на власта и ги изменија нејзините апарати; тие предизвикаа не само натрпување на знаењето, туку ослободија области на можното знаење, тие техники од потчинетите тела извлекоа нешто што беше душа-поданик, едно јас, една психа.“¹¹⁷ Јас е крстот на којшто се распнувам како поединец, на јас власта ме заковува!

Бекството на власта и неможноста за отпор

Во сфаќањето на Фуко за власта како да се назира феноменолошкиот метод. Имено, Фуко воопшто не се смета себеси за аналитичар на власта, тој не ја соголупа до нејзиниот фундамент, извор или центар, тој само ја опишува. Просто како да поаѓа од самодаденоста на власта, воопшто не оставајќи простор во општеството што не би бил населен од власта. Под власт треба да се подразбере, „многукратноста од односи на сила кои се иманентни на подрачјето каде што се спроведуваат и кои се суштински делови на своето устројство; (...) играта која по пат на непрестајни борби и соочувања ги преобразува, ги засилува, им го менува редоследот; потпорите што овие односи на сила ги наоѓаат едни во други, така што создаваат верига или систем, или обратно, поместувања, противречности кои ги оделуваат едни од други; и конечно, стратегии преку кои тие односи се применуваат и чијшто општ образец или институционална

¹¹⁷ Треба браниџи *грушџиво*, *op. cit.*, 225.

кристализација се отелотворуваат во државните апарати, во формулацијата на законот, во општествените хегемонии.¹¹⁸ Нема единствено жариште на централна власт од којашто би се изведувале подоцнежни форми. Токму во тоа се состои се-присутноста на власта, таа се создава во секој миг, во секоја точка, односно во секоја врска на една точка до друга. Таа е секаде не затоа што опфаќа сè, туку затоа што доаѓа од секаде. Власта не е институција, не е ни структура, туку е термин со којшто се именува некоја „сложена стратешка ситуација во едно дадено општество.“¹¹⁹ Таа не се стекнува, таа се спроведува, доаѓа одоздола, таа е односи на сила што се создаваат и дејствуваат во производствените апарати, во семејството, во институциите, и тие се несубјективни, не произлегуваат од намерата на некој конкретен субјект. Власта е мрежа, рационалност на тактики.

Каде има власт, има и отпор. Ние сме во власта, не можеме да ѝ избегаме, и во однос на власта не постои апсолутна независна положба. Власта е релациона, таа има потреба од каршилак, а односите на власт можат да постојат само во зависност од многукратните точки на отпор, тие се поткрепа за зафат. Како и власта, и отпорот нема средиште. Отпорите не можат да го трансцендираат полето на власта, тие се таму родени. И за Хони Ферн Хејбер тезата на Фуко за моќ/знаење „воопшто не остава простор за субјектите на опозицискиот отпор.“¹²⁰ Отпорите само воведуваат поместувања во општеството, некакви раслојувања потикнувајќи прераспределби.

Моќта е насекаде, не постои вакуум, и ако еден вид на моќ се повлече, местото го пополнува друг вид. Така и би можело да се објасни оти во основа не постои борба против една власт од аспект на слободата, туку само желба една власт да се замени со друга, значи не борба против самата власт. Овде имаме еден кантијански модел. Власта е просто нешто а priori, а субјектот

¹¹⁸ *Историја на сексуалноста: Волја за знаење*, op. cit., 117–118.

¹¹⁹ *Ibid.*, 119.

¹²⁰ Хони Ферн Хејбер, *Општите постојано модерни и полишка*, Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, Скопје, 2002, 144.

во неа е како нејзин дел, и не би можеле да го мислиме без неа. Имено, тој е можен само како индивидуа, а како индивидуа е можен ако врз него е вршена власт, што значи дека таа по својата првобитност е трансцендентална. Ја условува формата на сета појавност. На некој начин таква немилосрдност има власта, таа нема прв извор, причина на себеси којашто би ја поставила како последица што би можела да биде отстранета ако би се лоцирала причината. Таа едноставно е тука како условно трансцендентална форма. Субјектот е невозможно да се мисли по себе, ако е субјект тој мора да е субјект за власта, таа го бои како што трансценденталниот апарат го бои познанието, стварта за нас е аналогна на субјектот за власта. Како што стварта за нас не гони да претпоставиме ствар по себе како примордијалност, така субјектот за власта не принудува да претпоставиме некаков субјект по себе како јадро и метафизичка душа што би можела да се открие тргајќи ги настрана сите моменти на власта. Но за Фуко тоа е невозможно, затоа што субјектот и субјективноста директно ги создава власта како материјални тела. Апстрактен субјект нема, туку само конкретен којшто е епитом на односите на власт.

Сепак, тука може да се лоцира еден проблем. Ако навистина нема пред-даденост на некаква душа, или супстанција кај индивидуите, ако тие во целост се производ на власта, зошто се случува едни да дозволуваат да бидат владеани, а други да се опираат на власта? Поконкретно, зошто само едни се владетели а други се владеани? „Дали потребата од покорност и субординација не е константна и суштинска потреба на најголем број припадници на човечкиот род!“¹²¹ Тезата на Ферид Мухиќ за тоа дека „луѓето сакаат да бидат владеани“, како да упатува на можен пропуст на Фуко да согледа дека во секоја индивидуа сепак има некаково си пред-дадено одредиште во однос на поставеноста кон механизмите на власта. Како инаку би се објаснило постоењето на отпорот само кај некои припадници на човечкиот род. Се наметнува констатацијата дека не се доволно тематизирани односите помеѓу она што

¹²¹ Ферид Мухиќ, *Лоџос и/или хиерархија*, Аз-Буки, Скопје, 2006, 14.

се нарекува идеологија и субјективитетот. Идеологијата бара плодно тло кадешто може да се насади, таа не создава субјекти, таа мора да ги има готови, во смисла на одреден психички состав, и оттаму е клучно прашањето „како поединецот (како субјективитет) го инкорпорира идеолошкото знаење, (...) како тој го интернализира идеолошкото знаење.“¹²² Проблемот е во тоа што самата промена на субјектот од страна на власта, имплицира нешто што се менува. Ако би постоело место каде што нема власт таму субјектот би се конституирал себеси и би се покажало дека неговата продуктивност од страна на власта не е единствен модалитет на неговото бивствување. Тој некако би битисувал и без да го создава власта, што значи дека „одреден еквивалент на минимален идентитет, кој е токму суштински носител на интегритетот, мора да се претпостави.“¹²³ Се чини дека овој момент Фуко го разрешува дозволувајќи ги технологиите на себноста и внесувањето на знаења како дел од тие технологии, подоцна во својата мисла како што ќе видиме.

Според Фуко телото не може да се из земе од стегите на модерната власт, тоа станува капитал. Веројатно тука би требало да се согледа причината поради која во западните земји не се случи револуција. Власта се измолкна, го скри центарот, си подари нови техники и механизми во кои ќе пребива; таа стана дисциплинарна, и од поседувањето на средствата на производство таа се префрли на телата. Тоа не значи дека не ги поседува средствата на производство, туку само значи дека таа си создаде нови облици низ кои ја неутрализираше класната свест. Таа тоа го стори поседувајќи техники и стратегии да се настрви на телото, да го нормира и дисциплинира, да го стори попродуктивно, а капиталот се материјализираше во телото та сега во телото ќе се пресекуваат односите на сила. Трудот не е надвор од мене, како во детската игра *џи си шуџа*, со самото тоа што ќе фатам друг, шугата е надвор од мене. Моето тело не произведува капитал надвор од мене, и во процесот на само-

¹²² Бранислав Саркањац, *Идеологија и Субјективитетот*, Метафорум, Скопје, 1993, 125.

¹²³ Ферид Мухиќ, *Лоџос и/или хиерархија*, op. cit., 318.

свеста да го сфати како своја сопственост што се отуѓува во надворешното тело на капиталот, самосвест која изискува тој труд да си го вратам назад низ револуцијата како нужност на марксистички сфатениот дух. Сега моето тело е самиот капитал, шугата е во мене, неме точка вон мене која би иницирала револуционерна самосвест низ процесот на субјект–објект релацијата, таму надвор нема никој како центар на подјармувањето, ниту пак има дијалектичко движење на иницираниот труд како однос помеѓу оној што владее и јас како владеан, и кое би било субјектификација кон надвор мислена како саморазвој. Постои само субјектификација кон внатре, без која ни јас не би можел да се знам, процеси во еден правец, ветришта кон моето тело за кои не знам кој точно ги испратил. Фуко бара наместо да појдеме од поданикот како единка или мноштво и елементите што би претходеле на власта, како на пример законот, „да тргнеме од самиот однос на власта, односот на доминација, таму кадешто се заснива, па да видиме како тој однос делува и ги одредува елементите на кои се однесува.“¹²⁴ Имено, тоа е и целта на геналогијата. Таа се сместува на друга оска, не на знаење–вистина туку на оската дискурс–власт. Историјата е размена и борба на различни знаења. Државата се вмешува и колонизира знаења кои нејзе ѝ одговараат, и ги кодира. Дисциплинарната власт врши одбирање, стандардизација, хиерархизација, централизација, дисциплинаризација на знаењето.

Она што се случува во 20–от век за Фуко е алармантно. Власта станува био–власт, нова технологија на владеење која не се нафрла врз телото на поединецот, ами врз човекот како живо суштество, како вид. Така се формира биополитиката и поимот на популација. Власта уште повеќе се трансформира, таа навидум остава поголема слобода, делувајќи на глобални фактори. Таа станува „не дисциплина туку регулација“.¹²⁵ Таа си става очила, глуми интелектуалец, научна власт која го испитува животот. Власта се поима себеси како био–моќ, сака да го продолжи животот, оти таа е тука само ако го има животот,

¹²⁴ *Треба браниџи грушџво*, op. cit., 60.

¹²⁵ *Ibid.*, 299.

ако има врз кого да владее, таа има манифестно битие, битие кое целото е манифестација. Кај суверенот **смрта** беше појава на неговата власт, сега смртта е момент на измолкнување од власта. Дали смртта е единствениот можен отпор? Во некакво си извртување на Епикур, кога сум тука, неа ја има, а кога мене ме нема, ја нема ниту неа. Сега власта се лепи врз телото на субјектот, но од дистанца, преку општата категорија на животот. Телата се сместени во биолошките процеси на целината. Постојат две низи на односот на власта кон субјектите. „Тело–организам–дисциплина–установи и друг, популација–биолошки процеси–регулациони механизми–држава.“¹²⁶ Установите и државата, друга реалност за субјектот не постои. Сексуалноста на пример, е местото каде што двата низа се среќаваат, затоа е најчист пример на продукт на власта.

