

## Kako je moguća moć? O nekim transcendentno- filozofskim pretpostavkama Fukoovog koncepta moći, biomoći i diskursa o životu

Rasprave o etičkim aspektima nauka o životu su sve više izložene uvidima u disoluciju kako subjekta tako i objekta spoznaje i odlučivanja. Tako će, kritikujući teoriju moći Mišela Fukoa (Michel Foucault) i njen odnos spram diskurzivne prakse, u članku „Politika između života i smrti“ Durnova (Durnová) i Gotvajz (Gottweis) skrenuti pažnju na kontinuiranu frakcionalizaciju i nestajanje tijela u sklopu nauka o životu koja, prema njihovom mišljenju, izmiče Fukoovom biopolitičkom usredsređivanju na tijelo kao objekt diskurzivne prakse, odnosno na ono čime moć raspolaže.<sup>1</sup> Dakle, ne samo da tijelo postaje središte politike, nego i biopolitika slijedi promjene koje prevazilaze uobičajene predstave o tijelu. Ova problematika dobija na značaju, ali se ujedno i usložnjava, ako se

---

1 „Nije više cijelo, psihosomatski integrisano tijelo objekt intervencije, nego frakcionalizovano tijelo, tijelo raščlanjeno u svoje organe, gene, tkivo, svoju krv, svoje ćelije i proteine. Ovo tijelo, odnosno njegovi dijelovi se danas sve više raščlanjuju, purifikuju, transformišu, komercijalizuju i operacionalizuju u bankama podataka“. Pri tome treba naglasiti da istorija medicine još od prije poznaje raščlanjivanje tijela (na primer u istraživačke svrhe), ali da sada usljed „naučno-tehničke intervencije dijelovi tijela postaju ne samo eksperimentalna polja, nego i komercijalna dobra i predmeti biopolitičkih sučeljavanja“ (Durnová/Gottweis 2009: 278f).

uzme u obzir da razlog prevazilaženja klasične predstave o tijelu treba tražiti prije svega u sve većoj tehničkoj predodređenosti tjelesnosti. Tehničkim uticajem pospješuje se gorepomenuti proces frakcionalizovanja i nestajanja tijela, tako da se o novoj biopolitici ne govori više u fukoovskom smislu disciplinovanja individualnog tijela i normalizacije tijela mase, nego o određivanju onoga što uopšte podrazumijevamo pod tjelesnim, živim, mrtvim i tako dalje. Pri tome ovaj proces fragmentacije zahvata i subjekt biopolitičke moći koji se sve više (opet tehnički uslovljeno) izmješta iz institucija u decentralizovani virtualni prostor. Durnova i Gotvajz govore o rizomatskoj prirodi biopolitičkog koja, uz naučno-tehničko nestajanje „tijela“, provocira i razne teoretske pokušaje kako restauracije integralnog neokantovskog subjekta spoznaje i prakse tako i njegove potpune razgradnje.<sup>2</sup> Ovaj prvi pokušaj bi se na primer odnosio na uvođenje termina kao što je „*biological citizenship*“, kojeg poznajemo iz bioetičkih rasprava Adriane Petrine (Adriana Petryna), te autora Nikolasa Rouza (Nicolas Rose) i Karlosa Novasa (Carlos Novas),<sup>3</sup> u kojima se polazi od mogućnosti „samorefleksivnog ophođenja sa biološko-naučno-tehničkim znanjem“, dok se pokušaji razgradnje subjekta spoznaje i prakse uglavnom koncentrišu na natpersonalne koncepte kao što su, na primer „uzajamnost“ i „solidarnost“.<sup>4</sup> Martin G. Vajs (Martin G. Weiß) u članku „Raščinjavanje ljudske prirode“, u ovome ipak vidi na djelu dijalektiku desubjektivizacije i subjektivizacije. Naime, Vajs ukazuje na to da, uprkos očekivanjima koja su bila usmjerena u tom pravcu, razotkrivanje kompletnog ljudskog genoma nije dovelo do genetskog determinizma. Štaviše, upravo se u svjetlu rezultata koje je dao *Human Genom Project* pokazalo da je neodrživ model „jedan gen – jedan protein

2 Durnová/Gottweis 2009: 289f.

3 Petryna 2002; Rose/Novas 2005.

4 Durnová/Gottweis 2009: 290.

– jedna funkcija“, odnosno svođenje fenotipa na materijalitet gena, te da se mora uzeti u obzir postgenomska dinamizacija genetskog diskursa koja se više oslanja na model „jedan gen – mnogo proteina, jedan protein – mnogo funkcija“. Na mjesto determinističkog uzročno-posljedičnog nekusa klasične genetike stupa „probabilistički model koji shvata genom samo kao predispoziciju, to jest sposobnost za određene fenotipske izraze o čijem stvarnom pojavljivanju su mogući samo statistički iskazi“, što onda znači da „biologija čovjeka u 'postgenomskom dobu' više nije sudbina [...], nego rizik“. <sup>5</sup> Vajs takođe ukazuje na to da uklanjanje genetskog determinizma upravo nije dovelo do klasičnog ideala oslobađanja čovjeka od svog tijela, nego do novih oblika zavisnosti koji mogu da vode u još veću neslobodu. Za razliku od genetskog determinizma, genetski probabizam suočava subjekta sa odgovornošću za sopstvene postupke, ali se pokazuje da je to situacija kojoj on usljed nepreglednosti mogućnosti sopstvenog biološkog stanja nije dorastao. Ipak, stavljanje naglaska na lično upravljanje rizikom, sve jača privatizacija odgovornosti, samo su na prvi pogled znaci isključive subjektivizacije biopolitičkog i bioetičkog diskursa. Brojna istraživanja ukazuju na to da se pitanja lične odgovornosti sve više posmatraju u kontekstu brige za opšte dobro. „Komunitaristički obrat“ o kojem govore Rut Čedvik (Ruth Chadwick) i Marta Marija Knopers (Martha Maria Knoppers),<sup>6</sup> prema Vajsu uopšte ne protivrječi privatizaciji odgovornosti za vlastito zdravlje. Enormni pritisci na individue u pogledu odgovornosti za sopstvene postupke u uslovima nepreglednosti mogućnosti postgenomskog doba podstiču sagledavanje rizika u kontekstu zajedničkog društvenog tijela. Ipak, ne može se govoriti o reinstitucionalizaciji brige za zdravlje, nego prije o internalizovanju kolektivnih normi na nivou pojedinačnog subjekta u okviru

