

FUKO VERSUS HABERMAS

Moderna kao nedovršeni projekat naspram teorije moći – neizbežna suprotstavljenost ili mogućnost komunikacije

Apstrakt: Tekst razmatra mogućnost postojanja dodirnih tačaka između Fukoove teorije moći i Habermasove teorije komunikativnog delanja. Najpre se izlaže tok „filozofskog diskursa moderne“, koji Habermas analizira u istoimenoj knjizi, kako bi se došlo do uvida u prirodu Habermasove kritike Fukoa. Nakon osvrta na neke od osnovna Fukoove misli, ukazuje se na Habermasovo shvatanje teorije moći kao vrhunca ničeanske, anti – modernističke struje filozofskog diskursa. Kritika teorije moći bazira se na Habermasovom mišljenju da Fuko ne uspeva da svojom analizom delovanja moći obuhvati kompleksnost moderne. Fuko, prema Habermasu, apsolutizuje jednu dimenziju modernizacije – jačanje disciplinske moći koja se bazira na „kontroli duše“. Autor, međutim, želi da ukaže na važnost koju teorija moći pridaje očuvanju uvida u kompleksnost istorije. Uvidom u mnogostrukost i divergentnost istorijskih procesa kojim se konstituiše moderno društvo, pojedinac postaje istorijski samosvestan i sposoban da iskorači iz paradigme „samoodnosećeg subjekta“. Kako teorija komunikativnog delanja takođe teži prevazilaženju „prinuda filozofije subjekta“, autor zaključuje da i Fukoovo delo, kao i Habermasovo, prožima ideja „moderne kao nedovršenog projekta“. Na kraju se analizira Fukoov odnos prema Prosvetljenosti, kako bi se ukazalo na suštinski modernu prirodu njegove misli.

Ključne reči: moderna, diskurs, intersubjektivnost, Habermas, moć, prak-tike, teorija moći, Fuko, istorija, genealogija, kompleksnost, Prosvetćenost

U ovom radu pokušao bih da, uvidom u neke od ključnih aspekata koncepcije moderne kao „nedovršenog projekta“ koju je formulisao Jürgen Habermas, i razumevanjem osnovnih postulata teorije moći Mišela Fukoa, ukažem na postojanje jedne dimenzije analize društvene stvarnosti u kojoj ove dve, naizgled nepomirljive perspektive, mogu da budu, makar delimično, komplementarne. Usredsređujući se, između ostalog, na Habermasovu kritiku Fukoove misli, želeo bih da skrenem pažnju na, po mom mišljenju, jedan značajan imperativ koji prožima stavove oba mislioca u vezi sa proučavanjem epohe moderne.

Ne gubeći iz vida pomenuti cilj, smatram da je potrebno, pre svega, sagledati konture filozofske rasprave koja se odvija već duže od jednog veka, a tiče se same prirode epohe moderne – rasprave koju Jürgen Habermas detaljno analizira u svom delu *Filozofski diskurs moderne*.

Naime, diskurs koji na filozofski način tematizuje modernu Habermas posmatra kao dijalog dve osnovne struje mišljenja, čija se međusobna suprotstavljenost definiše prvenstveno normativnom različitosti njihovih polazišta u analizi društvene stvarnosti. Prvu struju, koja svoje izвориšte ima u Hegelovoj filozofiji, ili preciznije, u njegovom filozofskom uvidu u prirodu moderne, karakteriše prihvatanje prosvetiteljskog nasleđa iz osamnaestog veka, njegovog univerzalizma vrednosti i društveno – emancipatorskih tendencija. Pod društveno – emancipatorskim tendencijama podrazumeva se pre svega racionalizacija i vrednosno samozasnivanje društvenog života, njegovo oslobađanje od vrednosnih sistema utemeljenih u religiji ili u autoritetu prošlosti, realne kao i idealizovane.

Bez obzira na specifičnost svake od pojedinačnih škola mišljenja koje nastaju u okvirima ove „emancipatorske“ struje – levog i desnog hegelijanstva, marksizma ili Frankfurtske kritičke škole, pretpostavka mogućnosti sagledavanja društvenog života u epohi moderne jeste poverenje u, kako bi se Horkhajmer i Adorno izrazili, „građanske ideale“ Prosvetiteljstva, koji su tesno povezani sa osnovnim načelima filozofije subjekta. Od suštinskog značaja u okviru ove filozofske tradicije je ideja samorealizacije subjekta (pojedince, grupe ili čitavog društvenog tela) i vrednosnog osamostaljivanja različitih aspekata modernog društva: politike, religije, umetnosti ili nauke. Maks Veber je ovaj proces nazvao „samodiferencijacijom vrednosnih sfera“.

Pripadnici specifičnih škola mišljenja unutar „emancipatorske“ struje na različite načine formulišu suštinske probleme koji karakterišu društvenu stvarnost u epohi moderne, ali im je zajednička ideja problem samoodnošenja subjekta – ideja da život u savremenim društvima sve više karakteriše postvarujući odnos pojedinca prema svojoj okolini. Radi se, dakle, o jačanju instrumentalne racionalnosti kao pokretača ljudskog delanja. Modernizacija, koja započinje kao dvostruki proces individualnog oslobađanja, s jedne strane, i univerzalizacije, s druge, biva na taj način redukovana na

proces sveopšte reifikacije međuljudskih odnosa. Jedna od centralnih tema u delima društvenih teoretičara „emancipatora“ jeste mogućnost ponovnog aktiviranja svih pozitivnih, i po svom pravcu delovanja divergentnih tendencija modernizacije, koje su zarobljene dejstvom postvarujuće instrumentalne racionalnosti.