Клучно е политичкото знаење кое ќе се бави со поимот на популација и механизмите за регулација. Нишката што води е поимот управување (*gouvernement*). И токму управувањето со живи луѓе. „Поим на управување: техники и процедури наменети за насочувањето на однесувањето на луѓето: управување со деца, управување со душите и совеста, управување со една куќа, држава или со самите себеси.“¹²⁷ Државата се рационализира во формата на политичката економија: регулација на ресурси, население и богатство. Био–политика која управува со силите на една држава. Според Фуко оваа био–политика и бегането на власта во далечина, владеењето од дистанца, директно произлегуваат од начелата на либерализмот и примената на економскиот модел врз сета стварност на општеството. Власта се самоограничува преку политичката економија, се претвора во регулација на населението само со една цел: збогатување. Субјектот од *homo penalis* се трансформира во *homo economicus*, а власта целосно се населува во економскиот дискурс. Економијата станува наука за човечкото однесување, и не е повеќе „анализа на историската анализа на развојот, ами е анализа на внатрешната рационалност, на стратешкото

¹²⁶ *Ibid.*, 303.

¹²⁷ *Predavanja*, *op. cit.*, 105.

програмирање на активноста на поединецот.“¹²⁸ Работникот не е веќе работна сила, не произведува, како што рековме, капитал надвор од него, туку тој е активен економски субјект, претпријатие, фирма. Сам на себе си е капитал со што располага. Во марксизмот отуѓениот труд му беше врската со другата класа која што му го крадеше. Веќе класи не постојат зашто капиталот не е област на игра во која тие играат, капиталот се самите тие, работникот сега се субјективизира во рамки на капиталот, му се брише класната свест како револуционерната свест, капиталот не го бара неговиот труд, го бара самиот работник, си сака цел човек. На тој начин капиталот се трансформира во вештина на управување со луѓе, ги амортизира местата што мирисаат на револуција. Го создава човекот како производител и како потрошувач. Доколку троши е и производител. „Што произведува? Ја произведува својата сатисфакција.“¹²⁹ Поединецот е сфатен како капитал, како место **кадешто** се слеваат практики и дискурси на надзор, контрола, управување, нормализација.

Делез и Гатари во *Анџи-Егиџ* ја истакнаа таа неверојатна моќ на капиталот да ги рекодира, одново и одново, декодираните флуксеви на желбата, бескрајно множејќи ја својата моќ за да не биде изненаден. Во перспективата на економскиот модел станува јасно зошто луѓето така лесно ја прифаќаат казната. Номо *penalis*–от е *homo economicus*, а казнувањето е економски проблем. Само доколку субјектот е *homo economicus* само во таа мера ќе биде подложен на управување, ќе биде *gouvernementalisable*. „Површината на контактот помеѓу поединецот и моќта што над него се спроведува, ќе биде само неговата вредност како *homo economicus*.“¹³⁰ Јасно се зерца дека нема ни морал, ни антропологија, туку само економски модел. Се случува антрополошко бришење на злосторникот, а се раѓа „субјект кој реагира на добивка/губиток.“¹³¹

¹²⁸ Раѓање Биологијски, *op. cit.*, 306.

¹²⁹ *Ibid.* 310.

¹³⁰ *Ibid.* 344.

¹³¹ *Ibid.*, 353.

Власта си игра играчки, пронаоѓа модуси во кои не би делувала врз волјата на играчите, туку на „правилата на игра, и кадешто интервенциите не би се базирале на внатрешно присилување на поединецот, туку на делувањето на средината.“¹³² Дисциплина без тоталитет, нема суверена точка на гледање, нема економски суверен.

Владеењето на правни субјекти кои се и економски актери како целина се остварува во граѓанското општество како модерна технологија на управување. Тоа е трансакциона стварност, изнудена реалност, и се раѓа во односите на власта со она што се владее а во кое има нешто што постојано ѝ се измолкнува на власта, па таа мора одново и одново да се плоди, да рекодира. Таква стварност е и лудилото. Тоа постои само во односот на моќта, не е стварно, но е изнудена стварност. Кај Делез и Гатари токму ова карактеристика ќе го овозможи бегањето на схизо-субјектот внатре капитализмот. Имено, власта го создаде, тоа е како болест на нејзиното тело, рана, отвор, слабост, чир.

За Фуко е јасно зошто власта е невозможно да опстои без отпорот, тој ја тера да се движи во нови поместувања и сè е една игра. Отпорот е дел од внатрешната динамика на власта. Кадешто има власт има и отпор. Власта е релациона, таа има потреба од каршилак. Односите на власт се во зависност од многукратните точки на отпор, за да има зафат. Отпорите не можат да го трансцендираат полето на власта, бидејќи се таму родени. Тие воведуваат поместувања во општеството, раслојувања, поттикнувајќи прераспределби. Затоа Фуко воопшто и не напиша конкретна програма за некаков отпор, такво нешто надвор е невозможно, надвор е пренаселено со власт. Генеалогииите се отпор оти фрагментираат и демистифицираат, но дали можат да останат такви. Дали власта би дозволила постоење на некакво знаење надвор од неа? Ова прашање е едно од клучните кое ќе го помести интересирањето на Фуко за технологиите на себноста, имено, генеалогииите се само дискурзивен отпор, дел од внатрешната динамика на самата власт. Со самото нивно појавување, како некакво знаење, дали тие

¹³² Ibid., 354.

веднаш се на ризик од „ре-кодификација, ре-колонизација?“¹³³ Обединувачките дискурси кои прво ги игнорираат, по некое време се спремни да ги присоединат кон себе, „да ги вратат назад внатре меѓите на својот дискурс, и да ги инвестираат со сè што е имплицирано во однос на нивните ефекти на знаење и моќ.“¹³⁴ Власта не остава ништо вон неа, го прибира секое знаење кое се понадворешнило во дискурс. Власта е господар на трансценденцијата, затоа таа и не е репресивен елемент, не забранува, не уништува, не цензурира, па да не тера да се повлечеме навнатре кон сферите на иманенцијата. Таа е продуктивна, таа е „буцкало“, не тера да излеземе надвор, за да не сардиса, та не тера да се вербализираме во говор подложен на нејзините режими, таа не сака сал само за себе. Но мене надвор не ми се излегува, таму се ветришта и магли, внатре можам да свирам езгии, тие ќе се мојот говор, мојот отпор. Во тој говор ќе се населам како уметничко дело, насладувајќи се со себе во себеси, барајте ме и гребете ме како слој под археологијата. Киркегор: Она што е внатрешно не е надворешно и обратно. Под археологијата мора да има друга археологија.

¹³³ Michel Foucault, “Two lectures”, in Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, Pantheon Books, New York, 1981, 86.

¹³⁴ Ibid.

СУБЈЕКТОТ И СЕБНОСТА

Што се случи кај Мишел Фуко? Каде се прекрши неговата душа? Во која точка се помести неговата епистема? Го избриша субјектот со дискурсот, па чепкајќи по власта исчепка страшило од субјект, тело испишано со власта како со гревови, како да го најде телото на Теофан Прокажениот. Го ничкоса, го пеплоса, го остави стуткан покрај патот кој не води никаде. Дали е тоа постмодерната, деконструкција, која мора да е апсолутна инаку не е деконструкција, приказна за крајот? Но зошто истиот тој Мишел Фуко го завршува раскажувањето со приказна токму за субјектот кој си ја пронаоѓа својата себност, како во една индијанска приказна за воинот што си ја изгуби својата сенка, па за да си ја врати мораше да се сретне со смртта. Дали Човекот во делата на Фуко умира само за да си ја врати својата сенка, својата себност? Сега треба да се иследи третата приказна во целост, и посебно да се лоцирам во кој миг субјектот станува свесен за својата себност, во кој простор на власта, во кој модалитет на дискурсот.

Субјектот како сексуалност

Клучната теза е дека настанувањето на субјектот е поврзано со неговата вербализација, и праксите на дискурсот се реалноста во која се раѓа субјектот чијашто егзистенција не е ништо друго освен херменевтика. Еве го просторот којшто можеби е *spiritus locus* каде се прекрши Фуко. Имено власта не само што не дресира, таа бара од нас *самиџе себе, еден на друг на власта да ѝ се предаваме*. (Намерно правам алузија на литургискиот текст, за да ја означам тенденцијата на Фуко да говори за модерната власт како слика на религиозната).

Тоа предавање треба да биде во форма на говор, значи не власта да говори за нас, туку ние себеси да се вербализираме во говор на вистината за себе.

Фуко ја лоцира оваа пракса во манастирите, и оттаму таа се пренесува по училиштата, војската, болниците, семејството, лудниците. Херменевтиката на субјектот е херменевтика пред сè на сексуалноста, накусо преточување „на сексуалноста во говор, во дискурзивна појава“¹³⁵. Власта сака да знае, затоа и повикува на говор, сака да допре до најсуптилните моменти на личноста, до желбата, сака да го контролира и проникнува секое задоволство. Таа е еротична, се дразни со тајната. Од 16 век па наваму, говорењето за сексот не само што не било замолчувано, туку било и потикнувано, а волјата за знаење создала наука за сексуалноста. Се случила дискурзивна експлозија за сексот последните три столетија, умножување на дискурси за половоста и запретување на желбата во нив, а не цензура и репресија. Сексуалноста не требало да се забрани туку да се доведе во ред. Зацврстување на власта со умножување на говорите. Таму каде што се создава нов говор, тоа станува уште едно поле за власта. Се умножиле дискурзивните практики околу децата, адолесцентите, се барале аномалии, перверзности. 19–от и 20–от век се доба на „умножување и расејување на сексуалноста, на перверзноста, на половата разнородност“¹³⁶. Перверзниците станале видови, и сега власта ги расејува во ставарноста и ги присоединува со единките. Таа ги впишува аномалиите во телата, и мора за нив да се грижи, таа си отвара пат за да се множи и понатаму, го шири подрачјето на контрола, власта се возбудува, се поттикнува, се дразни од надзорот што го спроведува, таа ги извлекува необичностите над кои бдее. Фуко лоцира „задоволство од спроведување власт која демне, надзира, допира. Власт која дозволува да ја обземе задоволството што го прогонува“¹³⁷. Системот власт–знаење–задоволство е заситен со сексуалност. Се случува брзо множење

¹³⁵ *Историја на сексуалноста: Волја за знаење*, op. cit., 18.

¹³⁶ *Ibid.*, 48.

¹³⁷ *Ibid.*, 59.

на сексуалности преку проширување на власта, а самото тело со сексуалност е простор за интервенција, власта го множи тој простор за сопствена егзистенција.