5 Weiß 2009: 47f.

6 Chadwick/Knoppers 2005.

„mikrofizike moći“, kao što ju je formulisao Fuko. Tehnike vladanja se preklapaju sa tehnikama sopstva.<sup>7</sup>

Ovaj rizomatski karakter subjekta i objekta biopolitičke spoznaje i prakse u uslovima tehničke predodređenosti je interesantan i stoga jer nas opet upućuje na Fukoa. Fuko polazi od rizomatske strukture diskurzivnih formacija, a to se, kao što smo vidjeli, u izvjesnoj mjeri kosi sa nalazom kojeg iznose Durnova i Gotvajz. Fukou se spočitava insistiranje na onoj klasičnoj predstavi tijela koja upravo ne može da odgovori na tehnološki uslovljeni proces njegovog sve većeg frakcionalizovanja. S obzirom na to treba da se ispita koju to funkciju Fuko pripisuje rizomatskom karakteru diskurzivnih formacija i šta je to što i pored eksplicitnog uvođenja rizomatskih struktura u teoriju moći ostavlja prostora za kritike poput ove Durnove i Gotvajza. Ovdje ćemo poći od toga da razlog za to treba da se traži u ahistoričnosti Fukoovog poimanja rizomatskog karaktera diskurzivnih formacija, koja prije svega proizlazi iz manjkavog transcendentalnofilozofskog karaktera Fukoove teorije moći. Transcendentalnofilozofsko pitanje o moći kao uslovu mogućnosti diskurzivne prakse nije postavljeno dovoljno duboko da bi se mogao zahvatiti i istorijski karakter diskurzivne prakse. Kao alternativa kojoj uspijeva transcendentalnofilozofska postavka pitanja u ovom smislu nameće se fundamentalna ontologija Martina Hajdegera (Martin Heidegger) koja ne samo da transcendentalnofilozofsko pitanje „historizuje“ radikalnom temporalizacijom konstitutivnog sopstva, te time od samog konstitutivnog temelja nalazi pristup istorijskom, diskontinuiranom, pa i defrakcionisanom objektu, nego pri tome već operiše i sa rizomatskom strukturom, i to prije svega u okviru egzistencijalnoontološkog izvođenja o svijetu tubića kao sklopu uputa. Za razliku od rizomatskog karaktera Fukoovih diskurzivnih formacija koje očito nisu u stanju da zahvate

7 Weiß 2009: 50.

i rizomatsku strukturu frakcionisanja subjekta i objekta biopolitičke prakse, Hajdegerova egzistencijalna ontologija se usljed njenog mjesta u fundamentalnoontološkom okviru, koji temporalizuje kako konstituens tako i konstituuum, pokazuje kao otvorenija za ovu problematiku. Razlog za ključni transcendentalfilozofski pomak Hajdegerove fenomenologije treba tražiti prije svega u tome što se egzistencijalna ontologija koncentriše oko modalnogičke rasprave o egzistencijalnoj mogućnosti koja reflektuje mogućnost tubića kao konačnog bivstvujućeg čije biće je upravo to da se uvijek ophodi sa konačnošću svojih mogućnosti. Hajdegerovo mišljenje je mišljenje radikalne konačnosti kao istorijskog apriorija na osnovu koncepta egzistencijalne mogućnosti. Ono je stoga i radikalno promišljanje povijesnosti koje se opire svakom esencijalizmu, bilo da se radi o supstancijalnom ili funkcionalnom, bilo da je u fokusu tijelo ili nešto drugo. Fuko je na tragu ovog istorijskog apriorija ali, kao što će se pokazati, njegovo promišljanje povijesnosti, bez obzira na pretenziju izdvajanja opisa istorijskih diskurzivnih konstelacija iz svih (metafizičkih i inih) okvira koji bi iskrivili pogled na pozitivitet diskurzivnih formacija, ipak ostaje predodređeno metafizičkim odlukama. Fuko tako ne uspijeva da uoči metafizički karakter moći kao uslova mogućnosti diskurzivne prakse. Jednostavnije rečeno, da je uspio uočiti povijesnost moći kao uslova diskurzivne prakse, to jest da je dovoljno duboko zašao u transcendentalfilozofsko pitanje, otvorio bi i mogućnost za promišljanje „objekata u nestajanju“, na primer frakcionisanog tijela koje prevazilazi klasičnu „metafizičku“ predstavu o tijelu. Ovdje se polazi od toga da Hajdegerova fundamentalna ontologija (i u njenoj funkciji egzistencijalna ontologija) upravo na ovaj način produbljuje transcendentalfilozofsko pitanje te preko refleksije povijesnosti uslova mogućnosti (istorijski apriori) razotkrivaju i osnovu za promišljanje istoričnosti i procesualnosti („nestabilnosti“) objekata diskurzivne prakse. Svaka bioetička problematika mora da uvaži i istoričnost subjekata i

objekata bioetičkog diskursa, da na primer u rasprave o etičkim aspektima eutanazije ili prekida trudnoće uključi i svijest o istoričnosti granice između života i smrti, kao i o uslovima te istoričnosti. Bioetički diskurs je upućen na razjašnjavanje ontološkog statusa kako subjekta tako i objekta bioetičke prakse.