Druga glavna struja filozofskog diskursa moderne proističe iz ključnih ideja Ničeove filozofije. Ona počiva na ontološkoj premisi koju bismo u najkraćim crtama mogli objasniti kao skepticizam u pogledu prosvetiteljskog idejnog nasleđa i mogućnosti analize procesa modernizacije pomoću prosvetiteljskih ideja racionalnosti, individualizacije i univerzalizma vrednosti. Među najznačajnije Ničeove idejne naslednike ubrajaju se Martin Hajdeger, Žak Derida, Žorž Bataj i Mišel Fuko. Oni napuštaju pokušaj teorijskog uvida u modernu sa pozicija poverenja u „građanske ideale“ koje je sama moderna iznedrila – dakle, udaljavaju se od ideje neophodnosti normativnog samozasnivanja. U analizu društvene stvarnosti unose, svako sa sopstvenog filozofskog stanovišta, jedan novi, sveobuhvatni princip koji prožima istorijski razvoj evropskih društava do današnjih dana.

Niče razvija, u smislu ovog sveobuhvatnog principa, koncepciju „volje za moć“ kao pokretača ljudskog delanja – koncepciju koju možemo tumačiti kao fundamentalnu čovekovu potrebu za kreativnošću. Hajdeger, u težnji da izvrši „destrukciju metafizike“, uvodi pojmove „bitka“ i „bića“, da bi u ovom prethodnom prepoznao primarnog pokretača koji odgovara Ničeovoj „volji za moć, dok Derida razvija koncepciju “prapisma” kao polazišta za svaku analizu društvenih fenomena. Bataj želi da zasnuje novu naučnu disciplinu – „heterologiju“, koja kao suštinski princip moderne identifikuje proces „izgraničenja“, proces kojim se savremeno društvo odvaja od svih elemenata iracionalnosti. Fuko, najzad, teži da novovekovnu istoriju Evrope sagleda kroz prizmu svoje teorije moći, ali, kako bi se moglo na prvi pogled zaključiti, sa stanovišta čak daleko manje optimističnog od Ničeovog.

Jedan od bitnih razloga zbog kojeg se Ničeovi idejni naslednici mogu smatrati skepticima u pogledu težnji „emancipatorske“ struje da objasni prirodu moderne i teškoće u koje je proces modernizacije zapao, jeste činjenica da, bez obzira na pomenute, potpuno različito shvaćene sveobuhvatne principe na kojima se zasniva

analiza društvene stvarnosti, postoji i jedna zajednička karakteristika – nemogućnost zauzimanja vrednosnog stava u pogledu tih principa. Bez obzira da li govorimo o volji za moć, prapismu ili bitku, čini se da se ove koncepcije nalaze „s one strane“ moralnog rasuđivanja. U stvari, Ničeova namera i jeste bila da sposobnost vrednosne procene i moral uopšte prikaže kao artificijelni proizvod, kao „privid“ iza koga se krije stvarna pokretačka sila, a to je sama čovekova volja – te je tako i moral proizvod „volje za prividom“.

Ako prihvatimo ovakvo stanovište, to pre svega znači da negiramo vrednosnu diferencijaciju kao suštinsko obeležje moderne. Postavlja se pitanje šta moderna uopšte predstavlja za mislioce ničeanske orijentacije, ako se procesi kao što su individuacija, racionalizacija i univerzalizam u društvenom životu ne shvate kao samorazumljivi, već isključivo kao epifenomeni nekih „dubljih“ tendencija, kao u slučaju objašnjenja uzroka promena kaznene politike u knjizi *Nadzirati i kažnjavati* Mišela Fukoa. Ako se „ograničimo na društvene forme, kao što je učinio Dirkem“, smatra Fuko, „može se dogoditi da razlog ublažavanja kazni vidimo u procesima individualizacije koji su, pre će biti, jedna od posledica novih taktika vlasti, a time i novih kaznenih mehanizama.“ (Fuko, 1997: 25) Moglo bi se reći da postoje, u suštini, dva odgovora koja proističu iz prihvatanja ove ontološke pretpostavke – jedan se oslanja na određeno vrednosno stanovište, dok se drugi čini potpuno lišenim svake normativnosti.

Niče i Bataj čitav istorijski proces razvoja zapadnoevropskih društava, sa modernom kao kulminacijom tog procesa, objašnjavaju pre svega kao svojevrсно „udaljavanje od iskona“, pri čemu se pojam iskona, kako mi se čini, ne mora shvatiti vremenski. Radi se pre o jednom idealnom društvenom poretku. U Ničeovom slučaju, to je poredak koji se temelji na „dionizijskom samozaboravu subjekta“, to jest gubljenju svih elemenata moralnosti ali i samorefleksivne racionalnosti, a u slučaju Bataja, to je stanje prožimanja „homogenih“ i „heterogenih“ elemenata društva. Moderna, odnosno modernizacija, shvaćena je, dakle, kao jedan kontinuirani proces razgradnje, moglo bi se čak reći i degradacije idealnog poretka, i to upravo pomoću onih sveobuhvatnih i univerzalnih pokretača društvenog delanja kao što su „volja za moć“ ili „izgraničenje“. Dejstvo ovih pokretača, koje bih nazvao metanormativnim, sagledava se iz perspektive koja je daleko od vrednosne neutralnosti, ali koja, istovremeno, ne želi da

prihvati kriterijume vrednosne procene proistekle iz samog procesa modernizacije.

Teorija moći Mišela Fukoa teži prevazilaženju ove napetosti. Ona se temelji na ideji jedne „globalne istorije moći“ koja se može sagledati u smenjivanju epistema (Renesanse, Klasicizma i Moderne) i njima svojstvenih praktika, odnosno tehnologija vladanja (Molnar, 1994: 82). Pojam episteme može se dobro objasniti uvidom u Fukoovu koncepciju „sprege znanja i moći“. U tekstu „Fukoova arheologija“ Jan Heking ukazuje na dvostruko značenje pojma znanja u okviru teorije moći. *Connaisance* je znanje u konvencionalnom smislu, koje se odnosi na „površinske predmete“, dok *savoir* predstavlja „okvir unutar kog svaka površinska hipoteza dobija svoj smisao“. *Savoir* je, dakle, „dubinsko znanje“ u vidu skupa pravila koja određuju koja vrsta iskaza će važiti kao istinita ili lažna u nekom području. Svaki iskaz, da bi mogao pretendovati na istinitost, mora biti „mapiran“ u mreži iskaza koji čine određeni diskurs. Proces „mapiranja“ vrši se prema pravilima „dubinskog znanja“.