Нашата цивилизација создала *scientia sexualis*. Цивилизација која за да ја каже вистината за половоста, со текот на столетијата развила постапки, кои се подредуваат според една форма на власт-и-знаење. За овие цели субјектот морал да се испитува самиот себеси. Се запишувало секаде сè што е во врска со сексуалноста. Полот станал тајна, чувар на сета наша суштина. Знаењето за субјектот се вртело околу полот. Прашањето за тоа што сме, требало да му се постави на полот. Полот како историја, значење, говор, а не природа. Рационалноста не освоила, и сето тело, душа, индивидуалност, историја, сето тоа е подведено под знакот на една „логика на сладостраста и на желбата“¹³⁸. Субјект има само во односите на епистемологија, во односите на некакво познание. Обична фикција е тоа дека во оној миг кога субјектот се знае себеси, тој се засновува, на-против, тој се раѓа во оној миг кога власта знае за него, постои субјект само како нешто за кое власта знае. Чинот на себе-спознание е само форма на принуда всадена во нас преку суптилните механизми на власта, и власта преку моето самопознание се знае себеси, т.е. ме познава како ефект. По нашето тело се испишани механизмите на власта. Секој од нас го носи телото на Теофан Прокажениот.

Испитувајќи ги овие техники на херменевтика, овие говори за сексуалноста, барајќи ја нивната генеалогичка, Фуко се упатува кон средниот век, раното христијанство, римскиот период и Стара Грција. Барајќи ги праксите на херменевтика на желбата ќе открие практики на грижа за себноста, односно ќе открие можност за некаква форма **за** себноста.

Самотехнологија на себноста

Анализата на манифестациите на моќта и на власта, и анализата на она што е означено како субјект го доведе Фуко до „формите и модалитетите на односот спрема себеси преку кои

¹³⁸ Ibid., 101.

единката се изградува и се препознава како субјект¹³⁹. Низ кои игри на вистината човечкото суштество се воспоставува себеси како субјект? Низ потрагата по херменевтиката на желбата, Фуко го открива концептот за грижата за себеси и до сексуалноста како поле на моралот. Кај Старите Грци и Римјаните постои „уметноста на живеењето“, а под тоа се подразбираат „обмислени и доброволни постапки преку кои луѓето не само што си поставуваат правила во однесувањето туку се обидуваат самите да се променат, да се изменат во своето поединечно постоење и да го претворат својот живот во дело што носи определени естетски вредности и одговара на определени стилски критериуми¹⁴⁰. Со проблематизацијата на сексуалноста во антиката почнува поглавјето од општата историја на „техниките на себеси (себноста – Р. С)¹⁴¹, или техники на самосубјектификација. Во вториот и третиот том од *Историјата на сексуалноста* се анализирани текстови со правила на однесување, коишто им овозможуваат на единките да го преиспитаат сопственото однесување, да бдеат над него, да го изградат, и да се обликуваат самите себеси како етички субјект. Тие се условени од една „ето-поетика¹⁴². На овој начин се поместува фокусот, и Фуко ја заменува историјата на моралните системи, во која појдовна точка се забраните, со историја на етичките проблематизации што прозлегуваат од практикувањето на себноста. Покрај моралниот код постои и начинот на којшто треба да се изградиме себеси како морален субјект на сопственото однесување. Субјектот е однос кон себеси, и тоа не свест за себе како чист и само епистемолошки факт, туку конституција на себеси како морален субјект. „Не постои морално однесување без конституција на субјект, а нема морален субјект без модуси на субјективизација, без аскеза или без практикување на себноста¹⁴³. Еве каде се раѓа субјектот, кој не е трансцеден-

¹³⁹ Мишел Фуко, *Историја на сексуалноста: Употреба на задоволство*, Три, Скопје, 2004, 10.

¹⁴⁰ Ibid. 16.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ibid., 18.

¹⁴³ Ibid., 36.

тален ами е историчен, и не е произведен само од дискурсот, ниту пак подлежи само на субјектификацијата од механизмите на власта, туку тој субјект всушност се само-обликува, се субјективира самиот себеси.

Која е таа сфера што не е чепната ниту од дискурсот ниту од власта? Самата отвореност и историчност на бивствувањето го прави она што е, да биде ество кое движејќи се низ времето менува облици, т.е тоа е подложно на облик, што значи дека не изискува транценденталност што нужно би **можела** да го определи неговиот облик. За Фуко клуч е синтагмата *грижа̄а за себе*, „како немир, како начело на движење, начело на трајна загриженост над сопствената егзистенција“¹⁴⁴. Фуко се прашува зошто оваа синтагма се повлекла пред синтагмата *с̄ознај се себеси*, оти грижата за себеси ја пронаоѓа дури и во христијанската монашка пракса. И монасите се грижеле за себе. Се чини грижата за себе опстојувала сè до појавата на Декарт. Според Фуко, Декарт философски го реквалификуваше *γνώθι σεαυτόν* (gnōthi seauton) а го дисквалификуваше *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (epimeleia heautou). Пристапот на Декарт е насочен кон епистемолошкото ниво, се однесува на „самопознанието, како форма на свест, несомненоста на сопствената егзистенција како самото начело на вистината на битието“¹⁴⁵. На овој начин, животот има смисла само ако се внесе во формата на свеста.

Со Декарт и Кант се напушта духовноста. Философијата се сведува само на епистемологија, таа е одредување на границите на пристапот на субјектот кон вистината. Наспроти ова стои духовноста, којашто според Фуко е група од трагања, пракси и искуства кои можат да бидат прочистување, аскези, одрекувања, промена на живеењето, а ова ја представува, не за спознанието, ами за субјектот, за самото битие на субјектот, цената што треба тој да ја плати да ѝ се приближи на вистината. Две форми на субјективност: субјектот како онтологија на вистината, и субјектот како епистемологија на вистината. За **уховноста**, познанието не ја дава вистината, токму и заради

¹⁴⁴ Мишел Фуко, *Херменеутика субјекта*, Светови, Нови Сад, 2003, 20.

¹⁴⁵ Ibid., 28.

тоа што е тој субјект и мора да се измени, да се преобрази, и вистината бара цена, бара од него ерос и бара аскеза како единствени модалитети на пристапот кон вистината. „Модерноста е родена тогаш кога е прифатено дека она што го отвара патот кон вистината, условите за достигнување на вистината од страна на субјектот, е познанието и единствено познанието.“¹⁴⁶ Значи не се бара самосубјектификација на субјектот, оти вистината не е промената на неговото **бивство**, туку философот или научникот е кадарен вистината да ја препознае во себе самиот и низ чиновите на познанието. На овој начин познанието ќе се отвори кон бескрајот, и условите на познанието ќе се вметнат во трансценденталноста. Тие, за Фуко, реално не се дел од бивствувањето на субјектот, оти како да се прикачени, и вистината од нив зависи. Тоа значи зависи од хипостазираната трансцендентална структура на субјектот, она апстрактното. „Вистината не ни се обраќа нам, таа не е кадарна да го спаси субјектот.“¹⁴⁷ Наспроти ова духовноста констатира дека субјектот не е кадарен да ја спознае вистината, но вистината е кадарна да го преобрази и спаси.

Степенот на работата врз себе го осигурува просторот за сфера која не е под принуда туку е слободна, и морал кој произлегува од слободното дејствување врз себе. Постои код, но тој код не е нужно идентичен со мене, ако тој код е инструмент на власта со којшто таа врши насиле врз мене во време. Тоа значи дека тој код ми е првин трансцендентен, а потем ми станува иманентен, но повторно во време. Историчноста на дискурзивните и дисциплинарните практики подразбира дека постои сфера на иманентноста пред таа да биде кодирана, пред да биде внесен кодот во неа. Тоа не е иманентност на каква било содржина што би се едначела со трансценденталноста, со епистемолошката даденост и кадарност, туку е само точка која перспективно се определува од времето, таа е само време пред времето, време пред кодот, пред праксите на власта, таа е апстрактна можност да се може, во духот на Киркегор.

¹⁴⁶ Ibid., 29.

¹⁴⁷ Ibid., 340.

Во антиката постои аскезис, пракса врз себе, а нема кодификации на однесувањата. Совершена сувереност на себе од себеси. Употреба на задоволствата, *chresis aphrodision*. Со каква сила сме понесени кон задоволството? Токму тоа е моралното прашање: Да се култивира една динамика на задоволства, желби и постапки. Како да се дојде до задоволство на исправен начин, всушност како што треба? Тоа е употребата на задоволствата. Нема забранети задоволства, само прекумерни. Нема кодификација на закон за сите. Во употребата на задоволствата не постои закон туку техне, практика. Моралот се гради преку истражување на индивидуализацијата, а не преку интериоризација на универзален код. Да се управува со себе, да господариш со себеси, да владееш со сопствените желби. Не укинување на желбите туку доминација над нив. Фуко ја потенцира хеавтократската структура на субјектот во моралното практикување на задоволствата.

Ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ е поврзано со управувањето со себеси но и со другите, и во двата случаи грижата има иста форма. „Доблеста што сакаме да ја постигнеме во вежбите и воздржувањето во практикувањето на задоволства, се карактеризира како слобода.“¹⁴⁸ Слободата не е пасивност, како во случај на слобода од нешто, и главно поставена во зависност од каршилакот кон власта, ами е активен позитивитет, слобода врз нешто, што во крајна инстанција треба да доведе до себе-управување. Односот слобода-моќ е во врска со вистината, што повлекува владеењето со сопствените задоволства да му се потчинат на логосот. Субјектот не може да се конституира себеси како морален субјект без притоа да се конституира како субјект на знаење. Вистината е логос надвор од мене, но овој однос не води кон херменевтика како во христијанската духовност, ами се отвара за една „естетика на егзистенцијата“. Философијата како аскеза е „економија на задоволствата преку доминација што сами на себе ја спроведуваме.“¹⁴⁹ Целта е да се дојде до една естетика на постоењето, „обмислена умешност на слободата сфатена

¹⁴⁸ *Историја на сексуалноста: Употреба на задоволства*, op. cit., 98.

¹⁴⁹ *Херменевтика субјекта*, op. cit., 296.

како една игра на моќ.“¹⁵⁰ За Епиктет ние сме препуштени на самите себеси, и од себеси не можеме да избегаме. И во овие пракси субјектот се испитува себеси, но не се суди, туку испитот е повеќе вежба, рационална подготовка. Субјектот е однос кон себеси како наслада во себеси, наслада во нешто што го имам како моја сопственост. Да ја имам сопствената себност „како предмет на задоволство“¹⁵¹. Самиот Фуко ја согледал потребата да напише историја на „грижата за себеси“, сфатена како искуство но и како техники на разработка и преобразба на тоа искуство. „Таков проект се наоѓа на раскрсницата помеѓу две минати обработени теми: едната историја на субјективноста, а другата анализа на обликот на државното управување.“¹⁵² Еве го конкретно укажувањето на двете фукоовски теми: субјектот и моќта во функција на конкретен проект на себноста.