U skladu sa ovim pitanjem o transcendentalfilozofskoj razlici između Fukoove i Hajdegerove filozofije i pokušajem da se shvati značaj te razlike za savremenu biopolitičku, a time i bioetičku debatu, u prvom dijelu ovog članka biće ponuđen pregled Fukoovih istraživanja takozvanog epistemskog rascjepa kojeg on smješta na prelaz između osamnaestog i devetnaestog vijeka, rascjep koji se odnosi na nadolaženje autonomnog pojma života u novim naukama o životu, dok drugi dio članka donosi pokušaj kritike Fukoovog koncepta moći polazeći od pretpostavke da je riječ o varijanti transcendentalne postavke pitanja koja se primarno bavi uslovima omogućavanja načina ophođenja, odnosno pojedinačnih praktika moći. Pristupanje ovoj problematici tematizovanjem spomenutih Fukoovih istraživanja o pojmu života nauka o životu, a posebno tematizovanjem one pri tome postavljene opozicije između vodećih pojmova „biće“ i „diskontinuitet“ treba da omogući uvid u transcendentálnost Fukoove oko koncepta moći koncentrisane postavke pitanja. Potrebno je preispitati u kojoj mjeri je upravo jedan redukovani pojam bića kod Fukoa kriv za strukturalno neuzimanje u obzir intencionalnih struktura koje su eventualno konstitutivne za pojam moći. Pri tome se ne misli na subjektocentričnu intencionalnost kojom operišu neke biopolitičke diskusije. Dakle, ne radi se o intencionalnosti praktika vladanja nego o osnovi njihovog omogućavanja ili – kao što je to Petra Gering (Petra Gehring) formulisala u pogledu na biomoć – o „određenoj formi koja organizuje stvarnost“.<sup>8</sup> Ovdje ćemo zastupati tezu da se razlika između jednako izvornih

8 Gehring 2006: 11.

konstitutivnih momenata aktivnosti i pasivnosti koja je sadržana u ovim uslovima omogućavanja može posmatrati u smislu konstitutivnog neidentiteta takozvane pasivne intencionalnosti, i to onakve kakvu su nam je na raspolaganje stavila razna fenomenološka istraživanja, prije svih Huserlova (Husserl) i Hajdegerova. Od posebnog interesa ovdje će biti Hajdegerova varijanta, a ponajprije ako se uzme u obzir njegova temporalna interpretacija ove omogućavajuće strukture. To utoliko više jer se nameće sumnja da Fukoov koncept moći prećutno pretpostavlja upravo jedno određeno shvatanje povijesnosti, pa i povijesnog apriorija, ali takvog da on onda više ne može da se u potpunosti zahvati sredstvima teorije moći. Hajdegerovo shvatanje temporalne interpretacije ove konstitutivne razlike kao povijesnog iskustva je jedan od načina na koji bi mogli da se promišljaju istorijsko izvršavanje i uslovi tog izvršavanja i u kontekstu Fukoove teorije moći. Radikalno poimanje povijesnosti u okviru Hajdegerovog fundamentalnoontološkog koncepta, njegovo mišljenje povijesnosti polazeći od faktičnosti egzistencije, umnogome izlazi u susret Fukoovom shvatanju pozitiviteta diskurzivne formacije određene kao nešto što izmiče svakom deduktivnom, kauzalnom, psihološkom i sličnom modelu objašnjavanja. Diskurzivna formacija tako pokazuje bitne sličnosti sa sklopom upućivanja iz Hajdegerovog fenomenološko-hermeneutičkog izlaganja strukture tubića, odnosno egzistencije kao bića tubića. I u jednom i u drugom slučaju je riječ o mreži odnosa koja nije izvedena iz nekog nadređenog principa, nego o izvjesnom načinu samokonstitucije i samoorganizacije.

### **1. Fukoovo shvatanje određenja života u naukama o životu**

Prethodno treba ukazati na razlike u upotrebi pojma života u kontekstu biopolitičkih diskusija, to jest prije svega na razlike u upotrebi ovog pojma kod Mišela Fukoa i Đorđa

Agambena (Giorgio Agamben). Prilično je poznata Fukoova formulacija da biopolitika čini *da se živi i da da se umire* čime, prema Fukou, treba da se označi ona promjena paradigme od suverene moći ka biomoći koja se dešava negdje na kraju sedamnaestog vijeka. Za razliku od suverene moći, kaže Fuko, biomoć interesuje pozitivan odnos spram života. Suverena moć je ona koja čini *da se umire i da se živi*, to jest ona koja ima negativan odnos prema životu, pri čemu je moć zasnovana na mogućnosti oduzimanja života. Pođemo li od suverene moći, život je „goli, obeznaženi život, to jest život koji može da se ubije“.<sup>9</sup> Dakle, biomoć se odnosi spram života dijametralno suprotno nego suverena moć i to utoliko ukoliko biomoć polazi od toga da je život nešto što treba i mora da se uvećava i njeguje. Daka-ko, to ne znači da time smrtonosni mehanizam suverene moći potpuno nestaje, nego da se on sasvim jasno podređuje biomoći. Čini se da Đorđo Agamben u svojim razmišljanjima o biopolitici ostaje u okvirima ovog modela suverene moći, jer odnos moći spram života shvata kao odnos spram golog života, života koji može da se ubije. To što je moć u svim svojim istorijskim oblicima određena odnosom spram golog života predstavlja, prema Agambenu, transhistorijski a priori. Svaki eventualni odnos spram života koji je usmjeren na njega i njegovo uvećavanje je sekundaran s obzirom na ovaj apriorijski odnos. Biomoć se kod Agambena pojavljuje samo kao podređena suverenoj moći.<sup>10</sup>

Glavni razlog za ovu razliku u shvaćanju političke uloge života treba tražiti u različitom shvatanju samog života. U istraživačkoj literaturi vezanoj za ovaj problem (Gering, Mule, Lemke<sup>11</sup>) obično se polazi od toga da Fuko, za razliku od Agambena, uglavnom upotrebljava jedan neodređeniji pojam života.