Prema tome, sam pojam istine treba, prema Fukou, razumeti kao „sistem postupaka za proizvodnju, regulaciju, distribuciju i delovanje iskaza“, a ovaj sistem, tj. istina „povezana je kružnim odnosima sa sistemom moći koji je stvara i održava“ (Hacking: 1986). Epistema je, dakle, istorijski period u kome određene vrste „dubinskog znanja“ postavljaju granice spoznaje, tj. ona određuje uslove pod kojima se može doći do novog znanja u različitim oblastima. Treba se zapitati: kako deluje *savoir* u smislu ograničavanja mogućnosti spoznaje. Fuko daje jedan primer u svom pristupnom govoru na *College de France*, – „Poredak govora“. „Često se postavljalo pitanje“, kaže Fuko, „kako su botaničari i biolozi XIX veka mogli da ne vide da je bilo tačno ono što je Mendel govorio“ (Mendel je konstituisao hereditarnu crtu kao nov predmet biološke nauke). „Mendel je govorio istinu, ali on nije bio *u istinitom* svoga doba: biološki predmeti i koncepti nisu se uopšte oblikovali prema sličnim pravilima...“ (Fuko, 1970).

Primarno polje interesovanja Mišela Fukoa, kao društvenog istraživača, bili su diskursi – „mape iskaza“ koje se konstituišu na temelju „dubinskog znanja“. Smatrao je da diskursi poseduju izvesnu autonomiju, koja proizlazi iz jedinstvenosti formalnih zakona kojima se svako diskurzivno polje podvrgava. Ali, kako ističe Fuko u

intervjuu koji je dao Rejmonu Beluru, „interes za opisivanje tog autonomnog sloja diskursa postoji samo u meri u kojoj se on može dovesti u odnos sa drugim slojevima, praksama, institucijama, društvenim i političkim odnosima“ (Bellour: 1967). „Desubjektiviranošć“ Fukoove teorije moći, koju Habermas uočava kao anti – modernističku, temelji se na činjenici da Fuko analizi diskursa pristupa sa stanovišta proučavanja uslova pod kojima iskazi mogu biti izgovoreni, a ne sa stanovišta identifikacije onoga ko govori.

Pošto sam se osvrnuo na neke od karakteristika Fukoove misli, vratio bih se na Habermasovo shvatanje Fukoove pozicije unutar filozofskog diskursa moderne. Teorija moći predstavlja, u određenom smislu, vrhunac čitavog diskursa, jer Fuko odlazi korak dalje od drugih teoretičara ničeanske orijentacije, napuštanjem stanovišta poverenja, i to ne samo u emancipatorski potencijal moderne, već i u mogućnost zauzimanja bilo kakvog vrednosnog stava društvenog teoretičara u pogledu svog predmeta izučavanja. Proces postepenog „ujezgrovljavanja moći“ (Molnar, 1994: 82) unutar evropskih društava, kao osnovni princip novovekovne evropske istorije, ne sagledava se više kroz prizmu „udaljavanja od iskona“ već kao svojevrsno „besubjektivno zbivanje“ koje ne podleže bilo kakvom vrednovanju.

Fukoova teorija moći mogla bi se shvatiti kao upotpunjenje ničeanskog projekta „raskida“ sa modernom, njenim normativnim sadržajem, njenim željama i nadama. Sam pokušaj napuštanja moderne, smatra Habermas, osuđen je na neuspeh. Neću se upuštati u prikaz složene argumentacije kojom on želi da ukaže na nemogućnost kritike, odnosno, napuštanja paradigme moderne. Iz same argumentacije zaključujem da Habermas doživljava pokušaj metavrednosnog i, rekao bih, bezinteresnog pogleda na društvenu stvarnost, kao neminovno redukcionistički.

Medjutim, to ne znači da bismo mogli automatski da okarakterišemo njegovu misao kao naslednicu „emancipatorske“ struje čije je idejne osnove sam tako iscrpno analizirao. Habermas svoju knjigu zaključuje uvidom u iscrpljenost filozofije subjekta i u neophodnost zamene paradigme samorefleksivnog subjekta paradigmom sporazumevanja. Promena paradigme, iako predstavlja kvalitativni zaokret u društvenoj teoriji, ne može da se shvati kao „epistemološki rez“ u odnosu na prosvetiteljsko nasleđe. Horkhajmerova i Adornova misao, da nije toliko značajno očuvati prošlost koliko realizovati njene

nade, mogla bi da izrazi suštinu Habermasove ideje moderne kao „nedovršenog projekta“. Zadržavajući poverenje u „građanske ideale“, u „transcendirajuću snagu univerzalističkih zahteva za važenjem“, a što se najbolje očituje u isticanju značaja „prinude boljeg argumenta“ kao konstitutivnog elementa komunikativne racionalnosti, Habermas želi da kompleksnost modernog društva obuhvati pojmovima komunikativne prakse i sveta života. Svet života je pre-refleksivan, on predstavlja „zalihu kulturnih samorazumljivosti“ koja samu komunikaciju čini mogućom (Habermas, 1988: 282). Dopršenje projekta moderne, kako shvatam Habermasa, bilo bi sadržano u činjenici da ukoliko društvenu stvarnost, „svet života“, posmatramo iz perspektive učesnika u procesu komunikacije, umesto ranije perspektive samoodnosećeg subjekta, možemo uspeti da izbegnemo realizaciju negativnog, „postvarujućeg“ potencijala moderne, te tako otvaramo vrata daljoj neometanoj realizaciji pozitivnog, individualizujućeg i univerzalizujućeg potencijala.