Во Платоновият *Алкибијад*, оваа себност, всушност ова сопство (во духот на **Платон**), Сократ го поима како душа, не толку како супстанција ами како душа-субјект на сите телесни дејства, односно душата како субјект на односот кон себе самиот. Всушност, самата јурисдификацијата направила законот и законската форма да ги прифатиме како општо начело на секое правило во поредокот на човечката пракса. Она што Фуко сака да ни го покаже е дека и „самиот закон е составен дел, како епизода и како преодна форма, на една многу поопшта историја, историја на техниките и технологија на праксата на субјектот спрема самиот себеси, техники и технологии кои се независни од законските форми кои имаат право на првенство со обзир на неа. Законот е во основа само еден од многуте можни видови на технологии на субјектот.“¹⁵³ Фуко е и Хегел и Маркс во исто време, тој самиот себеси се врти на глава. Јасен е пресвртот од дискурзивноста кон субјектот, но се чини дека не е јасно само каков однос тие формираат, дали се напушта втопеноста на субјектот во дискурзивноста, и можноста субјектот

¹⁵⁰ Ibid., 305.

¹⁵¹ Мишел Фуко, *Историја на сексуалноста: Грижа за себе*, Три, Скопје, 2006, 83.

¹⁵² *Predavanja*, op. cit., 125.

¹⁵³ *Херменеутика субјекта*, op. cit., 148, 149.

да биде нешто повеќе од релациона категорија во рамките на дискурсот.

Значи субјектот е слободен слободно да сака без какво било надворешно одредување, тој поседува чист акт на волјата да се сака, да се има хотение. Треба да се посака апсолутно, не ова или она, туку само како апсолутна волја. „Но што може да сака апсолутно? Самата себност.“¹⁵⁴ Иако Фуко ова го пронаоѓа и кај Источните оци на Црквата, сепак, смета дека кај нив преовладува токму херменевтиката на желбата, чијашто цел е да се дојде до себе–одрекување.¹⁵⁵ Според него, само во хеленистичката пракса јасно ја согледуваме во чистота оваа пракса на грижа за себе заради себеси, и само тука нема објективизација на субјектот во познајното поле, како во модерноста, ами има „востановување на знаењето за светот како духовно искуство на субјектот.“¹⁵⁶ Станува збор за бавна континуирана преобразба на диспозитивот на субјективноста, низ *логоси*, кои се говори, реченици, вокабулари што содржат вистина, и кои треба да сраснат со разумот, со цел субјектот да дејствува **какошто** треба, односно тој самиот да стане логос.

„Логоите треба да се претворат во морални начела на етичко дејствување.“¹⁵⁷ Аскезисот го претвора говорот на вистината во

¹⁵⁴ Ibid., стр. 174. Ова е буквално до збор „препишана“ експликација на етичкиот избор кај Киркегор: Јас се избира самото себе како апсолут. (Види: Seren Kjerkegor, *Ili-lli*, Grafos, Beograd, 1989, 573–575) Чудното е тоа што Фуко говори за обнова на етиката и естетиката на себноста кај Ниче, Штирнер, Шопенхауер, но никаде не го спомнува Киркегор. Подоцна ќе го објаснам ова.

¹⁵⁵ Овој негов заклучок е еднострано нагласен, и покажува комплетно неразбирање на христијанското монаштво. Во монашката пракса методот на само–одрекување е средство, никако не е цел. Целта е повторно низ аскеза дофаќање на себеси во себе и притоа достигнување заедничарење со Логосот како жив Бог. На некој начин, оваа пракса е многу блиска, да не речам идентична, со аскезата на Стоиците. Одбивноста на Фуко кон христијанството, од него гледано само како седиште на кодирани забрани, е целосно психолошки момент. Секако, во игра е и чистата философска потреба од сопоставување на два периода во историјата како диспаратно различни само за да се поткрепи тезата за изворот на модерниот субјект во христијанството, што директно исходи од Ниче.

¹⁵⁶ Ibid., 401.

¹⁵⁷ Ibid., 411.

начин на постоење на субјектот и со тоа ни овозможува да станеме субјект на дискурсот на вистината, субјект кој говори вистина, со тоа преобразувајќи се. Фуко ја истакнува субјективизацијата на дискурсот на вистината наспроти објективизацијата на субјектот во дискурсот на вистината сфатена како режим на моќта, како вербализација на желбата и субјективноста како херменевтика, што ќе ја обележи сета западна култура, вклучувајќи ја и модерноста. Според него, кај стоиците целта на животот е токму во тоа да се формира себност.

Навистина, што се случи со Фуко? Токму сексуалноста којашто требаше да го доврши концептот на авторитарното создавање идентитети, наеднаш откри еден простор на техники на егзистенција и самодејствување. „Сексуалноста не е само обзнанувач на моќта, ами и на субјектот во неговиот однос кон вистината.“¹⁵⁸ Што би значело ова со вистината? Дали вистината, којашто сепак на некаков начин е логос, дискурс, укажува на моментот дека се создава можност субјектот да се врзе со дискурсот на поинаков начин, односно тој да формира сопствен дискурс? Можноста за сопствен дискурс мора да се засновува на дискурзивноста сама по себе, на можноста за дискурс воопшто. На овој начин сферата на дискурсот, иако е сфера на власта, сепак го сочувува својот идеалитет, кој како таков може да биде искористен во говор на самосубјективирањето, како идеалитет на иманенцијата.

Киркегор и Ниче: Субјектот како уметничко дело

Моралниот субјект што го бара Фуко се случува на границата на јазикот, на дискурсот, на власта, како и лудилото. Она што го говориме го чиниме ползувајќи ги модалитетите на исказот, во сферата на разумот и знаењето, а нашето дејствување е во сферата на трансценденцијата населена од власта, оти таму таа не субјективира, таму таа пенетрира во нас. Дискурсот како дискурзивна пракса и власта стојат наспроти сферата на себноста како самопракса, и во таа пракса ние не говориме, не кажуваме вистина користејќи

¹⁵⁸ Фредерик Гро, “Поговор” кон: *Херменеушика субјекта*, op. cit., 632.

режим на вистината, туку се преобразуваме според себеси, интернализираме логои, како што Елините ги нарекувале општите вистини, коишто не оспособуваат да станеме морален субјект, форма на нашата форма, естетика на етопоетиката. Но себноста може да го искористи дискурсот да ја анализира моќта и нејзините механизми. Оттаму, демистифицирањето на власта преку генеалогии е форма на отпор. Самите генеалогии како дискурси се во динамиката на власта, но сега тие се и во врска со субјект што не е само производ на констелацијата на дискурсот, туку е можност за автоконституција. Субјектот кој прави генеалогии е демистификатор, тој создава дискурс за дискурсот, критички се населува во она ниво што власта сака апсолутно да го завладее. Субјектот се егзистенционализира како демистификатор, оној кој со нож се исекува од сите и од сè, а тоа е токму ипостасисот на Ниче. Морализацијата на поединците е нормализација на масите, а потребна е етика којашто би била над доброто и злото, етика како естетика на егзистенцијата, морал без авторитарност и дисциплина.

На апсолутноста на моќта што не субјективира преку објективните мерила на научноста, се спротивставува она коешто не може да се класифицира, надзира, токму остатокот, несведливото, неприлагодливото. Како ќе се надзира хистерикот кој може вешто да симулира? Како да се создаде еден единствен идентитет, едно јасство, еден живот, за оној кој пребива во состојба на постојано себе-трансцендирање? Токму тоа се ликовите на Киркегор. Како да се тврди дека Виктор Еремита, Јоханес заводникот, Јоханес Климакус, Сорен Киркегор, се истиот човек, дека сите ставови што ги искажуваат се конзистентни меѓу себе и можат да се врзат за еден центриран субјект? А во исто време се во траењето на едната себност. Дали етиката и црквата успеаја да го дисциплинираат Киркегор? Наеднаш се покажуваат границите на дисциплинската моќ. Субјектот не е автоидентичен, тој не е самосвест, свест којашто се прибира кај себе, $A=A$. Тој е празно A , „можност за можност“, како што го вели тоа Киркегор, A коешто не мора никогаш нужно да се исполни со A , туку влегувањето во времето го прави тоа

A да биде како бездна. Тука се дофаќа проблемот на философијата на идентитетот, имено, кога самосвеста ќе стане свесна за себе, тогаш што понатаму? Дали животот со тоа завршува, или пак запира философијата барајќи ја својата пропаст бидејќи стигнала до крајот. За да биде тоа *A* еднакво на самото себе мора да ги збере во себе сите свои можности, а не може бидејќи ги нема рефлектирано во хоризонтот на времето, како сегашност, ги нема рефлектирано оти сèуште не се појавиле, не ги извртело времето.

Дисциплинската моќ не фаќа во мрежата на својата пракса и дискурс во кои ние не говориме, тој говор не е модус на субјективноста ами субјектот е модус на исказноста, таа бара вистина од нас. Но тоа не е единствениот модалитет на субјективноста. Субјектот е способен да дојде до вистина само низ себе-обликување, само ако дозволи да постои себност, субјективност која не може да биде посредувана од власта оти власта нема дискурс за неа оти се движи, рековме, во трансценденцијата, затоа и бара да се вербализираме, а молчењето е иритирачко за власта како што е и неработењето, таа нема полза од сето тоа. Таа создава субјект како јаство, секогаш спремено да влезе во некаква класификација, таксиномија, статистика, и да ја наголеми нејзината моќ. Власта сака тој субјект да го фиксира внатре дискурсот, подметнувајќи му го истиот пред уста. Власта го учи субјектот да зборува. Но секоја физика има сопствен антипод, моќта е насекаде, вклучително и надвор од власта.

Субјектот ја има моќта да се децентрира, да се расредишти во сферата на лудилото, но и во сферата на творештвото. Што се случува со уметничките дела? Дали реално сите класификации ја исцрпуваат нивната суштина? Дали дискурсот на критиката ги познава и знае? Дали школата може да ги декодира и рекодира и да продуцира сериско знаење? Минуциозните анализи на сите форми на Моцарт, можеби продуцираа многу znalци на Моцарт, но никако не нови Амадеуси. Ако школата би можела, не би се чекало да се раѓаат Бетовен, Шекспир, Тешкото, туку таа би ги продуцирала низ своето знаење, би ги извлекувала нужно од архивата. Очигледно останува некој остаток во делото,

нешто што не е, нешто што не може да се преведе во говор, во дискурс, па да се кодира. Тоа нешто е, но никако не е на овој начин. Тоа ество е егзистенција којашто не е родена од никаква есенција. Тоа е ерос кој прима облик, гениј што го тера својот хаос да прими облик, во парафраза на Ниче. Апофатизмот тука би требало да осигура егзистенција како можност во време. „Трудот го стекнува својот идентитет, постојано претходно говорејќи: јас не сум ни ова ни она. Обидот да се одреди празниот простор од каде говорам и кој полека добива облик во еден дискурс го чувствувам толку кревок и несигурен“¹⁵⁹. Ако навистина во дискурсот сум модус на исказноста, примам положби во кои пребивам како говорен субјект, ако власта може да обликува идентитет во мене, тоа значи дека и без тронка мака можам да заклучам дека сум податен за облик во принцип, не нужно за овој или оној облик. Можам да ги одбијам облиците што власта ми ги натура во секој миг кога се обидувам да имам однос со нешто различно од мене самиот, и да ги сметам за контингентни.