9 Muhle 2008: 61.

10 Agamben 2002.

11 Lemke 2007.



Marija Mule (Maria Muhle) kaže o tome sljedeće: „Ovaj kontrast postoji ne naposljetku zbog toga što Fuko u strukturalnom i političko-ontološkom smislu život ostavlja neodređenim – neodređenost koja mu dozvoljava da njegova određenja utoliko više razumije kao korelat istorijskih tehnika znanja i tehnika moći. Fukoov pojam života je istorijski obuhvaćen“.<sup>12</sup> Pri tome povijesnost života treba da se shvati kao „otvorenost za determinisanje istorijom (ili znanjem ili moći)“, dakle, „kao mogućnost da se život odredi tehnologijama moći i tehnikama znanja“.<sup>13</sup> U ovom smislu treba da se razumije i zadatak genealogije biopolitike. Ona kod Fukoa svoje ishodište ima u onoj „epistemskoj pukotini“ koju Fuko smješta u period na prelazu iz osamnaestog u devetnaesti vijek gdje, između ostaloga, život (život, rad i jezik kao „kvazitranscendentalije“) postaje korelat nauke. Ovo istorizovanje pojma života stoji nasuprot njegovom ontologizovanju kod Agambena, koje je sprovedeno transhistorijskim apriorijem „golog života“.<sup>14</sup>

Ipak, vratimo se najprije na neodređenost, odnosno na (ne)mogućnost određivanja života kod Fukoa. Fuko prije svega ima u vidu „korelatnost života“, njegovu umetnutost u milje, pri čemu sam život shvaća, reklo bi se, ponajviše u maniru analize diskursa, kao korelat znanja (biologija, medicina). Na primjer, s obzirom na ono o čemu on govori u *Poretku stvari* može se govoriti o „formalizovanoj korelatnosti“ života,<sup>15</sup> dakle o traganju za, kako Fuko kaže, epistemom ili epistemskim poljem „u kojem spoznaje, gledano van svih kriterijuma koji se odnose na njihove racionalne vrijednosti ili objektivne forme, ukopavaju svoju pozitivnost i tako manifestuju povijest koja nije povijest

12 Muhle 2008: 62.

13 Muhle 2008: 62

14 Muhle 2008: 63.

15 Muhle 2008: 66.

njihove rastuće perfekcije nego prije povijest uslova kroz koje one postaju moguće“.<sup>16</sup> Razumijevanje povijesti koje se ovdje javlja obilježeno je izmještanjem interesa dalje od kontinuiteta i porijekla prema rasjedima u razvijanju epistemskog polja. „Usljed toga“, reći će Fuko u *Arheologiji znanja*, „istorijski opisi se svrstavaju nužno prema aktuelnosti znanja, umnogostručavaju se sa svojim transformacijama i ne prestaju da sa svoje strane prekidaju sa samima sobom“.<sup>17</sup> Radi se o istraživanju takozvanih „veridskih diskursa“ koji nisu određeni nekom (metafizičkom) istinom koja djeluje iz pozadine. Staviše, arheologija se interesuje za „sisteme istovremenosti, recimo za niz nužnih i dovoljnih mutacija da bi se opisao prag novog pozitiviteta“.<sup>18</sup> Fuko pravi razliku između dvije strane ovog pozitiviteta: jedne koja se odnosi na diskurs koji se obrazuje oko pozitiviteta i druge koja je usmjerena na biće, na predmetnost pozitiviteta.

Govoreći o epistemskom rasjedu koji se desio oko 1800. godine Fuko ima u vidu prelaz sa istorije prirode i taksinomijskog pregleda na biologiju i pogled koji prodire u dubinu. Nova temeljnost vodi više računa o pozitivnosti života nego što je to bio slučaj kod taksinomijskog preglednog razmještanja identiteta i razlika koje se zadržava na površini fenomena ili na „imenovanju vidljivoga“ u kojem su znakovi postali načini predstavljanja stvari.<sup>19</sup> U klasičnoj istoriji prirode težilo se uobličavanju mnogostrukih prirodnih fenomena u kontinuirani pregled rodova, klasa i vrsta. Život se ovdje pojavljuje samo kao jedno od mnogih drugih obilježja prirode. Epistemski rasjed (u stvari drugi epistemski rasjed, ako se uzme u obzir da prvi rasjed predstavlja prelazak sa mitske na reprezentativnu semantiku) je za sobom povukao i stvaranje samostalnog pojma života koji

16 Foucault 1971: 24f.

17 Foucault 1973: 12f.

18 Foucault 1971: 26.

19 Foucault 1971: 173.

se sad u prvom redu odnosi na veze između organa i funkcija. Morfološki oblik organa igra manju ulogu od funkcije organa kada se radi o razlikovnim obilježjima. Morfološki neslični organi mogu da pokažu sličnost u pogledu funkcija (kao što je disanje, probava, cirkulacija, kretanje i tako dalje). Postavlja se novi zadatak nalaženja nevidljivih identiteta funkcionalnih cjelina.<sup>20</sup> Ontološke pretpostavke klasičnog pojma prirode, kojima je ono živo bilo podvrgnuto opštim određenjima *res extensa*e, bile su mehanicističke, to jest kartezijanske. Izdvajanje žive, biološke iz fizikohemijske prirode, utemeljilo je i epistemsku razliku između nauka o životu i nauka o prirodi. Ono je, pak, pri tome postavilo zadatak zahvatanja korelacije ta dva područja, odnosno diskontinuiteta koji se javljaju između njih. On treba da se postigne objašnjenjem „održavanja života i njegovih uslova“, čime se u stvari omogućuje uvid u povijesnost živoga.<sup>21</sup> „Podjeljena snaga života“, života koji sam sa sobom stoji u diskontinuitetu, koji oscilira između života i smrti (za razliku od univerzalnog bića), proizvodi „razasute, ali u potpunosti sa uslovima egzistencije povezane forme“.<sup>22</sup> Umjesto mogućnosti bića, sa oba prostora živoga, dakle unutrašnjim prostorom unutrašnjih koherencija i spoljnim prostorom umetanja u elemente miljea sada upravljaju uslovi života. Dalje, apriorijska istorizacija života donosi sa sobom i animalizaciju života. Ako je interes taksinomijske istorije prirode bio okrenut biljkama, fokus nauka o životu se sada pomjera prema životinji koja, čini se, više odgovara osciliranju između života i smrti. Život postaje ponovo divlji, kaže Fuko: „On se razotkriva kao smrtonosan u istom pokretu koji posvećuje smrt. On ubija jer živi“.<sup>23</sup> Povijesnost života se pokazuje kao smrtonosnost.

