Patrik Haton

FUKO, FROJD I TEHNOLOGIJE SOPSTVA

Intelektualna odiseja Mišela Fukoa nije drugačija od istorije tema koje je proučavao. Obe su imale neočekivane obrte. Fukoovo istraživanje kreće od ludnica do zatvora, od seksualnih tema do tehnika staranja o sebi. Ipak, to istorijsko putovanje poseduje određeni kontinuitet koji se tiče formiranja ljudskog uma, što nam daje prostora za raspravu o Fukoovom odnosu sa Sigmundom Frojdom. Fuko nikada nije opsežno raspravljao o značaju Frojdovog dela. Njegove primedbe sastoje se od razbacanih i obično posrednih referenci.[1] Ipak, Fukoov rad je bremenit Frojdovim implicitnim prisustvom. Njegovi tekstovi, posmatrani u celini, mogu se interpretirati kao apostrofiranje Frojda, iako su njihove metode pristupa umu dijametralno suprotne. Dok je Frojd ponudio metodu za istraživanje unutrašnjeg funkcionisanja psihe, Fuko je pokušavao da pokaže kako je sama metoda stara tehnika samoizgrađivanja, odgovorna za spoljno formiranja duha kroz vekove. Naša koncepcija psihe je, tvrdi Fuko, uslovljena tehnikama koje smo sami smislili kako bismo ispitali njene tajne, kako bismo je prinudili da odustane od skrivenog znanja koje će nam otkriti istinu o tome ko smo. Psihoanaliza je, u istorijskoj perspektivi, pozni dodatak tom poduhvatu koji potiče iz stare, ali nestalne familije tehnika staranja o sebi.

Prigovarajući toj interpretaciji uma (*mind*), dominantnoj u zapadnoj kulturi XX veka, Fuko je sebe svrstao u grupu sve brojnijih istoričara koji prilaze istorijskoj psihologiji iz perspektive koja nije psihoanalitička. Njegove istorijske studije imaju mnogo sličnosti sa studijama novih istoričara kolektivnih mentaliteta koji se bave problemom psihe u okvirima u kojima je ona definisana društvenim i kulturnim silama sa kojima je povezana. Ti istoričari proučavaju način na koji materijalna okolina, društveni običaji i korišćenje jezika kreiraju kolektivni psihološki milje u koji pojedinačni umovi uranjaju. Organizacija psihe, tvrde oni, u potpunosti je povezana sa organizacijom te mreže kulturnih konvencija. Ako je stvaranje kulture kreativni proces, onda mora biti i preskriptivan jer reči koje upotrebljavamo i institucije kroz koje delamo obezbeđuju obrasce koji postavljaju granice i daju pravac budućem kreativnom naporu. Kulturni razvoj stoga implicira kulturna ograničenja, a do potiskivanja kojim Frojdova psihoanalitička teorija nastoji da se bavi, dolazi usled rigoroznih društvenih zahteva i izuzetno nijansiranih psiholoških kontrola nametnutih u kompleksnoj civilizaciji ranog XX veka, civilizaciji u kojoj je Frojd i iznedrio svoju teoriju.[2]

---

[1] Upor. Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", u: Cabiers de Royaumont: Philosophie 6, 1967, str. 183–192; M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, London: Tavistock, 1970, str. 373–381; M. Foucault, *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: Pantheon, 1965, str. 277–278; M. Foucault, "The Confession of the Flesh", u: C. Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972–1977*, New York: Pantheon Books, 1980, str. 211–213.

[2] O vezi između Fukoovih istorijskih studija i poslednjeg rada o istoriji kolektivnih mentaliteta, videti Patrick Hutton, "The History of Mentalities: The New Map of Cultural History", u: History and Theory 20, br. 3, 1981, str. 237–259.