Иако Фуко говореше за Ниче и моќта, тој како да ја извлече моќта од изворот, имено од волјата. Но во технологиите на себноста тој ја враќа волјата. Субјектот може врз основа на сопствената волја да реши да заснова однос во самиот себе со себеси и не како знаење, оти тоа не враќа на $A=A$. *A* се знае себеси, но како пракса на самообликување во време, во перспективата на времето. За Рорти, Фуко е историцист како Киркегор, Хајдегер и Ниче оти кај него преовладува копнежот за самосоздавање. Фуко е историцист оти се уште настојува да ја согледа „социјализацијата онака како што ја согледуваше Ниче – како спротивставена на нешто длабоко во нас“¹⁶⁰. Критиката на модерноста не значи веднаш радикален каршилак туку само философирање како обид со нов клуч да се отвори истата врата. Философијата на субјективноста може да се толкува како засновување на она што холизмот го заборава

¹⁵⁹ *Дрхеолоџија знања*, op. cit., 22.

¹⁶⁰ Ричард Рорти, *Контингентност, иронија и солидарност*, Темплум, Скопје, 2001, 12.

или превиде, таа е произлезена од истата мисловна епистема. Во перспективата на овој хоризонт, токму времето ми осигурува слобода и од себе самиот, тоа ми попречува токму во тоа да се знам себе самиот, ме истава од епистемолошката крепост на мојата бидност. Ние не можеме да се знаеме себе самите, ние можеме само *да се грижиме за себеси*, во секој миг да се обликуваме, да се создаваме како субјекти на дејствување. „Ние треба да се создадеме како уметничко дело“¹⁶¹.

Според Фуко „себноста со која сме во однос всушност е самиот однос, таа е иманенција, онтолошка адекватност на себноста со односот“¹⁶². Иста формулација имаме кај Киркегор: јас е „однос кој се однесува спрема себеси“¹⁶³. Во нас секогаш треба да остане некаков егзистенцијален остаток кој сè уште не е, но може да биде што-годе, како што творецот на уметничкото дело никогаш не може со сигурност да знае како делото ќе се финализира. На некој начин како да не води волјата на творецот во тој процес, ниту пак планот за делото, туку самата можност на делото да биде нешто што сè уште не е, како самото дело коешто не е, да го води творецот во процесот на она што допрва ќе е. Затоа е и интересирањето за праксите на себноста во Антиката, за таа етопоетика, естетика на егзистенцијата, наеднаш таму исчезнува постоењето на универзален код.

Субјектот како себност е на самата граница на разумот и лудилото, се чини таму стои и уметноста, оти таа или завршува во разум, знаење, дискурс или се урива неповратно во лудилото. Ниче и Ван Гог се типичен пример за ова второво. Киркегор и Достоевски се пример за тоа како плодноста на схизофреничната распределба на ликови во нив може да биде спасена низ творештвото. Тие создаваат свој сопствен дискурс, низ којшто не се откриваат ами се кријат. Достоевски е подеднакво и Аљоша и Иван Карамазов, Киркегор е подеднакво и Јоханес заводникот и Јоханес Климакус, тие се модуси на една себност, себноста може да ги спои во себе, а субјективноста сфатена

¹⁶¹ Цит. според Стивен Бест, Даглас Келнер, *op. cit.*, 87.

¹⁶² Цит. според Фредерик Гро, *op. cit.*, 657.

¹⁶³ Seren Kjerkegor, *Bolest na smrt*, NIRO „Mladost“, Beograd, 1980, 11.

како фиксирано јаство никогаш. Или си во сферата на идентитетот, или си луд. Слободата се остварува во онаа творечка точка помеѓу. Авторот создава дискурс кој нема центриран субјект, и власта неможе да го фиксира за да го вклопи во знаење. Самиот дискурс фунгира како простор на распрснување, тој овозможува знаење, но и движење на субјектот низ пукнатините и празнините на исказноста.

Целосната поставеност на системот на мислење кај Фуко како да е интерференца на Ниче и Киркегор, со субјект кој иманентно се засновува во перспектива на историјата, како потенцијална вечност, вечно враќање на истото, како засновувањето на јас во бездната на трансценденцијата на Бог. Но зошто Киркегор не е внесен на сцена а Ниче да? Подготвувачите на предавањата на Фуко на Колеж де Франс, во една фуснота кон *Херменевџика на субјектшош* укажуваат на фактот дека Фуко интензивно го читал Киркегор¹⁶⁴, само е необјасниво зошто никогаш не реферира на него. Киркегор исто така го убива човекот, за да го спаси Бог, за повторно Бог да го спаси човекот кој како индивидуа е отворена рана во космосот. Ниче го убива Бог, сакајќи да го спаси човекот, повторно убивајќи го како вид што исчезнува најавувајќи го надчовекот. По сè изгледа Бог кај Киркегор ги одби постмодернистите од него, истото чинам се случи и со Фуко, и покрај сета видлива блискост што може да се согледа. Киркегор се определи себеси како христијанин а станувањето христијанин го сметаше за најголем поиесис на индивидуата. Фуко токму ова не можеше да го прифати.

Ако се подсетиме на слободата кај Киркегор таа се остварува во иронијата и во сопствената смрт како автор, а сето тоа е изразено низ псевдонимијата. Дијагнозата на Фуко го утврдува токму тоа, имено дека „ние сме разлика, дека нашиот ум е разлика на дискурсот, нашата историја разлика на времето, нашето јас разлика на маски“¹⁶⁵. Иронискиот однос на Киркегор кон животот, барањето на вистинското јас низ праксата на самоиронија и разорувањето на себеси низ потполно гранични

¹⁶⁴ *Херменевџика субјектша*, op. cit., 39.

¹⁶⁵ *Археологија знања*, op. cit., 142.

уметнички гестови коишто прават да се отпадне од општото и тоа вистинско јас да се заснова во егзистенцијалниот остаток што му бега на системот, сето тоа се наоѓа во основата на Фуковската философија што уште од почетокот на мислата, уште во археологијата го става субјектот во центарот на истражувањата: „Мојата цел... беше да создадам историја на различните начини на кои, во нашата култура, човечките суштества се направени субјекти“¹⁶⁶.

Ако дискурсот на демистификацијата на власта е отпор, ако е простор на конституирање на авторот како субјект кој низ сопствениот говор се однесува на самиот себе и се множи како себност во празнините осигурани со она што отсуствува, а се насетува како проблем на следната книга што авторот ја пишува, тогаш отпорот не може и поинаку да се оправда освен како субјективитет отаде епистемолошкото поле на власта. Тоа инхерентно поле е нејзина иманенција, но феноменолошки власта е нешто целосно трансцендентно во однос на субјектот токму преку создавањето на неутралниот дискурзивниот модел на извлекување на неговото бивство и тоа токму во оној миг кога тој се продуцира вон него самиот а во нејзиното поле. Освојувајќи ја сопствената себност субјектот сега ја враќа својата иманенција што претходно ја немаше. Себноста е освоена имененција како отпор и сега самиот тој внатрешен простор на субјективноста е трансценденција за власта. Се работи за докрај изведен обрат на трансценденцијата. Себноста е вид на проект, не е констатирање на факт, себноста е она потем што нема крај, имено сенка на смртта.

Во едно свое интервју Фуко вели: „За мене интелектуалното дело е врзано за она што можете да го наречете „естетизам“, трансформирање на самиот себеси. (...) Знам многу добро, и чинам дека знаев уште од дете, оти знаењето не може да стори ништо во промената на светот. (...) Имам чувство дека знаењето не може да стори ништо ниту за нас, а политичката моќ може да не уништи. Сето знаење на светот не може да стори ништо

¹⁶⁶ Michel Foucault, „The Subject and Power“, in Michel Foucault, *Essential works of Michel Foucault 1954–1984: Power*, op. cit., 326.

околу ова¹⁶⁷. Оваа констатација е надополнета со она што тој го мисли на ниво на теоретското, таму знаењето може да не промени, а „вистината не е само начин да се објасни светот, (...) туку ако ја знам вистината јас би можел да се променам. И можеби ќе бидам спасен. Или можеби ќе умрам, но чинам дека е сеедно за мене“¹⁶⁸. И понатаму: „Оваа трансформација на себноста преку знаењето што го поседува субјектот, е сметам, нешто многу блиско до естетското искуство. Чуму би творел сликарот ако самиот тој не се трансформира низ своето сликање“¹⁶⁹? Во овие зборови јасно ја согледуваме сета мисла на Фуко како едно себе-обликување, пишувањето дела како самотехнологија, ја имаме мислата како однос кон самата себе, единствена можност за етика која не се заснова во интерсубјективноста ами е приватен проект. Љубовта на Јоханес заводникот е приватен проект, верата на Авраам е приватен проект, и секоја егзистенција ако сака да си даде себеси важност мора да биде приватен проект. И тука Фуко е многу поблиску до егзистенцијалистите одошто до концептот на личен морал како основа на интерсубјективноста во постмодерната етика. Неговото дело не е ништо друго освен токму ова, субјективност како проект на конечност, што трансгресира во секоја точка на своето запирање, субјективност како исчезнување, субјективност како самотехнологија низ дела, којашто ако престане да создава дела секој миг може да се лизне во клиничко лудило, субјективност која е на ти со лудилото а е поскоро избавено лудило.

Субјектот е навистина откритие на модерноста, затоа што токму модерноста низ себе го откри токму лудилото. Самата модерност им овозможи на лудите да влезат во овој свет како нејзина граница, како онтос што секој миг може да го урне делото. Дали Џан девојката конечно сфати дека се наоѓа таму каде што е и родена, во лудница?

¹⁶⁷ Michel Foucault, „An interview by Stephen Riggins“, in: Michel Foucault, *Essential Works of Michel Foucault 1954–1984: Ethics*, vol. 1, ed. by Paul Rabinow, Penguin books, London, 2002, 130.

¹⁶⁸ Ibid., 131.

¹⁶⁹ Ibidem.