S druge strane, radikalno napuštanje moderne i njenih nada, kako Habermas shvata Fukoovu misao, vodi pre svega nihilističkom odnosu prema svetu. Odbacivanje moderne se očituje u „trima supstitucijama“ koje Habermas uočava u Fukoovoj genealogiji: na mesto hermeneutičkog rasvetljavanja sklopova smisla, stupa analiza po sebi besmislenih struktura; zahtevi za važenjem su zanimljivi samo još kao funkcije kompleksa moći, a vrednosni sudovi i problematika opravdanja kritike, isključuju se u korist bezvrednosnih istorijskih objašnjenja (Habermas, 1988: 262). Na primer, ukidanje gladijatorskih borbi u Rimu, nakon ustoličenja hrišćanstva kao zvanične religije, Fuko ne objašnjava jačanjem humanizujućeg hrišćanskog uticaja, nego zamenom jedne formacije moći, sa pratećim tehnologijama vladanja, sledećom. Habermas želi da ukaže na to da same praktike moći, koje se realizuju u vidu „besubjektivnog zbivanja“, i u Fukoovoj teoriji predstavljaju izvor sveukupnog smisla društvenog života, ne mogu ni iz čega da crpe sopstveni smisao.

Pisanjem „genealogije“, kao alternative tradicionalnoj istoriografiji, Fuko želi da razotkrije dejstvo desubjektivirane moći u konstituisanju svih diskursa društvenog života, to jest vrednosno diferenciranih sfera modernog društva, uključujući tu i humanističke nauke. Dva suštinska problema koja Habermas dovodi u vezu sa pokušajem pisanja genealogije su relativizam i kriptonormativizam.

Naime, kada Fuko analizira tradicionalnu istoriografiju i u njoj otkriva splet praktika moći, prirodno je da se takva analiza interpretira kao kritika. I sam Fuko, u svojim predavanjima na *College de France* ističe da pisanje genealogije treba da omogući ustanak „potčinjenih vrsta znanja“ (recimo, onih baziranih na ličnom iskustvu) protiv dominantne „naučno – istorijske“ perspektive. Međutim, problem nastaje kada se usredsredimo na ontološke pretpostavke na kojima je utemeljena sama teorija moći. Ako je desubjektivirana, vrednosno nedohvatljiva moć upravo ta koja prožima svekoliku društvenu stvarnost i predstavlja primarni imperativ društvenog delanja, onda splet njenih praktika možemo pronaći u oficijalnoj, „privilegovanoj“ istoriografiji, u istoj meri kao i u potčinjenim vrstama istorijskog znanja. Zašto bismo favorizovali potonje u odnosu na prvo?

Fukoovo filozofsko stanovište, ako smo dosledni implikacijama koje iz njega proizlaze, ne dozvoljava, naime, jedan pojam „protivmoći“, koji bi bio spoznajno privilegovan, pošto se svaka protivmoć već kreće u horizontu one moći koju pokušava da suzbije (Habermas, 1988: 267). Filozofska osnova teorije moći, uprkos Fukoovoj (pretpostavljenoj) želji, onemogućava sprovođenje kritike dominantnih diskursa moderne u vidu protivdiskursa sposobnog da identifikuje „tlačenje“ koje se odvija unutar modernog društva (za razliku od marksističke teorije, na primer, koja zadržava poverenje u autentičnu prirodu vrednosnih kriterijuma formiranih tokom modernizacije). Ambivalentnost Fukoove teorijske pozicije, mogla bi se shvatiti kao rezultat njegove dvostruke težnje: da istovremeno bude kritičar i modernog društva i normativnog sadržaja moderne. Habermas naročito ističe Fukoovo podsmevanje „levičarskoj dogmi koja moć smatra zlom, ružnom sterilnom i mrtvom, a ono nad čim se moć vrši dobrim, pravim i velikim“ (Habermas, 1988: 268). Zbog težnje da sve istorijske događaje i procese koji se tradicionalno pripisuju uticaju postepene humanizacije društava (kao što je promena u kaznenoj politici krajem XVIII i početkom XIX veka) prikaže u njihovom „pravom svetlu“, teorija moći se i sama mora odreći bilo kakvih pretenzija na „humanizam“. Ali na čemu onda ova teorija može da zasnjuje svoju kritičnost? Jer, veoma je jaka tendencija, i što se tiče samog Fukoa i čitalaca njegovog dela, da se sama razotkrivajuća priroda teorije moći doživi kao inherentno subverzivna.

Drugačije formulirano, ovo pitanje, koje proizlazi više iz doživljaja Fukoove teorije, nego iz razumevanja njenih filozofskih premisa, moglo bi da glasi: zašto bismo se uopšte suprotstavljali sveprisutnoj moći. Gde treba da tražimo, ako smo sledbenici Fukoove misli, motivaciju za borbu protiv „disciplinujućeg normalizovanja“ savremenih tehnologija vladanja?

Pokušaj davanja odgovora trebalo bi, po mom mišljenju, da počne vraćanjem na ranije pomenuto Habermasovo shvatanje Fukoove teorije kao redukcioniističke. Ako se moć shvati kao supstanca koja teče krvotokom društvenog organizma, onda dolazi, smatra Habermas, do „jedne forme podruštvljenja koja ukida svaku samoniklost i čitav život pretvara u supstrat omoćavanja“ (Habermas, 1988: 270). Dakle, genealogija ima posla sa predmetnim područjem iz koga je teorija moći izbrisala sve crte komunikativnog delanja, delanja koje se odvija u okvirima „zalihe kulturnih samorazumljivosti“, to jest konteksta sveta života. Postavlja se pitanje kako je, iz perspektive poimanja društva kao poprišta konstantne borbe, „igre nadvladavanja“ različitih praktika moći, uopšte moguće sagledati jedan socijalni poredak. Ovo pitanje bi se moglo shvatiti kao poseban oblik Hobsove dileme, u okviru koje je pojam „rata svih protiv svih“ desubjektiviran.

Habermas Fukoov pojam moći i analizu koja se na njemu zasniva, smatra u izvesnom smislu kategorijalno siromašnim, jer nisu u stanju da obuhvate kompleksnost svih pojava modernog. „Dopusti li se samo model omoćavanja“, smatra on, „...tada se socijalizacija jezično i delatno sposobnih subjekata ne može istovremeno shvatiti kao individuacija, nego jedino kao napredujuće supsumiranje tela pod tehnologije moći“ (Habermas, 1988: 273). Pomoću primera Fukoovog shvatanja novovekovne istorije seksualnosti (kao specifičnog diskursa) Habermas želi da pokaže, kako perspektiva „omoćavanja“ nije dorasla dvosmislenosti modernizacije.