S druge strane, Frojdov je rad uglavnom bio interpretiran kroz prizmu problema medicine kasnog XIX veka, ili čak uvida romantičarskih filozofa iz ranog XIX veka.[3] Frojd je želeo da misterije ljudske duše, kojima su se do tad bavili pesnici i teolozi, uvede u domen naučnog razumevanja. S tim ciljem osmišljena teorija psihoanalize bazirana je na tripartitnom modelu psihe u kojoj se sopstvo (*Ego)* bori s konfliktima između nagona nesvesnih poriva (*Id*) za slobodno izražavanje i zahteva savesti (*Superego)* da se njih odrekne. Sposobnost ega da sačuva svoj identitet zavisi od njegove moći da izdvoji te sukobljene zahteve i odluči koje da prihvati, a koje da odbaci. Potiskivanje instinktivnih želja, koje id nameće egu, ima i društvenu dimenziju, budući da se energija odbačenih impulsa može sublimirati u kreativan i društveno koristan napor. Ipak, ti konflikti mogu i da doprinesu neodlučnosti i dovedu do sloma sposobnosti ega da potvrdi vlastiti autoritet. Rešenje tog problema Frojd vidi u pronalasku skrivenih izvora konflikta i otkrivanju uslova pod kojima ego može da povrati svoju snagu.[4]

Taj je projekt koristan u potrazi za izgubljenim sopstvom, koje je, po Frojdu, formirano, ali ipak u velikoj meri zaboravljeno usled sukoba psihe sa ranim životnim iskustvom. Nečije osećanje identiteta uslovljeno je obrascima ponašanja koji su uspostavljeni kroz obračunavanje psihe sa pojedinim iskustvima, posebno onima iz detinjstva. Način na koji psiha analizira iskustva u prošlosti uspostavlja pravac za njeno ophođenje sa iskustvima u sadašnjosti. Što se iskustvo ranije dogodi, to je njegov uticaj temeljniji. Nečije osećanje sopstva je tako oblikovano upečatljivim epizodama iz prošlosti.[5] Problem je u tome što sposobnost psihe treba da razreši konflikt između zahteva koji se nalaze u protivteži, zahteva ida za instinktivnim zadovoljenjem i zahteva superega za njihovim poricanjem, pri čemu se ti zahtevi nikada ne mogu potpuno pomiriti. Konfrontirana sa takvim izborima, ljudska bića ne mogu da očekuju da postignu trajnu sreću. Ona u najboljem slučaju mogu da ublaže nesreću jer ljudska priroda sadrži mane koje se ne mogu odstraniti.[6] Bolni izbori i nerešeni konflikti, sa kojima je svako od nas suočen, jesu, prema tome, često potisnuti u nesvesni um. Zaboravljeni od strane ega, problemi ostaju skriveni, ali ipak aktivni, te stoga izazivaju nevolje u nesvesnom umu. Psiha je u sadašnjosti vezana za nerazrešene teme iz prošlosti, i to tako da kod svesnog ne izaziva nikakvu sumnju. Psiha je tako stalno oslabljena do nekog stepena jer je svesno razumevanje ometeno nesvesnim problemima. Ego se s problemima u sadašnjosti može boriti efikasno samo ako se bavi i tim skrivenim, nerešenim konfliktima iz prošlosti. Potraga za većim stepenom slobode delanja u sadašnjosti obavezuje ego da pokuša da povrati moć nad svojom prošlošću. Ta potraga jedna je od sposobnosti svesnog uma da prizove formativna iskustva iz životne istorije psihe.

---

[3] O Frojdu u istorijskom kontekstu videti pos. Lancelot Law Whyte, *The Unconscious before Freud*, New York: Basic Books, 1960, str. X, 10, 75, 169, 177–181; Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York: Basic Books, 1970, str. 480, 488–489, 492–493, 514, 516, 534–546; Arthur K. Berliner, *Psychoanalysis and Society: The Social Thought of Sigmund Freud*, Washington, D.C.: University Press of America, 1983, str. 13–25.

[4] S. Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, prev. James Strachey, NY: Norton, 1949, str. 13–18.

[5] S. Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, *ibid*, str. 32; S. Freud, *Leonardo do Vinci: A Study in Psychosexuality*, prev. A. A. Brill, New York: Vintage Books, 1947, str. 121.