СУБЈЕКТОТ КАКО СЕБНОСТ (краток оглед за една приказна)

Дали единството на делото го бара единството на авторот или пак авторот со име Мишел Фуко е само знак, група на букви, име од полза за воведување на класификација на книгите? И оваа и онаа книга, и следните две ги напишал истиот човек, истиот субјект. Зошто се тие толку различни ако авторот во секој миг е едно те исто со себеси, или пак ако се само три различни приказни за истата ствар, тогаш самиот модалитет на раскажувачката постапка сугерира субјект кој се затскрива зад различието на приказките, и обратно пропорционално тој исчезнува со раскажувањето на приказните. Ако е Фуко структуралист би требало да остане таков до крајот, или би се модифицирал внатре самиот структурализам. Имено, Фуко е пред сè философ кој не смета дека е философ¹⁷⁰, и за него денешната философија е „философска дејност“ како „критичка активност на мислата врз самата себе. Да се мисли поинаку одошто се мисли, да се спознае поинаку одошто се спознано“¹⁷¹. Философијата е аскеза, менување на самиот себе во игра на вистината. За Фредерик Гро „темата на субјектот“ постои „како финализација, како начело на довршеноста.“ Таа е „организирано начело на цело дело, и идеја водилка на првите дела“¹⁷². Овој заклучок на Гро е директно на линијата што ја следам кај Фуко. Самиот Фуко во подоцнежните интервјуа вели дека потполно го напуштил стилот од *Зборови и ствари* оти имал намера да напише „историја на субјектот“¹⁷³, и тоа дека неговите „истражувања не се однесуваат на моќта, туку

¹⁷⁰ Ниту Киркегор ниту Ниче избегнуваа да се определат како философи, или барем само како философи.

¹⁷¹ *Историја на сексуалноста: Упошреба на задоволства*, op. cit., 13.

¹⁷² Фредерик Гро, op. cit., 634.

¹⁷³ Цит. според Фредерик Гро, op. cit., 626.

на субјектот¹⁷⁴. Фуковата постапка, според Гро, не се служи со јукстапозиција туку со „херменевтичка спирала: новата мисла што ја изнесува, првин ја изнесува како проблем за којшто не размислувал во претходната книга“¹⁷⁵.

Проблемот што Фуко го има на ум е модерниот субјект, што тој субјект во себе носи, како е создаден, дали рационализацијата во него всадена ја исцрпува сета суштина на постоењето, или пак постои и друга реалност, можност за друга субјективност. За *Археологијата на знаењето* вели: „Овој труд како и оние што му претходеа не се вклучуваат во расправата за структурата, туку во полето во коешто се јавуваат и специфицираат прашањата за човечкото суштество, свеста, потеклото и субјектот“¹⁷⁶. Овој цитат директно го отфрла структурализмот како основа кај Фуко, и ја поткрепува тезата за философија на субјективноста во духот на сета западна философија. Имено, целта не е структурален холизам, така како што Милошевиќ го поима Фуко, ами во тоа трансценденталното его да се замени со истражување на облиците на иманентноста на субјектот. Од нему продуцираната иманентност од страна на дикурсите и власта па сè до технологијата на самоконституираната иманентност. Повторувам, иманентноста на субјектот. За секој доследен структуралист не постои иманентност на субјектот. Структурализмот на археологијата е иронија, игра на две места, миженка, киркегоровски метод.

Од друга страна пак, за Фуко индивидуата–субјект се појавува само со вкрстување на техниките на доминација и техниките на себноста. Дали ова значи дека самите техники на себноста се отпор што се јавува при доминацијата, односно на некој начин се дел од истиот систем, од истиот динамис, или пак се навистина целосно дело на слободата на себноста? Ако постои барем малку можност за некакво си иманентно засновување на субјектот како себност, тогаш имаме план за проект на субјектот, можност за етика во ничеанска смисла,

¹⁷⁴ Ibid., 631.

¹⁷⁵ Ibid., 635.

¹⁷⁶ *Археологија знања*, op. cit. 21.

без морал кој би се наметнувал како универзален код од страна на нему трансцендентната власт, и план за проект на субјектот како киркегоровска синтеза во бесконечно движење, како субјект кој се конституира низ праксата на егзистенцијата и создавањето дела како метафора на самиот живот.

За Рорти тука се работи за барање приватниот живот да биде овоплотен во институциите на либерализмот. Фуко бара „приватен субјект“¹⁷⁷ што е само приватен проект, автономија која „не е такво нешто што некогаш би можело да биде овоплотено во општествените институции“¹⁷⁸. Една капка „валкана“ вода ја прави „валкана“ сета чиста вода, една трошка субјект како проект го разбива и самото „постмодерно“ кај Фуко, имено, субјектот како непостоење, субјектот како последица на нешто друго (власта, јазикот, дискурсот). Поставката од генеалогииите дека себноста е производ на акултурацијата, не го исклучува тоа дека Фуко „сé уште размислува во смисла на нешто длабоко внатре човечките суштества, што е изобличено со акултурацијата“¹⁷⁹. Ова залагање за субјективност може но и не мора нужно да значи егоизам. Како и кај Киркегор, и кај Фуко согледувам загриженост за субјективната егзистенција воопшто. Да потсетам, Фуко започна да философира сочувствувајќи со лудите, отфрлените, болните, ненормалните. „Името на философскиот субјект, кога кажува Јас, секогаш е, на некој начин, псевдоним“¹⁸⁰. Можноста за субјект кој е производ на самосубјектифицирање, кој е исход на односот на себноста кон самата себе е *par excellence* модерност од најсуптилен вид, најрафинирана интенционалност, мисла која целата е акција. Постмодернизмот не поседува ваква интенционалност. Неговата мисла за Ферид Мухиќ е „радикална форма на посткоитална конверзација“¹⁸¹. Таа е констатација на крај, замореност, настан по настанот, и постмодерната философија е

¹⁷⁷ Ричард Рорти, *op. cit.*, 104.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 103–104.

¹⁸⁰ Жак Дерида, *Насиље и мейафизика*, Плато, Београд, 2001, 52.

¹⁸¹ Ферид Мухиќ, *Јазикот на филозофијата*, Култура, Скопје, 1995, 203.

„изразито резервирана кон *дејствиување*, таа се сосредоточува околу (само) – *разбирање*“¹⁸². За истиот автор во сферата на политиката постмодернизмот не говори за фактите и настаните туку „расправа за наративните стратегии со кои тие можат или не можат да бидат анализирани“¹⁸³. Постмодерната разговара за јазикот на сопствениот јазик, и ништо повеќе.

Но како да ја толкуваме функцијата на археологијата кај Фуко? Каде се гледа иронијата во археологијата? Во предговорот на *Археологијата на знаењето*, Фуко самиот со себе разговара: „повторно се подготвувате да кажете како не сте биле она што ви се префрлува дека сте, барате излез за во следната книга да се појавите другаде, и да се подбивате со она што сега го правите, не, не сум јас таму каде што ме меркате, туку тука“. Одговорот е: „зар мислите дека би си приуштил толку мака и задоволство во пишувањето, да не подготвував лавиринт во којшто можам да се впуштам во авантура, да го преместувам својот говор, да му отварам подземни премини, каде тој понира длабоко од себе, да му наоѓам прегиби кои го стеснуваат и извитоперуваат неговиот пат, во кој се губам и конечно појавувам пред очи кои никогаш веќе нема да ги сретнам? Повеќе од нив пишуваат за да не би имале повеќе лице. Не ме прашувајте кој сум и не ми велите да останам ист: тоа е морал на личните податоци и важи за нашите исправи. Но да ни се остави слобода кога станува збор за пишувањето“¹⁸⁴. Киркегор пишува со псевдоними за да не би имал лице, Ниче се потпишува како Дионис и во истовреме како Распнатиот. Во овие редови го читаме единството на археологијата и самотехнологијата, имено, целта на самотехнологијата не е да се дојде до субјективност која еднаш за секогаш би била дадена (тоа е пракса на власта), и која би пребивала самата во некаков апсолутен однос со својата истост, туку целта е да се остави бескрајот на субјективноста, всаден во време кое завршува со исчезнување на авторот како апстрактен идентитет.

¹⁸² Ibid., 204.

¹⁸³ Ферид Мухиќ, *Лоџос и/или хиерархија*, op.cit., 277.

¹⁸⁴ *Археологија знања*, op. cit. 22.

Себноста секогаш треба да се измолкнува на секој фокус, (таа одбива да седи меѓу публиката на тој модерен театар на власта), на секој обид да се толкува, на секој обид на некоја трансцендентална свест да ја поими и да се идентификува со неа, да ја спасува од неизвесноста на бескрајот на субјективноста. Археолошките списи криејќи се зад својата методолошка исклучивост на анонимноста и подбивот со антропологизмот и хуманизмот, најдобро ја откриваат интенцијата на авторот, имено, философската традиција на еден хегелијански холизам да ја соочи со границата, со можноста за лудило. Субјектот како трансцендентална свест не би можел да изврши ваква синтеза, оти се движи во доменот на апстрактното дедуцирање и чистотата на изведувањето, но субјективноста сфатена како сукцесија на конституирачки мигови може да изврши спојување, слично како што за Киркегор божественото дише во парадоксот, во спојот на Бог и Човек. Дискурзивноста тоа не може да го рекапитулира во поим, но затоа тука е личноста на Христос тоа да го стори како ипостас на субјективноста.

Археологијата ја открива неутралноста и анонимноста на дискурсот како поле со иманентни историски а не трансцендентално-субјективни априорности, и иманентната игра на дискурсот создава бездна на дискурсот. Археологијата неутрализирајќи се репозиционира, таа е иронија, говор за говорот, упад во системот, мамка за власта, таа е епистемична, таа се претвора во знаење, а власта се дразни од знаење, се адаптира низ него. Власта сака да ја присоедини археологијата на Фуко, и сите можни стратегии на секоја археологија, како дел од истата епистема. Токму тука е мамката, говорот крие отпор што најмалку го очекувате, субјект ослободен од трансценденталните јазоли на знаењето кое веднаш по автоматизам го врзува со власта, субјект за кого делата што ги пишува се само-технологија. Фуко како субјективност создадена низ творечка пракса, субјективност како отсутност која сепак остава трага, а делата како координати на таа трага.

Но што е дискурсот на Фуко, историја или философија? Археологијата лебди, нема одреден статус. „Значи уште еден

од оние проекти коишто се оправдани со она што не се, одложувајќи ја за подоцна суштината на сопствената задача, и конечното постигање на целта и кохеренцијата¹⁸⁵. Токму ова и ќе го видиме, археологијата се оправдува со она што таа не е, имено со субјектот како самотехнологија на себноста. А каква улога игра генеалогичката? За Фуко власта и знаењето се во единство само во говорот, токму говорот ја пренесува, создава и ја засилува власта, Тука го гледаме генеалогичкото оправдување на археолошкото испитување на дискурсите, втората приказна ја потпира првата. Говорот ја пренесува власта, но во истовреме и ја поткопува, ја разбива, оти тој секогаш е полисемичен и овозможува игра, што значи покрај стратегијата ја раѓа и контра-стратегичката. Власта и дискурсот се испреплетуваат, и власта го контролира дискурсот и му овозможува да се размавне, за да го вжлеби субјектот во себе, но самиот дискурс во себе содржи пукнатини, игри на меѓузависности, кои наеднаш му овозможуваат на истиот тој субјект како конституирана реалност, да го искористи она што власта го ползува во конституирањето, но сега да формира контрастратегичката. Наеднаш дискурсот станува неутрална инстанција, тој се неутрализира, како борба на можни стратегии, како бојно поле; дискурсот како археолошка стварност и праг, граница на исчезнување на субјектот, сега станува доксологија на една археологија на повторно враќање на субјективноста но овој пат како себе-конституирачка. Втората приказна потпирајќи ја првата, оправдувајќи ја, отвара можност да се раскаже и трета приказна, првата приказна ја потпира третата приказна која што следува, и токму она што следува ќе укаже дека раскажувачот на трите приказни е еден ист говорен субјект што се конституира во самиот чин на раскажување и анализирање на моќта. Сето ова е можно само затоа што не постои говор на власта и друг говор кој му се спротивставува. „Тие се елементи или тактички блокови во полето на односи на сила; во рамките на една иста стратегија можни се различни, па дури и противречни говори“¹⁸⁶.