Markuzeov pojam „represivne desublimacije“ najbolje može da objasni međusobnu protivurečnost dve vrste posledica formiranja seksualnosti kao diskursa u novovekovnoj evropskoj istoriji. Sa jedne strane, čovekova seksualnost postaje desublimirana, što znači da jedno područje čovekovog unutrašnjeg sveta postaje, u duhu modernizacije, samorefleksivno. Razvoj modernog odnosa prema seksualnosti može se poistovetiti sa jačanjem moralne i estetske slobode

pojedince, kao izrazom sve razvijenijeg principa individuacije. Međutim, „represivnost“ se ogleda u činjenici da je ovo jačanje individualne slobode praćeno novim strategijama nadziranja, razvojem „mreža tehnika istine“, kako Fuko smatra, koje se stežu oko čovekove unutrašnje prirode, opkoljene vrebajućim pedagogima, doktorima ili psiholozima. Jačanje disciplinarne moći, koja počiva na naučnom posmatranju, usko je povezano sa formiranjem novog znanja, pri čemu između jednog i drugog procesa ne vlada uzročno – posledični odnos, već, pre bi se moglo reći, simbiotički. Habermas zamera Fukou apsolutizaciju negativnih posledica razvoja diskursa („govora o“) seksualnosti, i smatra da teoriji moći nedostaje sposobnost „suptilnijeg nijansiranja“ koje bi omogućilo otkrivanje „intuicije slobode i oslobođenja“ u različitim aspektima procesa modernizacije, uprkos jačanju njegove „porobljavajuće“ dimenzije (Habermas, 1988: 277).

Ovo „nivelisanje“ dvosmislenih i divergentnih fenomena moderne, koje bi trebalo da zapazimo u Fukoovoj analizi, stvara, kako bi se moglo zaključiti iz Habermasove kritike, jednu linearnu predstavu evropske istorije, sasvim nalik nekadašnjim evolucionističkim teorijama koje su težile da razvoj čovečanstva obuhvate koncepcijom „prograsa“ – u ovom slučaju bio bi to progres besubjektne moći koja se konsoliduje. Pri tome izgleda da je jedina razlika između Fukoovog i evolucionističkog modela – odsustvo vrednosnog stanovišta. Kritikuje li, onda, Habermas s pravom redukciju kompleksnosti, kao karakteristiku Fukoove teorije koja čini da se složeni proces podruštvljavanja pojedinca shvati kao „supsumiranje tela pod tehnologije moći“?

Obratimo pažnju na značaj same ideje kompleksnosti – značaj koji dolazi sa prihvatanjem prosvetiteljskog ideala vrednosne diferencijacije. To je ideal koji prožima celokupnu knjigu *Filozofski diskurs moderne*, i predstavlja jednu od glavnih komponenti motivacije koja Habermasa pokreće da u delima brojnih teoretičara moderne pronalazi aporije. Naime, sam autor ističe, kao ideju vodilju svog dela, pokušaj da se ukaže na iscrpljenost paradigme samoodnosećeg subjekta, i na nemogućnost zauzimanja jedne „Arhimedove tačke“ u odnosu na tu paradigmu prilikom kritike. Do iscrpljenosti, pritom, dolazi prvenstveno zbog nefleksibilnosti paradigme. Habermas govori o „prinudama filozofije subjekta“ koje onemogućavaju teore-

tičare da transcendiraju njene granice. Time nas, prirodno, navodi na zaključak da proces modernizacije nije neraskidivo vezan za jedan model odnošenja prema svetu, te da moderna, ako je u stanju da pretrpi revoluciju paradigme, ima takođe i sposobnost integracije različitih filozofskih gledišta.

Osvrnimo se ponovo na kritiku Fukoa, pre svega na nemoć teorije moći da prepozna „intuiciju slobode i oslobođenja“, intuiciju čije je razumevanje od suštinskog značaja za uvid u kompleksnost modernizacije. Odlučivši se za izraz „intuicija“, Habermas sugerše određenu nedefinisanost i neobličnost ideje, koja bi tek trebalo da bude dovedena do pojma. Međutim, smatram da se, u izvesnom smislu, upravo u „nedovršenosti“ ove ideje nalazi i njena najveća prednost – ona nije nepovratno vezana za jednu filozofsku orijentaciju, tj. poseduje određenu polivalentnost. To bi značilo da se prisustvo „intuicije slobode i oslobođenja“ u određenom društvenom fenomenu vezanom za modernizaciju može sagledati iz više teorijskih perspektiva.

Ne bih se složio sa Habermasovim zapažanjem da Fukoovoj teoriji moći nedostaje „intuicija slobode i oslobođenja“. Kada Fuko razmatra funkciju pisanja genealogije i zaključuje da alternativni pristup istorijskom polju treba da omogući ustanak „potčinjenih vrsta znanja“, on time želi da kaže da je prvenstveni zadatak genealogije razbijanje „privida identiteta“ koji tradicionalna historiografija teži da stvori (Fuko, 1999: 38). Naime, umesto „istorije“ koja vodi neku vrstu unutrašnjeg monologa i ima privilegovan pristup prošlosti, Fuko se zalaže za afirmaciju „istorija“, odnosno perspektive koja bi omogućila da se složeni razvitak evropskih društava posmatra kao polje neprekidne borbe i diskursa različitih rivalskih „znanja“. On protestuje protiv „nedopustive redukcije kompleksnosti“, homologne procesu „ujezgrovljavanja“ moći na političkom nivou. Toj moći koja je koncentrisana u jednom sveobuhvatnom „panoptikonu“, čiji mehanizmi prožimaju čitavo društveno telo sve do „kapilarnog“ nivoa, potrebno je da ostvari kontrolu i nad poimanjem same geneze tog tela.