20 Muhle 2008: 72.

21 Foucault 1971: 334; Muhle 2008: 74.

22 Foucault 1971: 355.

23 Foucault 1971: 339.

## 2. Transcendentalnofilozofska kritika Fukoovog koncepta moći

Nakon sto je u prvom dijelu skicirano Fukoovo shvatanje historizacije života, ono sada treba da se suoči sa hermeneutičko-fenomenološkim pogledom na povijesnost. Ovim putem, to je pretpostavka, mogla bi se preispitati mogućnost zalaženja iza Fukoovog koncepta moći, i to posebno s obzirom na biomoć kao onaj, prema Petri Gering, predintencionalni uslov mogućnosti intencionalnog ophođenja spram intentuma „život“ (biopolitika; epistema). Pitanje glasi: Da li se u pogledu Fukoa dá postaviti hajdegerovsko pitanje o aprioriju razumijevanja bića, odnosno o njegovom ispoljavanju u konceptu moći? Ili jednostavnije: Kako je moguća moć?

U ovom sklopu treba najprije ukratko podsjetiti na to da se Hajdegerovo pitanje bića razvija ne naposljetku u okviru sučeljavanja sa problemom analogije bića. To treba da objasni način na koji može da se misli razlika u okviru problematike pitanja o biću, a da se pri tome ne napusti transcendentalnofilozofska postavka pitanja. Na kraju niza Hajdegerovih pokušaja iznalaženja zajedničkog horizonta analognih načina bića, a u okviru kojih su jedan za drugim ispitivani analogni načini bića s obzirom na to koji od njih može da preuzme ulogu tog zajedničkog horizonta, stoji uvrštavanje analognih načina bića u sklop egzistencijalne mogućnosti. Egzistencijalna mogućnost može opet sa svoje strane da se uzme kao zajednički horizont analognih načina bića, i to ne naposljetku zbog toga što se njome prevazi-lazi shvatanje mogućnosti u okviru teorija o činu i potenciji ili shvatanja koja se razvijaju s obzirom na problem istinitosti. Podsjetimo se Hajdegerovog stava da egzistencijalna mogućnost nije ni negacija nužnosti ni manjak stvarnosti. Stoga suštinsko pridavanje značaja pitanju o biću u ovom sklopu ne može da znači povratak na nekakvu realontološku poziciju, nego prije svega produbljivanje transcendentalnofilozofske postavke pitanja.

Zadatak razjašnjavanja smisla bića Hajdeger određuje prije svega u pogledu svoje tvrdnje o tome da je nemoguće uz pomoć metafizičkog pojma bića iznaći dedukciono načelo kategorija. Iz sadržajne praznine bića, koja je karakteristična za biće ukoliko se ono shvati kao najviši rod, ne može da se izvede načelo diferenciranja. Prema tome, kategorijalne specifikacije bića posjeduju više sadržaja nego samo biće, ali bez načela diferenciranja ostaju rapsodične. Pa i pokušaj Franca Brentana (Franz Brentano) da deduktivno načelo diferenciranja, a kod njega tu ulogu ima aristotelovska „prva supstanca“, misli zajedno sa analogijom bića, to jest da prevaziđe rapsodičnu „nenačelnost“ analogije,<sup>24</sup> nije mogao da zadovolji jer se i on pri određivanju atributivnih diferenciranja u izvjesnoj mjeri morao držati nesaadržajnosti najvišeg roda. Stoga prema Hajdegeru samo odgovor na pitanje o smislu bića može da nas izvede iz ovog ćorsokaka: „Sva ontologija, ma kakvim bogatim i čvrsto uvezanim sistemom kategorija ona raspolagala, ostaje u osnovi slijepa i izvrtanje svoje najsvojstvenije namjere, ako prethodno nije dovoljno razjasnila smisao bića i ako to razjašnjavanje nije shvatila kao svoj temeljni zadatak.“<sup>25</sup> Franko Volpi (Franco Volpi) je pokazao da se i Hajdegerova potraga za jedinstvenim smislom bića najprije odvijala u okviru osnovnih značenja bivstvujućeg koja je odredio Aristotel. Od takozvanog ouziološkog rješenja, kaže Volpi, rješenja koje je između ostalog predlagao i Franc Brentano, Hajdeger je brzo odustao, te se redom posvećivao istinitosti, dinamisu i energieji. Svaki od tih pokušaja samo je učvrstio Hajdegerov stav da se načelo jedinstva načina bića ne može naći na tlu ontologije, jer svaka ontologija već mora da ga pretpostavi.<sup>26</sup> Karl Fridrih Getman (Carl Friedrich Gethmann) u svojoj iscrpnoj studiji „Razumijevanje i izlaganje“ zapaža: „Pitanje o