[6] S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, prev. James Strachey, New York: Norton, 1961, str. 23–30.

Poznavati sebe, prema tome, znači povratiti iz zaborava nesvesnog uma izgubljena sećanja na bolna iskustva ili nerazrešene konflikte.[7]

Frojd je psihoanalizu izumeo kako bi prinudio nesvesni um da otkrije svoju tajnu istoriju, da obelodani svesnom umu te neuzvraćene želje ili nerešene konflikte koji nesvesno izazivaju ili paralizuju njegovo delovanje. Takvo znanje, jednom vraćeno u sećanje, pozajmljuje snagu egu, omogućavajući mu da razume skriveni izvor svog pogoršanja. Ego se osnažuje stičući svesno saznanje o kontinuitetu između prošlih iskustava i sadašnjih percepcija. Znanje izvučeno iz nesvesnog vraća egu izgubljenu dimenziju njegovog identiteta. Tako znanje o sebi proističe iz povećanja nečije snage da se znatno realističnije bori sa sadašnjim problemima.[8]

Tehnika psihoanalize se, stoga, može porediti sa umećem sećanja.[9] Ona koristi razne metode vraćanja zaboravljenih sećanja prošlosti, iskustava iz nesvesnog uma: slobodne asocijacije, tumačenje snova, analizu viceva i jezičkih omaški.[10] Zaista, Frojd je verovao da su sva sećanja iz našeg životnog iskustva sposobna da budu prizvana iz arhive nesvesnog uma, izuzimajući organska oštećenja mozga.[11] Ipak, nesvesni um ne odustaje lako od svojih tajni i zato je uloga analitičara toliko važna. Sećanja koja su psihoanalitičkom tehnikom odabrana iz prošlosti nisu transparentne predstave prošlih iskustava. Njih nesvesni um oslobađa kao fragmentirane slike koje moraju biti interpretirane ako želimo da razumemo veći uzorak iz koga su izvučene. Ponekad nesvesni um nudi bezopasnu zamenu ili paravan za sećanja da bi odbio prepoznavanje zaboravljenih iskustava koja su isuviše bolna da bi se osoba nosila sa njima.[12] Zadatak analitičara je da dekodira značenje sećanja koja su se povratila. Samo velikom veštinom analitičar može pomoći subjektu u procesu daljeg izvlačenja sećanja iz nesvesnog uma i samo uz pažljiviju percepciju može pravilno interpretirati njihova značenja.[13] Ipak, uspešno vođena psihoanaliza može ponovo da uspostavi prekinute veze između prošlih i sadašnjih iskustava i tako povrati psihi njen integritet identiteta. Kroz analizu, ego postaje znatno svesniji sadržaja životne istorije psihe. Takvim znanjem snaga sopstva je potvrđena.[14]

Mada je Frojdova namera bila terapeutska, ostaje utisak da psiha ostaje zarobljena u protivrečnostima svog unutrašnjeg mehanizma.[15] Naše sudbine oblikuju dramatični sukobi unutar našeg uma. Fuko pristupa psihi na potpuno drugačiji način. Njega ne interesuje

[7] S. Freud, *Outline of Psychoanalysis*, *ibid*, str. 63, 70.
[8] S. Freud, *Outline of Psychoanalysis*, *ibid*, str. 61–79.
[9] Patrick H. Hutton, "The Art of Memory Reconceived: From Rhetoric to Psychoanalysis", u: Journal of the History of Ideas 48, br. 3, 1987.
[10] S. Freud, *Outline of Psychoanalysis*, *ibid*, str. 71; S. Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, prev. Alan Tyson, New York: Norton, 1965.
[11] S. Freud, *The Interpretation of Dreams*, prev. James Strachey, NY: Avon Books, 1965, str. 54.
[12] S. Freud, "Screen Memories", u: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, prev. i prir. James Strachey, London, 1962, 3: 303–322; S. Freud, *Psychopathology of Everyday Life*, *ibid*, str. 43–52.
[13] S. Freud, *Interpretation of Dreams*, *ibid*, str. 44–55.
[14] S. Freud, *Outline of Psychoanalysis*, *ibid*, str. 70, 77.
[15] S. Freud, *Outline of Psychoanalysis*, *ibid*, str. 103–123; S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, *ibid*, str. 71–80, 86–89.