Na taj način se stvara, kako bi Bataj rekao, „homogenost“, kako sinhrono tako i dijahrono pogleda na društvenu stvarnost. Stvaranje „homogenosti“ ne odvija se samo na planu naučne istorije. Ivan Čolović u svom delu *Politika simbola* ukazuje na tehnike

„disciplinovanja, preuređivanja i kroćenja“, raznih elemenata mitologije u političke svrhe. Elementi folklorne tradicije kao što su epske pesme, da bi se uspešno uklopili u „politički etnomit“ jedne nacije na koji se, u svom simboličkom domenu, oslanja politička vlast, moraju biti „nivelisani“ na taj način što će se iz njih izbrisati razne dvosmisljenosti i neodređenosti kao što su uticaji paganskog nasleđa (Čolović, 1997: 59).

Ako prihvatimo Fukoovu ideju da disciplinatorsna moć počiva, pre svega, na „normalizujućim tehnikama“, odnosno „kontrolu duše“ (Fuko, 1997: 31) koja, između ostalog, kazneni postupak redefiniše u smislu ponovne integracije prestupnika u društveni život, uviđamo da „homogenost“ pogleda na svet, koji pojedinac usvaja socijalizacijom, onemogućava sagledavanje alternativnih oblika modernizacije koji bi mogli da konkurišu modelu disciplinatorsnog društva. Važno je zapitati se šta socijalizacija predstavlja za Fukoa, jer time dolazimo i do problema „besubjektivnog zbivanja“. Subjekt „sam po sebi“ u Fukoovoj teoriji ne postoji. Čak ni način na koji opisujemo sebe, smatra Fuko, nije ništa do onoga što je od nas načinila istorija (Hacking: 1986). Nema, dakle, toga što Pol Ven u svom tekstu „Mišel Fuko revolucionariše istoriju“ naziva „prirodnim objektima“, bilo da je u pitanju ličnost, ludilo ili država. „Ludilo ne postoji; postoji samo njegov odnos sa ostatkom sveta“.

Postoji, naravno, određeni „prediskurzivni referent“ – materijalna osnova ludila. Međutim, Fukoova teorija ističe da „ono što je kod nas ludilo, u nekoj drugoj praksi biće materija za nešto drugo“. Slično je i sa državom – ona „... jeste prosti korelat neke prakse koja je usko vremenski određena“ (Veyne: 1978). Prakse, to jest praktike moći, konstituišu društvenu stvarnost. A kako razumeti pojam praktike moći? Pol Ven daje sledeću metaforu: „U tom svetu ne igramo šah sa večnim figurama, kraljem, ludakom: figure predstavljaju ono što sukcesivni raspored na tabli pravi od njih“. Mislim da bi bilo najbolje da se praktike moći shvate kao uzročnici formiranja određenog rasporeda figura na tabli. Formiranjem rasporeda i same figure bivaju konceptualizovane, iako, naravno, postoji materijalna osnova svake figure – „prediskurzivni referent“ ili „virtuelnost“, rečeno Venovim rečnikom. Praktike moći su te koje „aktuelizuju virtuelnost“, daju lice materiji.

Fukoova filozofija je, dakle, filozofija odnosa, na čijim osnovama počiva pisanje genealogije, kao alternativne historiografije: „...trebalo bi da pokušamo proučavati moć“, smatra Fuko, „polazeći od samog odnosa, pošto on određuje elemente koje obuhvata; umesto da pitamo idealne podanike šta su morali da ustupe kako bi bili pokoreni, treba da ispitamo na koji to način odnosi pokoravanja mogu da proizvedu podanike“ (Veyne: 1978).

Genealogija se bavi proučavanjem načina na koji praktike moći ustanovljuju određene odnose u društvenoj stvarnosti – odnose koji konstituišu materiju u subjekte („aktuelizacija virtualnosti“). Postoje brojni načini da se, recimo, ustanovi odnos između suverena i podanika u određenom društvu, o čemu Ven govori. Rimski imperator, u ranom periodu imperije, nalazio se u odnosu na podanike u ulozi „pastira“, pa su podanici, shodno tome, konceptualizovani kao „stado“. Počev od IV veka, međutim, imperator preuzima ulogu „oca“, naspram koje podanici bivaju rekonceptualizovani kao „deca“ (Veyne: 1978). Sa stanovišta genealogije, niti je vladar taj koji definiše svoje podanike, niti su oni ti koji definišu suverena – primaran je odnos, a on nastaje iz samog praktikovanja moći. Genealoško proučavanje istorije povezuje se sa arheologijom znanja, tj. analizom uslova pod kojima su mogući naučni iskazi.

Habermasova primedba da Fukoova teorija može da konceptualizuje individualizaciju samo kao napredujuće supsumiranje tela pod tehnologije moći, čini mi se, nakon uvida u „odnosnu“ prirodu Fukoove filozofije, pogrešnom. Individualizacija, u svetlu teorije moći, može značiti i postajanje pojedinca samosvesnim u smislu onih odnosa moći koji leže u osnovi njegove sopstvene ličnosti. Ta samosvest omogućava sticanje uvida u alternativne odnose kao izvore potencijalno drugačijih konceptualizacija elemenata društvene stvarnosti. Ovakva individualizacija značila bi prekoračivanje granica „dubinskog znanja“ na kojem počiva diskurs humanističkih nauka sa „figurom Čoveka“ u svom središtu, i značila bi otkrivanje „istorije borbi“ koja leži u osnovi svih društvenih fenomena.