24 Brentano [1892] 1960.

25 Heidegger 1993: 11.

26 Volpi 1989.

smislu bića ne cilja dakle na bilo kakav identitet (koji može da se za svaku razliku konstruiše proizvoljnim postupcima apstrahovanja) nego na onaj identitet koji je identitet *same* razlike i za koji razlika može da se pojavi spram kritičkog mišljenja. [...] Preciznije: smisao bića [...] je eksplikovan onda kada modusi i derivati bića mogu da se opravdaju“, što naposljetku samo pokazuje, nastavlja Getman, da je pitanje o smislu bića već u ovom formalnom ustrojstvu kritičko pitanje.<sup>27</sup> Iz toga proizilazi da se uticaj novokantovstva na Hajdegera ne može ograničiti na ranu fazu njegovog rada, recimo na vrijeme nastajanja njegove habilitacije. On se osjeća i u *Biću i vremenu* i u delu *Kant i problem metafizike*, gdje transcendentalnofilozofsko pitanje o učinku sinteze igra veoma važnu ulogu.<sup>28</sup> Dakako, već rano se nazire i Hajdegerovo specifično razumijevanje transcendentalne filozofije, koje pokušava da prevaziđe formalizam filozofije svijesti posezanjem za sholastičko-metafizičkim učenjem o transcendentalijama, a posebno za pojmom „verum“. Izričito dovođenje u vezu transcendentalne filozofije i ontologije u delu *Kant i problem metafizike* nastavlja onim putem kojim je Hajdeger krenuo u svojoj najranijoj fazi, i to tako što sad apriorijska sinteza treba da se misli kao osnova omogućavanja jedinstva spoznajnih iskaza i načina predmeta. Pitanje o biću je, dakle, pitanje o razumijevanju transcendentalne sinteze na taj način. Pođemo li od toga da se ovdje ne radi o nekakvom povratku na pozicije realontologije, nego, kao što to Hajdeger izričito naglašava u delima *O suštini osnove*<sup>29</sup> i *Biće i vreme*, nastavljanju „idealističke‘ ontologije“, odnosno prije svega preuzimanju njenog polazišta o neobjašnjivosti bića putem bivstvjućeg, onda nije upitan transcendentalnofilozofski karakter Hajdegerove filozofije. Postavljajući pitanje o jedinstvu tubića i netubićemjernog bivstvjućeg, kaže Getman,

27 Gethmann 1974: 35.

28 Heidegger 1991.

29 Heidegger 1995.

Hajdeger pokušava da odredi „transkategorijalni uslov mogućnosti“ ovog apriorijskog jedinstva. „Vrhovni sintetički temeljni stav je stoga takođe i upravo za svaku kategorijalnoontološku postavku pitanja stav o osnovi [...]. Time je već nužno jasno *da samo transcendentalna metoda može biti metoda izrađivanja pitanja o smislu bića*“. Stoga je shvatljivo da se Hajdegerovo tematizovanje temeljnog značenja ontološke razlike „interpretira kao dalji razvoj razlikovanja apriorija i aposteriorija“, ali se time ipak, kao što to Getman oprezno formuliše, ne uzima u obzir da „u pitanju o biću Hajdegerove ontologije transcendentalno-sintetička i kategorijalno-ontološka dimenzija pripadaju jedna uz drugu“. Otuda se postavlja pitanje, zaključuje Getman, na koju se to sintezu odnosi ontološka razlika kod Hajdegera.<sup>30</sup> „Dvostruka razlika“ ili „dvoznačnost pitanja o biću“ pojašnjava prije svega to u kojoj mjeri se ovdje radi o pomjeranju unutar transcendentalnofilozofske postavke pitanja, i to od pitanja o biću bivstvjućega (kategorijalno-ontološka razlika: bivstvenost bivstvjućeg) ka pitanju o smislu bića (transcendentalno-ontološka razlika: istina bića). Prema tome, Kantovo shvatanje apriornosti bi se moglo svrstati samo u okvire kategorijalno-ontološke razlike ukoliko ono transcendentalno-ontološku razliku svodi isključivo na predmetnost, to jest pretpostavlja da je odgovor na pitanje o biću time već dat. Produbljivanje transcendentalne postavke pitanja teži iznalaženju razumijevanja bića koje je zajedničko svim postavljanjima bića (kod Kanta: biće = predmetnost), dakle razotkrivanju smisla bića. Getman u ovome vidi formalne paralele spram Fichteovog pojma svjetlosti iz *Učenja o nauci* (iz 1804. godine),<sup>31</sup> gdje se svjetlo određuje kao „nadsubjektivna i nadobjektivna tačka jedinstva iz koje treba da se genetski shvati sva faktičnost svijesti o nečemu. Stoga jedinstvo ne može da bude niti na strani svijesti niti na strani objektivnosti.

30 Gethmann 1974: 41.

31 Fichte 1975.

Između svjetla i svijesti odnosno objektivnosti se svagda nalazi naročita 'ontološka razlika'. Kao što svjetlo nije objektivnost tako ni biće kod Hajdegera nije objektivnost. Štaviše, radi se o jedinstvu iz kojeg može da se razumije dualnost iskazana u izrazu 'ontološka razlika'. Riječ je o transcendentalnom jedinstvu kao temelju 'intencionalnosti' koja je temeljna struktura ljudskog sprovođenja života uopšte. Od ovog jedinstva treba da se genetski ('ontološki') razjasni sva faktička ('ontička') razlika.<sup>32</sup>

Slijedimo li Kanta u tome da je transcendentalna subjektivnost kako apriorijska sinteza predmeta iskustva tako i apriorijska sinteza jedinstva same sebe i predmeta iskustva, da apriorijski sintetički učinak u svojoj osnovi mora da ima samopostavljanje subjektivnosti kao pola jedinstva, onda bi se i Huserlovo izmještanje apriorijske sinteze u vremensku svijest nesmetano dalo misliti kao transcendentalna samokonstitucija kada se time ne bi dovodilo u pitanje intencionalno ustrojstvo vremenske svijesti. Getman stoga pita da li je onaj intencionalni karakter apriorijskog samopostavljanja subjektivnosti u vremenskoj svijesti, od kojeg polazi na primer Edmund Huserl, uopšte spojiv sa apsolutnošću samopostavljanja. Hajdegerova kritika Huserla, kaže Getman, usredsređuje se prije svega na ovu tačku i to tako što Hajdeger dovodi u pitanje izvornost apriorijskog samopostavljanja transcendentalne subjektivnosti. Ovu Hajdegerovu protivargumentaciju Getman sažima na sljedeći način: „Ako svijest kao ono što konstitutiše, kao uslov svojih mogućnosti konstitucije pretpostavlja još neko izvorno jedinstvo, onda ona – ako se ne želi prenapregnuti 'djelotvornost' subjekta tako da se razori intencionalno jedinstvo – ne može biti ono izvorno konstituirajuće. Onda učinak same svijesti mora povratno da ukaže na neki izvorniji konstituens. Dakle, transcendentalni učinak svijesti je izvorno gledajući ipak ono Biće-učinjen“.<sup>33</sup> Huserlova