prvenstveno unutrašnji rad uma, već formiranje poretka psihijatrijskih ustanova koji je pothranjivao posmatranje uma tokom protekla tri veka. Svi Fukoovi rani radovi tiču se načina na koji spoljašnja moć oblikuje strukture uma. Istorijska studija o ludilu – *Istorija ludila u doba klasicizma* (1960), bavi se načinom na koji se javna definicija duševnog zdravlja/ludila pojavljuje u XVIII veku nezavisno od napora zaposlenih u tim ustanovama da upravljaju nekonformističkim ponašanjem.[16] Njegove potonje studije, *Rađanje klinike* (1963)[17] i *Nadzirati i kažnjavati* (1975),[18] istražuju razgranavanje takvog upravljanja, s obzirom na to da je ponašanje, koje je prkosilo javnim predstavama o prihvatljivom, bilo diferencirano unutar spektra tipova i izdeljeno između raznih institucija – institucija za mentalno obolele, bolnica, zatvora i drugih mesta za izolovanje. Fuko je nastojao da pokaže kako je „doba klasicizma" (mnogo češće označeno kao prosvetiteljstvo) bilo karakteristično ne po svom intelektualnom oslobođenju nego pre po svom obavezivanju da disciplinuje ljudsko ponašanje. Ludnice su bile deo većeg institucionalnog aparata kroz koji su tehnike dominacije bile nametane. Telo, a potom i um, su unutar tih ustanova bili izloženi javnom ispitivanju. U rastućem broju nijansiranih klasifikacija, sačinjenih od tipova i ograničenja normalnog ponašanja, javna definicija uma dobila je svoj oblik. Stoga Fukoovi rani radovi predstavljaju istraživanje funkcije kontrole (*policing*), sa značenjem koje dati termin ima u francuskom jeziku: disciplinovanje ljudskog delanja kroz javne i kvazijavne ustanove.[19]

Fukoova teza o procesu kontrole predstavlja ključ za njegovo razumevanje psihe kao apstrakcije koju su osmislile javne vlasti (*public authority*) radi zadovoljenja potrebe modernog društva za znatno disciplinovanijom koncepcijom sopstva.[20] Kroz proces kontrole, tvrdi Fuko, formiran je moderni okvir uma (*frame of mind*). Proces kontrole hrani mentalitet koji iziskuje znatno eksplicitniju definiciju onoga što priliči ljudskom ponašanju. Njegove studije o ludnicama sačinjene su tako da pokažu kako se kroz modernu istoriju ta moć kontrole širila i nametala u domenima ljudskih delatnosti kojih se ranije nije doticala.[21] Fuko u svojoj knjizi o ludilu nastoji da pokaže da se jedno ponašanje u srednjem veku videlo tek kao ekscentrično, u XVI počelo se smatrati zbunjujućim, da bi u XVII konačno bilo odbačeno kao neprihvatljivo.[22] Pojam zdravlja, tvrdi Fuko, jeste istorijska definicija, to je proces koji je, u svojim zahtevima za konformizmom u ponašanju, kroz istoriju postajao sve inten-

[16] Prevedeno kao M. Foucault, *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, prev. Richard Howard. New York: Pantheon 1965.

[17] Prev. kao M. Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, prev. A. M. Shereidan Smith. New York: Pantheon, 1973.

[18] Prev. kao M. Foucault, *Discipline and Punish: Birth of the Prison*, prev. Alan Sheridan. New York: Pantheon, 1977.