Mislim da Habermasova koncepcija komunikativne racionalnosti podrazumeva uspostavljanje fenomenološkog „prususreta“ – iskoračenja iz perspektive samoodnosećeg subjekta, što znači da se „komunikativna situacija“ može stvoriti jedino ako sagovornika ne konceptualizujemo po analogiji sa samim sobom. Preduslov inter-

subjektivnosti jeste prevazilaženje „prinuda filozofije subjekta“. Fukoova teorija upravo zahteva od nas da postanemo svesni odnosa moći koji nas konstituišu kao subjekte – da postanemo, u stvari, istorijski svesni. Upravo tu se, po mom mišljenju, nalazi izuzetno značajna dodirna tačka između Fukoove i Habermasove teorije – prevazilaženje odnosa subjekta koji postvaruje u cilju uspostavljanja intersubjektivnog „Mi – odnosa“, može se ostvariti prvenstveno uvidom u istorijsku uslovljenost odnosa koji treba prevazići. Taj uvid se postiže pisanjem genealogije, razbijanjem „privida identiteta“ i otkrivanjem mnogostrukosti istorijskog toka, „igri nadvladavanja“ različitih praktika moći, jer tako postajemo svesni mogućnosti alternativne konceptualizacije međuljudskih odnosa. Postajemo takođe svesni kompleksnosti i višeznačnosti modernizujućih tendencija.

Možemo li teoriji moći, nakon izloženih razmatranja, odreći „intuiciju slobode i oslobođenja“? Uprkos svim razlikama u ontološkim premisama Fukoove i Habermasove teorije, mislim da je takva intuicija, prilikom analize prirode moderne prisutna u delima oba teoretičara. Fukoovo delo prožima jedan imperativ koji je po svojoj prirodi modernistički, a koji se tiče očuvanja predstave o kompleksnosti, tj. vrednosnoj diferenciranosti modernog društva.

Habermas je u pravu kada kod Fukoa identifikuje normativizam. Smatram, međutim, da to nije „kriptonormativizam“ teoretičara moći koji bi želeo da u „podložnicima“, nasuprot „subjektima“ moći, identifikuje ono „dobro, pravo i veliko“, ali mu to ne dozvoljava njegova filozofska orijentacija. Fukoovo vrednosno stanovište treba da tražimo upravo u ideji „nedopustive redukcije kompleksnosti“ modernosti. Jer, ako dopustimo takvu redukciju, kako je Pjer Burdije s pravom ukazao, otvaramo vrata mogućnosti involucije, to jest poništavanju dostignuća procesa emancipacije i, što je još važnije, legitimizaciji te involucije (Burdije: 1999).

Teorija moći, instrumentalizovana kroz pisanje genealogije, upravo suprotno Habermasovom zaključku, teži *odbrani* moderne od redukcionističkih pokušaja. Afirmišući kompleksnost i dvosmisljenost modernizujućih tendencija, ona stvara prostor za oblikovanje različitih koncepcija emancipacije, pri čemu nijednoj od njih ne bi trebalo odreći modernost. Jer, pokazujući da se emancipacija ostvaruje prvenstveno kroz jedno polje borbi, sukoba rivalskih diskursa, Fukoova analiza vodi zaključku, kao i *Filozofski diskurs*

moderne, da se modernost ne može poistovetiti sa jednom paradigmom. Mislim da je na pretpostavki više-paradigmatičnosti moderne Fuko izgradio i svoj odnos prema Prosvećenosti: „Posle dva veka *Aufklaerung* se vraća; i to ne kao način na koji će Zapad postati sve-tan svojih aktuelnih mogućnosti i sloboda koje su mu na raspola-ganju, već kao način da se zapita o svojim ograničenjima i o moćima koje je zloupotrebio. Razum kao despotska prosvećenost“ (Eribon: 1994). Upotrebom izraza „despotska prosvećenost“ Fuko, pretpo-stavljam, želi da ukaže na dvostruku prirodu emancipacije, neraski-divu povezanost napredovanja znanja i tehnologija vladanja, „istov-remenost oslobađanja i porobljavanja“.

Međutim, rekao bih da to nije jedina dimenzija dvostruke pri-ode modernizujućih tendencija koja je prisutna u njegovoj misli: „zar ne bismo iz toga mogli da zaključimo da se obećanje *Aufklae-rung* – a da će dosegnuti slobodu vežbanjem razuma preokrenulo u vežbanje razuma koje sve manje i manje obećava slobodu?“ (Eri-bon: 1994). U ovoj rečenici sadržana je, po mom mišljenju, „intuici-ja slobode i oslobođenja“ Fukoove teorije. „Vežbanje razuma“ pred-stavlja napredovanje disciplinatorne moći i pratećih tehnologija vladanja. „Preokret“ se desio na prelazu iz XVIII u XIX vek. Ali „obećanje slobode“, iako neispunjeno, ostaje. Smatra li Fuko da je ispunjenje nemoguće? Usudio bih se da odgovorim – ne. Jer, Fukoo-va genealogija počiva na filozofiji odnosa, koja pretpostavlja, kao što ističe Pol Ven, raznovrsne mogućnosti „aktuelizacija virtuelno-sti“. To znači da istorijskom samorefleksivnošću, čemu genealogija teži, možemo sagledati alternativne mogućnosti definisanja odnosa koji su, po teoriji moći, konstitutivni za društvenu stvarnost.

Fuko želi da ukaže na neophodnost moderne da stremi, ne isključivo samoizvesnosti, u Hegelovom smislu, već i samosvesti u pogledu sopstvene geneze. Prosvećenost znači i sposobnost proni-canja u načine na koji je upotreba razuma povezana sa delovanjem moći. Zar ne bismo, dakle, mogli reći da i Fuko modernu doživljava kao „nedovršeni projekat“? Za Habermasa se „nedovršenost“ sastoji u neophodnosti zamene paradigme samoodnosećeg subjekta para-digmom komunikativne racionalnosti, a za Fukoa, mogli bismo reći, ona se sastoji u sagledavanju mogućnosti redefinisavanja odnosa „šahovskih figura na tabli“ na način koji bi predstavljao ispunjenje „obećanja slobode“. Taj novi odnos mogao bi biti odnos sagovornika u „komunikativnoj situaciji“.