32 Gethmann 1974: 45.

33 Gethmann 1974: 55.



fenomenologija je, dakako, umnogome išla u susret Hajdegerovoj namjeri „ontologizacije transcendentalne filozofije“ time što je učenje o istini shvatala kao sklop učenja o kategorijama i učenja o značenju, to jest transcendentalnu postavku pitanja mislila kao zajedništvo kategorijalnoontoloških i fenomenoloških momenata. Jedinstvo ovih momenata se fenomenološki shvata kao jedinstvo intencionalne svijesti, kao jedinstvo noetskog i noematskog momenta, intencionalnog čina i onoga u tom činu intendiranog predmeta. Prema Hajdegeru, određenje temelja ovog jedinstva ostalo je kod Huserla, kao i kod Kanta, na kategorijalnom nivou, jer je intencionalna korelacija shvaćena kao datost (čin) datoga (predmet), to jest nisu problematizovane određene postavke bića, nego su prihvaćene kao a priori date. Kao što je Getman pokazao, kod Huserla se može dokazati svrstavanje „istine“ na stranu čina, a „bića“ na stranu korelata tog čina, ali i određenje predmetnog korelata intencionalnog čina kao „datoga“, čime se pitanje o istini (Hajdeger: pitanje o smislu bića) već prejudicira kao „datost“. Konačno, pitanje o samokonstituciji transcendentalnog subjekta u okviru intencionalne vremenske svijesti je ono koje otkriva davanje prednosti jednom načinu bića, a to je datost. Okolnost da se u svjetlu ovog načina bića samokonstitucija ne može misliti kao intencionalnost upućuje na mogućnost propitivanja transcendentalne samokonstitucije. Treba da se postavi izvorno transcendentalno pitanje o istini bića, to jest u odnosu na Huserla, pitanje o smislu datosti datoga. Za razliku od Huserla, Hajdeger postavlja i pitanje o načinu bića onog konstituirajućeg koje u transcendentalnoontološkoj postavci pitanja ne može da se zaobiđe. Prema Getmanu, time se mijenja i sam karakter ontologije: *„Dok je za Huserla ontologija transcendentalna nauka o univerzalnoj ejdetici onog konstituisanog, kod Hajdegera ona postaje transcendentalna nauka o univerzalnoj sintezi konstituisanog i konstituišućeg u konstituciji koju sprovodi subjekt“*.<sup>34</sup>

34 Gethmann 1974: 50f.

Imamo li ovo u vidu, onda nam Fukoova razmatranja o istorizaciji života u naukama o životu mogu dati odlučujuću uputu na to zašto pitanje o prostoru omogućavanja koji je, čini se, sadržan u Fukoovom konceptu moći nije u stanju da sam reflektuje povijesnost same moći kao transcendentalnog horizonta. Time se nipošto ne tvrdi da se Fukoova istraživanja ne bave istorijom raznoraznih ispoljavanja moći, nego to da ih ona u pravilu opisuju u smislu istorijskog nalaza, da su takoreći u stanju da ih identifikuju samo na nivou objekta. U svojim „metodološkim“ razmatranjima iz *Arheologije znanja* i *Poretka stvari* Fuko se dotiče i pitanja istoričnosti i vremena, ali ostaje u okvirima metafizičkih pretpostavki koje svojim pristupom diskurzivnoj praksi upravo hoće da izbjegne. U petom poglavlju četvrtog dijela *Arheologije znanja* pod naslovom „Promjene i transformacije“ Fuko se izričito bavi pitanjem arheološkog opisa promjene. Za razliku od povijesti ideja, kaže Fuko, koja se suštinski bavi vremenskim sklopom diskursa, čini se da arheologija pokazuje tendenciju ka petrifikaciji povijesti: „S jedne strane ona se pri opisu diskursivnih formacija ne obazire na vremenske nivoe koji se mogu manifestovati u njima; ona traga za opštim pravilima koja u jednakoj mjeri i na isti način važe u svim trenucima; nameće li onda ona možda prisilnu formu sinhronije nekom polaganom i neprimjetnom razvoju? [...] Kao sinhronija pozitiviteta, momentalnosti supstitucija, vrijeme se zaobilazi, a sa njim nestaje i mogućnost istorijskog opisivanja. Diskurs je otrgnut od zakona nastajanja i etablira se u diskontinuiranoj bezvremenosti“.<sup>35</sup> Međutim, Fuko nastoji da pokaže kako ova tvrdnja o ahistoričnosti arheologije, dakako, može da se u znatnoj mjeri relativizuje. Tako formaciona pravila nekog diskursa ne samo da mogu imati različite stepene opštosti, nego subordinacija može da bude karakterisana i vremenskim vektorom. Kao primjer potonjeg, Fuko navodi analizu upotpunjavanja rečenice