[19] Michel Foucault, "The Politics of Health in the Eighteenth Century" u: C. Gordon, *Power/Knowledge, ibid*, str. 170–171; "Omnes et Singulatim*:* Towards a Criticism of 'Political Reason'", u: *The Tanner Lectures on Human Values*, ur. Sterling M. McMurrin, Salt Lake City: University of Utah Press, 1981, 2: 246–254; upor. Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, prev. Robert Hurley, New York: Pantheon, 1979, str. 6–7; M. Foucault, "The Political Technology of Individuals", pogl. 8, *ibid*.

[20] M. Foucault, "Omnes et Singulatim", *ibid*, str. 237–240; M. Foucault, "The Political Technology of Individuals", *ibid*.

[21] M. Foucault, "Omnes et Singulatim", *ibid*, str. 226–27.

[22] M. Foucault, *Madness and Civilisation*, 1965, str. 3–64.

zivniji. Imperativ procesa kontrole, objašnjava Fuko, jeste uspostavljanje granice između regulisanih i neregulisanih područja ljudske aktivnosti, što stvara mentalitet koji takvu aktivnost tumači u okvirima binarnih suprotnosti: duševno zdravlje i ludilo, zdravlje i bolest, zakonito i kriminalno ponašanje, zakonita i nezakonita ljubav.[23] Takva razdvajanja, tvrdi Fuko, razvijena su tokom istorije, jer ljudsko ponašanje prethodno nije bilo klasifikovano na taj način. Tek kada dato ponašanje postane predmet javnog ispitivanja javlja se potreba za njegovom zakonskom klasifikacijom.

Fukoova teza o širenju mreže moći kontrole razlikuje se od Frojdove teorije potiskivanja. Ako je u Frojdovoj interpretaciji procesa kontrole akcent stavljen na prinudu, kod Fukoa je taj akcent na proizvođenju. Ako su određene aktivnosti zabranjene procesom kontrole, objašnjava Fuko, druge su njime prouzrokovane, tako da su razrađivanje pravila i pobuna protiv njih dijalektički povezane u kompleksnim definicijama njihovih međusobnih odnosa.[24] U oba rada, o ludnicama i zatvorima u XIX veku, Fuko pokazuje kako su oni koji su bili smešteni i kontrolisani u zatvoru/bolnici, bili namamljeni da učestvuju u tome, što potvrđuje valjanost procesa kontrole. Ludak se ohrabruje da se oslobodi svoje nemoći aktivno tražeći lečenje.[25] Zatvorenik se ohrabruje da sam upravlja svojom rehabilitacijom.[26] I jedan i drugi postaju akteri u ritualu koji je smišljen tako da potvrdi obrasce ponašanja koji važe u društvu. Tim procesom, tvrdi Fuko, ocrtava se pozitivna ekonomija ljudskog ponašanja. Ekonomija u Fukoovoj koncepciji procesa kontrole označava proizvodnju lingvističkih i institucionalnih formi kroz koje ljudska bića definišu svoje odnose.[27] U tom smislu, proces kontrole predstavlja javni izraz naše suštinske aktivnosti kao ljudskih bića: konstrukciju modaliteta (*modes*) diskursa i aktivnosti kroz koje oblikujemo našu koncepciju ljudske prirode. Formalnost naših reči i naših činova pomažu nam da definišemo sebe. Naša ljudska priroda nije sakrivena realnost koju treba razotkriti putem samoanalize, nego skup formi koje smo odabrali da bismo obezbedili javne definicije onoga što smo.[28] Sledi da za Fukoa ne postoji nešto što je ljudska priroda. Postoji samo lingvistički i institucionalni artefakt koji generacije ostavljaju za sobom, pri čemu je svaka od njih uvek iznova stvarala kategorije da bi objasnila svoju percepciju ljudskog stanja. Budući da je Fuko više zainteresovan za linearnost tih sistema odbacivanih kroz istoriju nego za način na koji su ih različite generacije interpretirale, on analizi pristupa poput arheologa koji takođe iskopava i klasifikuje ostatke prošlosti kako bi otkrio njihovu praktičnu upotrebu, a ne potvrdio neke njihove apstraktne vrednosti.[29]

---

[23] „The History of Sexuality: An Interview with Michel Foucault", u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 185.