Iako u *Filozofskom diskursu moderne* Habermas analizira teoriju moći kao anti-modernističku, mislim da ga je kasniji uvid u Fukoov odnos prema Prosvetećenosti doveo do drugačijeg zaključka. U tekstu *Strelom u srce sadašnjice – uz Fukoovo predavanje o Kantovom tekstu „Šta je prosvetećenost“*, Habermas, opisujući Fukoovu misao, koristi pojam „instruktivne protivurečnosti“. Ta specifična vrsta protivurečnosti, koju Habermas detektuje upravo kod Fukoa, prirodan je rezultat kompleksnog mišljenja, i pomaže da na površinu iziđe „inteligibilna predispozicija ljudskog roda u svetu fenomenalnog“ (Habermas, 2004: 40). U čemu se sastoji kontradiktornost? Fuko, u svom poslednjem tekstu *Šta je prosvetećenost* izražava, kako Habermas uočava, afirmativno razumevanje modernog načina filozofiranja, utemeljenog Kantovim delom, koji je usmeren na našu aktualnost, i koji se pripisuje našoj sadašnjici. Fukoov afirmativni odnos prema prosvetiteljskom nasleđu mogao bi se, baš kao i Habermasov pojam „moderne kao nedovršenog projekta“ ilustrovati idejom da ne treba težiti pukom očuvanju prošlosti, već realizovanju njenih nada. „Ostavimo u njihovoj smernosti one koji žele da nasleđe prosvetećenosti ostane živo i netaknuto“, Fukoov je imperativ. „Ta je smernost naravno najdirljiviji vid izdajstva“ (Fuko, 2004: 31).

Kant je, dakle, utemeljivač kritičke tradicije koja postavlja pitanje: šta je naša savremenost? – tradicije u okviru koje je i Fuko, kako sam tvrdi, pokušavao da dela. Habermas se pita kako se ovakav stav slaže sa Fukoovom nepopustljivom kritikom moderne, i odgovor nalazi u ideji poučne kontradiktornosti. U ovom radu pokušao sam da ukažem na mogućnost shvatanja Fukoove kritike moderne u svetlu njegovog neprihvatanja redukcije kompleksnosti procesa modernizacije – redukcije protiv koje i Habermas usmerava svoje razmatranje filozofskog diskursa o moderni.

Ako dovedemo u vezu koncepciju poučne protivurečnosti sa idejom modernosti koja se ne može redukovati na jednu paradigmu, ideju koja, po mom mišljenju, prožima *Filozofski diskurs moderne*, možemo zaključiti da Fuko, upravo zahvaljujući protivurečnosti, „rastrzanosti“ između prosvetiteljskog i ničeanskog nasleđa, predstavlja modernog društvenog teoretičara *par excellence*.

Bibliografija

- Burdije, Pjer (1999): *Signalna svetla*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
- Čolović, Ivan (1997): *Politika simbola: ogledi o političkoj antropologiji*, Radio B92, Beograd
- Eribon, Didije (1994): *Nestrljivost slobode*, u: Marinković, Dušan i Milenković, Pavle (2005): *Mišel Fuko, 1926 – 1984 – 2004: Hrestomatija*, Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad
- Fuko, Mišel (1997): *Nadzirati i kažnjavati*, Prosveta, Beograd
- Fuko, Mišel (1999): *Treba braniti društvo*, Svetovi, Novi Sad
- Fuko, Mišel (1983): *Šta je prosvetčenost*, u: Grdinić, Nikola (2004): *O prosvetčenosti / Imanuel Kant, Mišel Fuko, Jirgen Habermas*, Zavod za kulturu Vojvodine: Društvo za proučavanje XVIII veka, Novi Sad
- Habermas, Jirgen (1988): *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb
- Habermas, Jirgen (1984): *Strelom u srce sadašnjice – uz Fukoovo predavanje o Kantovom tekstu „Šta je prosvetčenost“*, u: Grdinić, Nikola (2004): *O prosvetčenosti / Imanuel Kant, Mišel Fuko, Jirgen Habermas*, Zavod za kulturu Vojvodine: Društvo za proučavanje XVIII veka, Novi Sad
- Heking, Jan (1986): *Fukoova arheologija*, u: Marinković, Dušan i Milenković, Pavle (2005): *Mišel Fuko, 1926 – 1984 – 2004: Hrestomatija*, Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad
- Molnar, Aleksandar (1994): *Nadziranje i kažnjavanje u epohi Moderne: Fukoove aporije moći*, Theoria 4, biblid. 0351 – 274, str. 73 – 106
- Ven, Pol (1978): *Mišel Fuko revolucioniše istoriju*, u: Marinković, Dušan i Milenković, Pavle (2005): *Mišel Fuko, 1926 – 1984 – 2004: Hrestomatija*, Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad

Marjan Ivković

FOUCAULT VERSUS HABERMAS
Modernity as an Unfinished Endeavor
vs. the Theory of Power – An Inevitable
Conflict or Possibility of Communication

Summary

The paper considers the possibility of detecting points of contact between Michel Foucault's theory of power and the theory of communicative agency formed by Jurgen Habermas. In the beginning, the development of the philosophical discourse of modernity, which Habermas analyzes in his work bearing the same title, is laid out, with the aim to gain insight into the nature of Habermas's critique of Foucault. After having reviewed some of the basis of Foucault's theory, the author points out Habermas's depiction of the theory of power as the pinnacle of Nietzschean, anti-modernist stream of the philosophical discourse. The critique is based on Habermas's assumption that Foucault's analyses of power fails to comprehend the complexity of modernity. Foucault, according to Habermas, over-emphasizes one dimension of the process of modernization – gradual strengthening of the disciplinary power based on the "control of the spirit". The author, however, wishes to point out the importance the theory of power ascribes to the preservation of insight into the complexity of history. Through the insight into multiple and divergent nature of historical processes that are responsible for the formation of modern society, the individual becomes historically self-conscious and able to step out of the paradigm of self-relating subject. As the theory of communicative agency also tends to transcend the "limits of the subject-philosophy", the author concludes that Foucault's work is, to the same extent as Habermas's, imbued with the idea of "modernity as an unrealized undertaking". Towards the end of the paper the author analyzes Foucault's relation to Enlightenment, in order to show the essentially modern nature of his thought.

Key words: modernity, discourse, intersubjectivity, Habermas, power, practices, Foucault, history, genealogy, complexity, Enlightenment.