---

35 Foucault 1973: 236f.

i istraživanje korijena koji su mogli da uslijede tek nakon što je razrađena analiza atributivne rečenice ili teorija imena kao analitičkog znaka reprezentacije. „Drugim riječima, arheološko grananje formacionih pravila nije jednoliki istovremeni raster: postoje veze, grananja i izvođenja koja su vremenski neutralna, a postoje druga koja implikuju vremenski pravac. Dakle, arheologija ne uzima kao model niti čistu logičku šemu istovremenosti niti linearni slijed događaja, nego pokušava da pokaže presijecanje nužno sukcesivnih odnosa sa drugima koji to nisu. [...] Daleko od toga da bude indiferentna spram slijeda, arheologija određuje mjesto *vremenskih vektora izvođenja*“.<sup>36</sup> Fuko, pak, ne uzima u obzir mogućnost vremenosti koja se ne određuje linearnom sukcesijom, koja dakle nije ono što Hajdeger naziva vulgarnom vremenošću, a to znači vrijeme kao jedan od mogućih izvoda iz metafizike prezenta, vrijeme kao sukcesija sadašnjih momenata, nego ono ekstatično vrijeme otključenosti bića. Biti otključen, ono apriorijsko Biti-kod-bivstvjućeg, biti otvoren za svijet bivstvjućeg, pretpostavka je svake arheologije diskursa, pa i one arheologije koja se dotiče diskursa o životu. Fundamentalnu ontologiju kao fenomenologiju bića ne dotiče zahvat arheologije diskursa, kao što je to slučaj sa onim što Fuko naziva istorija ideja, jer je ona arhetip pozitiviteta diskurzivnih formacija već otkrila u samom fenomenu. Misliti nešto kao nešto, a to je fenomenološko (i fundamentalnoontološko) poimanje fenomena, jeste pozitivitet iza koga se ne može zaći. Kada fundamentalna ontologija ukazuje na horizont vremena kao smisao bića onda ona ne pokušava da uspostavi neki novi odnos izvođenja bivstvjućeg iz bića, neku novu konstelaciju.

Posezanje za Hajdegerovom egzistencijalnom ontologijom treba stoga da omogući pitanje o intencionalnoj strukturi prostora omogućavanja, a i – slijedeći Hajdegerovu temporalizaciju intencionalnosti – pitanje o konstitutivnoj povijesnosti

36 Foucault 1973: 239f.

tog prostora. Fukoova zaboravljenost bića koja se nazire u ovom sklopu, a koja bi u suprotnom inače trebalo da vodi ka ovakvoj refleksiji, ima svoje ishodište u njegovom redukovanom shvaćanju pojma bića. Tako će on u svojim razmatranjima o pojmu života biće određivati uglavnom u opoziciji spram diskontinuiteta onog istorijskoga. To je stoga jer se prema Fukou biće, bilo u mitskoj ili reprezentativnoj semantičkoj varijanti, to jest bilo u identitetu mitskog jedinstva imena i predmeta ili sa druge strane u kontinuitetu taksinomijskog pregleda, određuje razlikom spram onog diskontinuiranog istoričnosti. Prema Fukou, ophođenje spram života postaje povijesno tek kada se više ne određuje u odnosu na referentnu pozadinu, a to znači u odnosu na biće kao posljednju (metafizičku) referencu. Polazeći od Hajdegera postavljeno je pitanje o tome da li se takva razlika među raznim ispoljavanjima moći može uopšte misliti bez one već otključene temporalne razlike. Transcendentalnoontološki gledano, povijesnost je oduvijek tu i čini jedan od centralnih momenata transcendentalne postavke pitanja.

### Zaključak

Bioetička pitanja u uslovima tehničkog napretka u oblasti nauka o životu treba da se posmatraju uzimajući u obzir i istoričnost subjekta i objekta bioetičkog diskursa, jer ona umnogome zavise od ontološkog statusa istih. Uzimajući u obzir sve veće frakcionisanje i „nestajanje“ subjekta i objekta biopolitičke prakse koje je uzrokovano pojavom novih tehnologija, postavlja se pitanje o uslovima mogućnosti takvih objekata i subjekata. Kritičko ontološko pitanje može da se postavi samo kao transcendentalnofilozofsko pitanje. Kao najmjerodavnija u ovom kontekstu nameće se Fukoova teorija moći biopolitičke diskurzivne prakse jer nudi transcendentalnologičko (i modalnologičko) shvatanje moći kao uslova mogućnosti diskurzivne prakse. Sučeljavajući ovako shvaćenu Fukoovu teoriju moći sa

Hajdegerovim fundamentalnoontološkim pitanjem o uslovima mogućnosti načina bića, propituje se stvarni transcendentalfilozofski domet Fukoove teorije moći. Transcendentalfilozofsko pitanje se pokazuje kao pitanje o istorijskom aprioriju, pa i onda kada se posebno ima u vidu tehnički uslovljena neodređenost i nestabilnost subjekata i objekata biopolitičke prakse.

## Literatura

- Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Brentano Franz ([1892] 1960), *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Chadwik, Ruth/Knoppers, Martha Maria (2005), „Human Genetic Research. Emerging Trends in Ethics“, *Nature Reviews Genetics* 6: 75–79.
- Durnová, Anna/Gottweis, Herbert (2009), „Politik zwischen Leben und Tod“, u Martin G. Weiß (prir.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 273–303.
- Fichte, Johann Gottlieb (1975), *Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni*, Hamburg: Meiner Verlag.
- Foucault, Michel (1971), *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (1973), *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gehring, Petra (2006), *Was ist Biomacht?*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Gethmann, Carl Friedrich (1974), *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn: Bouvier Verlag.
- Heidegger, Martin (171993), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (81995), *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Lemke, Thomas (2007), *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.

- Muhle, Maria (2008), *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- Petryna, Adriana (2002), *Life exposed: Biological citizens after Chernobyl*, Princeton: Princeton University Press.
- Rose, Nicolas/Novas, Carlos (2005), „Biological Citizenship“, u Aihwa Ong/Stephen John Collier (prir.), *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Oxford: Blackwell Publishing, str. 439–463.
- Volpi, Franco (1989), „’Sein und Zeit’: Homologien zur ’Nikomachischen Ethik’“, *Philosophisches Jahrbuch* 96: 225–240.
- Weiß, Martin G. (2009), „Die Auflösung der menschlichen Natur“, u Martin G. Weiß (prir.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, str. 34–54.