[24] M. Foucault, "Truth and Power", u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 109–133.

[25] M. Foucault, *Madness and Civilisation*, 1965, str. 246–255.

[26] M. Foucault, *Discipline and Punish*, 1977, str. 231–248.

[27] Michel Foucault, "Two Lectures" i "The Eye of Power", u: C. Gordon, *Power/Knowledge, ibid*, 1980, str. 88–92, 58–65; upor. Charles C. Lemen i Garth Gilian, *Michel Foucault: Social Theory as Transgression*, New York: Columbia University Press, 1982, str. 76–77, 111–12.

[28] M. Foucault, *The Order of Things*, 1970, str. xx–xxii, 368–69.

[29] M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, prev. A. M. Sheridan-Smith, London: Tavistock 1972, str. 7, 131, 138–140, 147; upor. Allan Megill, *Prophets of Extremity,* Berkeley: University of California Press, 1985, str. 227–232

Forme klasifikacije koje preovlađuju u različitim razdobljima zavise više od razmatranja moći nego od znanja.[30] Fukoovo interesovanje ne leži na vrednostima kojima su uzastopne generacije ukazivale naklonost, nego pre u formalnostima kroz koje su takve vrednosti predstavljene. Istražujući neumoljivo širenje procesa kontrole, on ukazuje na slabost argumenata u korist tih procesa. Iako u lingvističkim i institucionalnim strukturama namenjenim kontroli postoji kontinuitet, argumenti u njihovu korist naglo se menjaju kroz istoriju. Od srednjeg se veka naovamo opravdanja za izolaciju lica devijantnog ponašanja periodično iznova formulišu, pa se tako religijska terminologija zamenjuje pravnom, koja zatim ustupa mesto medicinskoj i psihološkoj.[31] Objašnjenja se mogu menjati, tvrdi Fuko, ali proces stvaranja struktura kojima bi trebalo da se premerava i zauzdava ljudsko ponašanje ne. Ludak i čuvar, zatvorenik i tamničar, delikvent i socijalni radnik, svi su oni učesnici u igri čija pravila nastaju, razvijaju se i sazrevaju oko imperativa segregacije. Najzad, diskurs o segregaciji proteže se i van zidova duševnih bolnica, kada javni predstavnici vlasti nastoje da definišu norme za društvo u okvirima društvene discipline.[32]

Ukazivanje na korenite prelome u obrazlaganju tehnika kontrole kojima se predstavnici vlasti služe, jedan je od zaštitnih znakova Fukoa –istoričara.[33] Dok intelektualni istoričari obično naglašavaju kontinuitete u razmeni i širenju ideja, Fuko je ukazao na dramatične pukotine u vodećim idealima zapadne civilizacije.[34] Kontinuiteti se za Fukoa ne mogu naći u samim idealima, nego u osnovnim strategijama njihovog sprovođenja. Zaista, tehnike kontrole su nekada pozajmljene iz jednog razdoblja i ponovno upotrebljene u narednom, u nepovezanim kontekstima u ime potpuno različitih ideala. Na primer, bolnice za leprozne su, između XIII i XVIII veka, ustupile mesto ludnicama, ali obe su institucije služile kao mesto za izolaciju grupa koje su u različitim periodima u društvu izazivale najveći strah. Kako je u ranom XIX veku ispitivanje ponašanja u ludnici postajalo suptilnije, duševna bolnica je podeljena na više specijalizovanih institucija utemeljenih na različitim teorijama. Kako bilo, sve su te ludnice bile deo aparata čiji je glavni cilj bio da neposlušni deo populacije kontroliše, a ne da za njega pronađe korisnu terapiju.[35]

---

[30] M. Foucault, "Prison Talk" i "Truth and Power", u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 51–52, 112–114.

[31] M. Foucault, *Madness and Civilisation*, 1965, str. 35, 63–64, 221–224, 250–251; M. Foucault, *Discipline and Punish*, 1977, str. 298–308.

[32] M. Foucault, *Discipline and Punish*, 1977, str. 298–308.