¹⁸⁵ *Археологија знања*, op. cit. 221.

¹⁸⁶ *Историја на сексуалноста: Волја за знаење*, op. cit., 129.

Тука јасно се гледа дека археолошкиот момент е присутен и во генеалогичката, што само говори за единството како методолошка постапка. Она што во археологијата создаваше неможност за дело на субјектот, сега истото тоа е момент кој овозможува делување на субјектот и тоа како форма на отпор. Овој метод не е методот на апстрактниот субјект, ами на киркегоровски сфатениот конкретен субјект. Токму тука се раѓа можноста за субјективност, како однос кој самиот се однесува на себеси. Ако постои себност којашто самата на себе се однесува, тогаш како да се отвара нова можност за Фуко, единствена можност за отпор. Не субјективност произведена внатре сферата на истото преку моќта или философијата на трансценденталноста, ами субјективност сфатена како другост, творба, дело, пракса. Уметничкото дело е токму тоа, тоа не добива лик однадвор, од авторот, од менталитетот, од дискурсот, туку како ликот да се раѓа однатре, како упад во истоста, како другост во истоста на светот, како другост во истоста на авторот, како лудило во разумот на духот, изникнува така да се рече ни од што. За Фуко востановувањето на етика на себноста е итна, неопходна политичка задача денес, ако е вистина дека во односот на себе кон себеси се наоѓа единствената, прва и последна точка на отпорот кон политичката власт. Етиката на субјективноста како отпор, и етиката како скица на проект.

Во перспективата на концепцијата на Фуко не постои можност за номадизам, нема простор кој не е населен со власта. Државата не е веќе деспотска, не е надкодирачка, не е апстрактна ами сака да се конкретизира, да прими тело. „Таа веќе не е трансцендентен закон кој управува со деловите, (...) таа веќе не произведува едно надкодирачко единство, таа самата е произведена во полето на декодираните флуксеви“¹⁸⁷. Имено, таа живее во капиталот како декодирани флуксеви. Капитализмот ја ослободува желбата од територијализацијата во деспотската држава но повторно ја ретериторијализира, се населува и конкретизира во неа. За Делез и Гатари капита-

¹⁸⁷ Žil Delez i Feliks Gatari, *Anti-Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990, 180.

лизмот расредиштува, прави „насекаде да минуваат схизофрени флуксеви“¹⁸⁸, тој создава схизофренија, како болест но и како револуционерна структура. Схизо-субјектот е машина закачена на големата капиталистичка машина, тој е точка во општиот протек на флуксеви. Тој се опира со постојаното бекство низ сите тие декодирања, рекодирања и транскодирања. На овој начин постмодернизмот говори за судир со власта на истото ниво, тој, схизо-субјект на Делез и Гатари кој ја детериторијализира желбата, кој ги транскодира рекодирањата што ги врши капитализмот, субјектот во футуристичка, киборг (Харавеј)¹⁸⁹ постмодерна варијанта во вистинската смисла, ги населува пукнатините во знаковните системи на власта, ги пушта во себе, ги схизоира и ги пробива, тој е револуционерна желба, тој отвара можност за постмодерност. Таа машина на Делез и Гатари кај Фуко е дух, однос кој се однесува сам кон себе. Себноста е возможна само како дух, никако како машина. Ние живееме во едно општество на нормирање, а тоа е општество кое настанува последните три века, и воопшто не е мртво, па да има простор да настане постмодерно доба.

За Зигмунд Бауман потрагата по етика без морал е одлика на постмодерна свест. „Да се остави моралот надвор од вкочанетиот оклоп на вештачки создадениот етички код (или да се напушти амбицијата да се одржи таму), значи тој да се ре-персонализира“¹⁹⁰. Интерсубјективноста би се засновала на личниот морал, но етичкиот внатрешно-себствен однос на Фуко се случува како настан кој во себе има разлог, и во основата не сака да заснова никаква интерсубјективност, ниту пак сака истата да му е телос¹⁹¹. Од една страна, прашање е колку личниот морал може да ја отстрани од себе артифициелноста на личниот артизам од себе, оној монденски модернистички патхос и сентимент како знак на исцрпеност на цивилизациското

¹⁸⁸ Ibid., 200.

¹⁸⁹ Види: Дона Харавеј, „Манифест за киборзите: науката, технологијата и социјалистичкиот феминизам во 1980-тите“, во: Од модернизам до постмодернизам, уред. Лоренс Кахун, Темплум, Скопје, 2006, 177–228.

¹⁹⁰ Зигмунд Бауман, Постмодерна етика, Темплум, Скопје, 2005, 59.

¹⁹¹ Види погоре во текстот на 91 и 92.

тело. Цивилизацијата што е на крај од своите сили нема моќ да создаде нешто ново, некакво постмодерно извишување над сопствената „мрша“. Од друга страна, проблематично е тврдењето дека живееме во постмодерно доба. Токму за Фуко ние сме во жижакта на модерноста и на модерниот начин на субјектификација. Постмодерниот субјект е „мрша“, тело на очајник, старост која не ги остварила сонштата на младоста. Во него власта е изобразена како модерен код, како негов творец, кој си создава скица за сопствениот живот неутрализирајќи ја сопствената смрт. Постмодерната свест е фикција, таа е илузија на еден мисловен акт дека самиот е нешто повеќе од голата констатација на нечија смрт — смртта на модерната.

Постмодернизмот бара уживање на субјектот во бркотницата низ кодовите на системот, постојано транскодирајќи ги и со тоа создавајќи некаков си трансгресивен простор како постмодерна димензија, постмодерен twilight zone, схизофрена структура кој го руши системот, му создава главоболки, ликува локално, не му дава да здивне, сака да го трансцендира, но не е моќна тоа да го стори, оти ако го стори би требало да даде нова програма што би било повторно враќање на некакви си глобални проекти кои со својата реализирливост го поставуваат проблемот на другите и другоста, односно она што испаѓа од општеството. Постмодерната инсистира на дисконтинуитет, но таа се чини е во нужен континуитет, таа е темпорализирана уште во етимолошката димензија. Таа е по модерната, таа е вагонот по модерната, а дисконтинуитетот е произлезен од критика на концептите на модерната, што имплицира момент на трансцендирање, што ќе рече мора да настане од внатре. Ние кои сме родени во модерната согледуваме дека таа доаѓа до својот крај што значи внатре модерната се создадени услови и премиси за новум, ние само ја изведуваме егзекуцијата, ние не ја носиме пресудата. Затоа постмодерниот субјект на Делез е субјект незамислив без рекодирањата на капитализмот и транскодирачката и детериторијализирачката схизофренија (дај ми територијализација за да извршам детериторијализација,

првото го условува второто), тој се движи по пукнатините кои се овозможени од самиот систем, тој е номад за кого имаат спремено неколку резервати.

Како што истакнува Спивак, за постмодерноста општеството е, ничеански сфатено, „континуиран синџир од знакови“. Можноста за акција лежи во динамиките на нарушување на ова општество, во кршењето и преспојувањето на овој синџир. Свеста не е над општеството туку таа е „исто така сочинета од, и во рамките на, еден семиотички синџир“¹⁹². Ако секој отпор директно подразбира излегување во тој простор, во таа трансценденција на светот населен од власта, тогаш постмодерниот субјект е можеби револуционер без идеологија но сепак револуционер, тој е надвор во, тој деконструира, гилотинира. И токму тука запира, да отпочине, да запали цигара, велејќи сега ќе запрам, затоа што ако продолжам само ќе го повторам она против што се противам, моето дело е тенденциозно инакво, формата му зависи од претходната форма; тој е Дон Кихот кој веќе тргнал кон ветерниците¹⁹³.

Ништо од тоа јас не пронаоѓам кај Фуко. Субјектот кај него е транстемпорална инстанција, трансккултурна точка, единствената ствар којашто може да ѝ се спротивстави на власта, не пуштајќи ја во себе. Додека теоријата на политичката власт како институција обично се однесува на законската концепција на правниот субјект, самата анализа на управувањето – т.е. анализата на власта како збир на повратни односи треба да се однесува на етиката на субјектот дефиниран во односот на себе спрема себеси. Односите власт–управување–управување со себе и со другите–односот на себе кон себе, сето ова за Фуко е синџир на кој е можно да се поврзе прашањето на политиката со прашањето на етиката. Односно, можност да се пресврти односот, етиката да има првенство пред политиката, можност

¹⁹² Гајатри Спивак, *op. cit.*, 52.

¹⁹³ Постмодерниот субјект е врзан за дискурсот како позиција на каршилак, тој бара мисла која сака да отиде надвор од епистемата. Но за да оди отаде тој мора прво да ја мисли самата таа епистема, па да ја трансцендира на ниво на мислата, па така, прашањето е дали е тоа новум или само движење внатре истата епистема.

етиката да навлезе во политиката. Оти каде е дофатена моќта, каде е таа во тврда агрегатна состојба, каде остава трага? Токму на субјектот, во сферата на субјективноста. Субјективноста е клучна и во генеалогската фаза, таа само навидум е во втор план, таа не е ефект, таа е местото каде ефектите се јавуваат, каде што ги гледаме, ја фаќаме моќта на дело, така да се каже, во моментот на нејзина екстаза, материјализирана во празнење. Субјективноста е стапица, комората за дофаќање на атомот на моќта.