[33] O raspravi o Fukoovom argumentu o odlučnom prelomu između kulturnih epoha (što on naziva „episteme"), v. Jean Piaget, *Structuralism*, prev. Chaninah Maschler, New York: Harper, 1971, str. 131–135; Hayden V. White, "Foucault Decoded: Notes from the Underground", u: History and Theory 12, 1975, str. 27–48; Allan Megill, "Foucault, Structuralism, and the Ends of History", u: Journal of Modern History 51, 1951, str. 462–466; Lemert i Gillan, *Michel Foucault: Social Theory as Transgression, ibid,* str. 7–14, str. 73–103.

[34] M. Foucault, *The Order of Things*, 1970, str. xxii, 217, 250, 367; M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, str. 3–17; M. Foucault, "History of Sexuality", u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 185.

[35] M. Foucault, *Madness and Civilisation*, 1965, str. 38–64, 241–278; M. Foucault, *Discipline and Punish*, 1977, str. 73–103.

Za Fukoa, proces kontrole potiče iz duboke potrebe da se mobiliše moć.[36] Tu je očigledna njegova veza s Fridrihom Ničeom, filozofom iz kasnog XIX veka. Kao i Niče i Fuko veruje da naša potreba da nametnemo strukturu svom ponašanju proističe iz volje za moć, koja postoji nezavisno od značenja koje koristimo u cilju opravdanja ili obrazlaganja takvog autoriteta (*authority*).[37] Direktna veza između znanja i delanja negira se kroz sam proces. Zaista, i Fuko i Niče ostavljaju po strani značenja pripisana ljudskim postupcima kako bi pratili veze između tehnika korišćenih za njihovo sprovođenje.[38] Fuko se ugleda na Ničea i po tome što te veze prati iz genealoške, a ne istorijske perspektive.[39] Kako Fuko objašnjava u eseju o Ničeu, intelektualni istoričar pokušava da objasni teorijsku tačku gledišta proničući u njene intelektualne izvore. Njegova namera jeste da se vrati njenoj ranijoj konceptualizaciji, a potom rekonstruiše neprekidne modifikacije koje su dovele do njene sadašnje formulacije. Genealog, s druge strane, istražuje obrasce intelektualnog porekla od sadašnjosti pa unazad, bez pokušaja da ustanovi njihove formalne početke. Budući da Fuko teorijska objašnjenja ljudskih postupaka smatra čistim racionalizacijama, genealogija aktuelnog diskursa o njima često potiče od njihovih ranijih iznenađujućih inkarnacija. Podvlačeći nelogičnost i nekoherentnost istorije ideja i Fuko se, kao i Niče, suprotstavlja stavu o postojanju intelektualnog kontinuiteta kroz istoriju zapadne civilizacije.[40] Fuko je, u krajnoj liniji, rušitelj koherentnih intelektualnih sistema, neko ko im pristupa ne napadajući ih direktno kontraargumentima, nego dekonstruišući njihovo poreklo sa takvom strogošću i tako duboko s namerom da njihov intelektualni pedigre raskrinka kao varljiv.[41]

Fukoova teza o imperativu procesa kontrole da prodre u neregulisane domene ljudskog iskustva takođe sugeriše vezu između njegovog ranog rada o duševnim bolnicama i njegovog poznijeg rada o seksualnosti.[42] Njegova tačka polaska je demarkaciona crta između seksualnog ponašanja i otvorene rasprave o tome šta mu priliči. Fokusira se na poslednju problematiku, jer je po njegovom mišljenju bitnija revolucija u modernom dobu umnožavanje diskursa o seksualnosti. Seks je tema, poput ludila i kriminala, koja je potčinjena javnom preispitivanju, tema koja je svezana raspravom koja nastoji da njim upravlja. Seksualna revolucija XX veka, veruje Fuko, manje ima veze sa dozvoljenim ponašanjem nego što ima veze sa širenjem rasprave o seksualnosti. Rasprava teži da demistifikuje seks u ime njegovog oslobađanja, ali ipak na suptilan način i sama ostaje prinudna u svojoj klasifikaciji tehnika seksualnog ponašanja.[43] Takva rasprava nastoji da kontroliše seksualnost javno definisanim pravilima zakonitog i nezakonitog seksualnog ponašanja. Fuko poka-