Се чини дека таа телеологија на мислата ја има кај Фуко, и може да е некаков есхатолошки начин на гледање на делата, она што се јавува на крај како да е начело на сето движење на мислата, како да се насетува и во првите дела, како сè да е игра. Она што ќе биде најбитно, го тргам на страна, и ќе ги испитувам дискурсите, епистемите, во кои субјектот е епифеномен, нема значење, како во роман каде што авторот оној лик што ќе ја разреши приказната го занемарува за да го внесе во кулминацијата на крајот со поголема драматизација како искрснувачка форма на формата. Затоа субјектот на Фуко не може да биде постмодерен субјект, тој се случува во сферата на сопствената иманенција како проект, којшто како таков е во сферата на онаа модерност на Хабермас која сеуште не ги остварила своите можности¹⁹⁴. Тој проект се случува во време но е транстемпорален спротивно на имплицитната дијахроничка постмодерност оти не е насочен кон трансценденцијата на власта, не сака да ја транскодира, туку е самооднос, форма на слободата, најапстрактен однос на самооднесување, самоделување. Овој субјект не е пост-субјект, не е постмодерен

¹⁹⁴ Дали Ниче е постмодернист или хипермодернист? Овие називи се само навидум синоними. Иван Џепароски го чита Ниче како почеток или зорнина на постмодернизмот, како што и носи наслов есејот, со неговото деконструирање на големите теории. За авторот токму кон „нивното разнишување и разурнување беше насочено Ничеовото филозофирање.“ (Иван Џепароски, *Ошишаге сисџемош*, Култура, Скопје, 2000, 47.) Но од друга страна, за Ферид Мухиќ, Ниче не може да биде предвесник на постмодернизмот оти е ултрамодернист со концептот за надчовекот. Тој во својата философија има неколку метафизички

ами трансмодерен. Фуко на овој начин го врзувам за истата критичка философска традиција на Западот, тој е како Хегел на 20-от век, пчелар и собирач на дискурси, експериментатор како Сад, трансгресиращки како Батај и Бланшо, разум во разговор со лудилото, повеќе синтеза одошто деконструкција.

теории, што би се рекло, „големи теории“. (види: Ferid Muhic, „Postmodern theory and its two major self-deceptions“, op. cit., pp. 18-24). Имено, Ниче не говори за деконструкција, ами за превреднување, што е сосем различно. Превреднувањето значи дека сепак има некои вредности што стојат повисоко од другите, и е добро да се реализираат, за разлика од деконструкцијата која мора да е тотална оти поинаку не е деконструкција. Се чини оправдано единствено перспективизмот на Ниче да се врзува за постмодерната, но само како некаква општа алатка ставена во друг контекст. Односот на Ниче и постмодерната философија е комплексен и веројатно изискува идна студија посветена на ова прашање.

ЗАКЛУЧОК

Во овој труд се обидов да покажам дека нештата околу философијата на Мишел Фуко не се такви како што изгледаат. Фуковата философија и неговиот мисловен зафат се определуваат како постструктуралистички и постмодерни. Неговата философија на субјективноста директно би требало да исходи од тие сфаќања, односно да се фундаира во постмодернистичките тенденции за отсуство на какви било проекти. Мојата теза е дека токму философијата на субјектот кај Фуко треба да го определи како постмодернист или постструктуралист а не обратно. Во светлината на неговата философија на субјективноста треба да се определат неговата археологија и генеалогичка линија. Археологијата ги наведува истражувачите на погрешна трага, дека таму зди еден структуралист или постструктуралист. Археологијата според мене не е знак за присуство туку за отсуство, таа бара позитивитети, но само за да заснова еден друг позитивитет кој првин е нихилиран. Субјектот е како текст што сте го избришале за да го отпочнете одново. Археологијата сака да го истисне позитивитетот на трансценденталната свест, да остави простор за субјектот како празнина, и да овозможи поинаква конституција на субјективноста. Археологијата е надворешна трага на една внатрешна археологија, философијата на себноста како археологија на еден негативитет, субјект како отсуство, како несистематична мисла.

Философијата на субјективноста е основното начело што ја движи и ја става во погон сета мисла на Мишел Фуко. Фазите на археологија, генеалогичка линија и технологија на себноста не би требало да се земаат одвоено оти ја сматуваат целта што ги раѓа. Нема ран и доцен Фуко. Трагањето за една поинаква

субјективност, потрагата по иманентност на субјектот го прави Фуко автентичен мислител кој не е структуралист. То не е ни постмодернист затоа што таа иманентност е нешто што самиот субјект за себе го обликува во перспективата на времето. Таа иманентност е проект. Проект што ја имплицира слободата што е чисто модерен концепт, артизам, слобода од доминацијата на институциите и моралните насилија, самосоздавање во бесконечност. Имено, постмодернизмот навистина нема никакви проекти за остварување.

Фуко започнува со исчезнувањето на субјектот во епистемата но како трансцендентален, конституирачки, го трга тој субјект надвор од сцената за да се појави вистинскиот субјект кој е конституиран од власта. Тоа е генеалогичката. Дијагнозата за овој субјект треба да предизвика акција, отпор кој не е пробивање на власта, туку е акција кон внатре, кон иманентноста. Самотехнологиите на себноста се само завршување на истата философија на субјективноста со која Фуко започна, испитувајќи археолошки и генеалогички, анализирајќи ги врските на моќта и знаењето. Дискурсите се феномени на Моќ, освен моќта можна е само стварноста на Субјектот. Самите дела што тој ги напиша се метафора на една трансформација на еден субјект, Фуко. Тука неговиот проект за субјект е ист како оној на Киркегор и Ниче, апсолутно модерен, и во својата универзална загриженост за конкретната егзистенција и нејзиното страдање, трансмодерен. Себноста кај Фуко е од истиот тип како кај Ниче и Киркегор, како егзистенција која се исцрпува (зборот е најсоодветен оти укажува и на чисто физичко исцрпување замор, напнатост) во сопствените дела.

Навистина, можеби Фуко стои постојано помеѓу, тој е ироничарот на Киркегор кој е „спремен за скок кон нешто, но не скока во тоа нешто туку отскокнува во страна и назад во себе“¹⁹⁵. На неговите дела може да се гледа како на некаква доксолошка сериозност, под која се крие археологијата на себноста, на авторот кој сака постојано да исчезнува, оти смртта е мамка за

¹⁹⁵ Сьорен Киркегор, *Врху ѝоняџиешо за ирония*, Универзитетско издателство „Св. Климент Охридски“, Софија, 1993, 166.

доминацијата, власта не сака живи, а во мојата смрт умира и власта (смрта како единствена форма на отпор, исчезнувањето на авторот низ сопствените дела единствена смрт која животот може да си ја дозволи). Археологијата во својата сериозност е мамка, кога ќе се појави таа веќе станува доксологија „напрчена“ напред за да може исто така дискурсот на власта да се залепи на неа во својата потреба да асимилира, да доведе во ред, да складира знаења што ќе ѝ се најдат на власта. Археологијата и генеалогичката како доксологија на друга мета-археологија, археологија на една лична субјективност... Еве, завршувам, а имам чувство дека дури сега како да започнувам, небаре пишувам текст за ироничарот Киркегор, за Ниче кој стои над доброто и злото, или небаре за Фуко пишувам!

КОРИСТЕНА ЛИТЕРАТУРА

- Андреевски, М. Петре. *Дениција*. Скопје: Наша Книга, 1991.
- Бауман, Зигмунд. *Посѓмодерна еѓика*. Скопје: Темплум, 2005.
- Бест, Стивен и Даглас Келнер. *Посѓмодерна ѓеорија*. Скопје: Култура, 1996.
- Burger, Hotimir. *Subjekt i subjektivnost*. Zagreb: Globus, 1990.
- Градев, Владимир. *Силиѓе на субекѓа, оѓиѓ върху философијаѓа на Мишел Фуко*. [Софија:] Лик, 1999.
- Delez, Źil i Feliks Gatari. *Anti-Edip*. Izdavačka knjiŹarnica Zorana Stojanovića: Sremski Karlovci, 1990.
- Дерида, Жак. *Насиѓе и мейафизика*. Београд: Плато, 2001.
- Киркегор, Сьорен. *Врху ѓоняѓиешо за ирония*. Софија: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1993.
- Kjerkegor, Seren. *Bolest na smrt*. Beograd: NIRO „Mladost“, 1980.
- . *Ili-Ili*. Beograd: Grafos, 1989.
- . *Osvrt na moje delo*. Beograd: Grafos, 1985.
- . *Filozofske mrvice*. Beograd: Grafos, 1990.
- MiloŹević, Nikola. *Filozofija strukturalizma*. Beograd: BIGZ, 1980.
- Мухиќ, Ферид. *Јазикоиѓ на филозофијаѓа*. Скопје: Култура, 1995.
- . *ЛоŹос и/или хиерархија*. Скопје: Аз-Буки, 2006.
- . *Поѓомци на боŹовиѓе*. Скопје: Табернакул, 2005.
- Muhic, Ferid. „Postmodern Theory and its Two Major Self-deceptions“, *Al-shajarah, Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, Volume 5, N. 1 (2000).
- New Dictionary of History of Ideas*. Ed. Maryanne Cline Horowitz. Vol. 5, Thomson Gale, 2005.
- Niće, Fridrih. *S one strane dobra i zla / Genealogija morala*. Beograd: Dereta, 2003.
- Ог модернизам до ѓосѓмодернизам*. Уред. Лоренс Кахун. Скопје: Темплум, 2006.
- Рорти, Ричард. *КонѓинŹенѓносѓ, иронија и солидарносѓ*. Скопје: Темплум, 2001.

- Саркањац, Бранислав. *Идеологија и Субјективност*. Скопје: Метафорум, 1993.
- Спивак, Гајатри Чакраворти. *Постколонијална кристика*. Скопје: Темплум, 2003.
- Фаерабенд, Пол. *Против методот*. Скопје: Темплум, 2000.
- Фуко, Мишел. *Археологија на знања*. Београд: Плато, Издавачка књижарница Зорана Стојановиќа, 1998.
- Foucault, Michel. *Essential Works of Michel Foucault 1954–1984: Ethics*. vol. 1. Ed. Paul Rabinow. London: Penguin books, 2002.
- *Essential works of Michel Foucault 1954–1984: Aesthetics*, vol. 2. Ed. James Faubion. London: Penguin books, 2002.
- *Essential works of Michel Foucault 1954–1984: Power*, vol. 3. Ed. James D. Faubion. London: Penguin books, 2002.
- *Istorija ludila u doba Klasicizma*. Beograd: Nolit, 1980.
- *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972–977*. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1981.
- Фуко, Мишел. *Историја на сексуалност: Волја за знаење*. Скопје: Три, 2003.
- *Историја на сексуалност: Употреба на задоволство*. Скопје: Три, 2004.
- *Историја на сексуалност: Грижа за себе*. Скопје: Три, 2006.
- *Нагзор и казна*. Скопје: Слово, 2004.
- *Психијатриска моќ*. Нови Сад: Светови, 2005.
- *Раѓање Биологијата*. Нови Сад: Светови, 2005.
- *Треба брани ги грешките*. Нови Сад: Светови, 1998.
- *Херменеутика субјекта*. Нови Сад: Светови, 2003.
- Fuko, Mišel. *Predavanja*. Novi Sad: Bratstvo Jedinstvo, 1990.
- *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit, 1971.
- Fuko, Mišel i Žerar Role. „Strukturalizam i poststrukturalizam“, *Трети програм*, Beograd, br. 60 (1984): 152–176.
- Хејбер, Хони Ферн, *Оштегосовремената теорија*. Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, 2002.
- Џепароски, Иван, *Оштегосистемот*. Скопје: Култура, 2000.