[36] M. Foucault, "Omnes et Singulatim", *ibid*, str. 253–254.
[37] M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", u: D. F. Bouchard (prir.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (dalje: *LCMP*), New York, 1977, str. 148–152.
[38] M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History" u: D. Bouchard, *LCMP*, 1977, str. 142, 151–152.
[39] M. Foucault, "Two Lectures", u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 83.
[40] M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", u: D. Bouchard, *LCMP*, 1977, str. 139–164; upor. Pamela Major-Poetzl, *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a New Science of History,* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983, str. 36–42.
[41] M. Foucault, *Madness and Civilisation*, 1965, str. 279–289.
[42] M. Fuko, *Istorija seksualnosti I*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 16–20.
[43] M. Fuko, *Istorija seksualnosti I*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 105–116, 130–148; "History of Sexuality" u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 190–191.

zuje kako se diskurs koji se u početku fokusirao na heteroseksualnost tokom XIX veka proširio obuhvativši širok opseg perifernih seksualnih pitanja, kao što su autoerotizam, homoseksualnost, kontrola rađanja i eugenika.[44] Kontrola seksualnosti, ističe Fuko, zavisi mnogo više od tehnika samokontrole u odnosu na kontrolu ludila i kriminala. Zbog toga se prvi tom Fukoove *Istorije seksualnosti* može posmatrati kao prelazni rad, koji preko istraživanja tehnika kojima spoljašnja vlast upravlja umom dolazi do tehnika samoupravljanja.[45]

Taj prelaz postavlja pitanje u vezi s Fukoovom koncepcijom odnosa između moći i znanja. U svojoj knjizi o diskursu seksualnosti Fuko nastoji da pokaže kako je prodiranje discipline samokontrole u seksualnu problematiku izrodilo imperativ da se traga za znanjem o sebi. Počev od XVII veka, sa intenziviranjem katoličkih ispovednih praksi, pa sve do XX veka i psihoanalize, zadatak ispitivanja našeg seksualnog ponašanja sve više se shvata kao sredstvo boljeg razumevanja nas samih.[46] Uprkos širokoj razlici u vezi sa formulisanim ciljevima ispovedanja i katolička ispovedna tehnika i frojdovska psihoanalitička tehnika potcrtavaju značaj seksualnosti za ljudsku prirodu. Pošto svako ima priliku da prati svoje seksualno ponašanje kroz te moderne tehnike samoanalize, znanje o seksualnosti i znanje o sebi postaju sve povezanija. Fuko smatra da se u modernom dobu osmišljavanje seksualnosti smatra metodom za otkrivanje istine o sebi. Istina o sebi za kojom tragamo povezana je sa snagom samokontrole. Pošto je rasprava o seksualnim praksama u modernom dobu još uvek definisala seksualnost u granicama prinude, same te granice, ironično, podstiču na transgresiju u cilju otkrivanja skrivenog značenja zabranjene ili neobjašnjene seksualnosti.[47] Ta želja, zajedno sa teškim bremenom samoodgovornosti koja nam je nametnuta u odlukama o seksualnom ponašanju, daje subjektu neuobičajenu važnost u pokušaju da shvati ko smo. Stoga, zaključuje Fuko, nije znanje o sopstvenoj seksualnosti ono što nam daje moć nad nama samima (kako je mislio Frojd). Naša je volja za uspostavljanjem moći nad svojom seksualnošću ono što nas podstiče na traganje za samospoznajom.[48]

Kada je Fuko započeo svoju studiju o seksualnosti, imao je u planu da napiše ciklus od šest knjiga. Iako je pre smrti, 1984. godine, završio četiri knjige, već se bio latio jedne nove teme koju je otkrio u toku rada.[49] Izučavanje seksualnosti dovelo ga je do izučavanja psihe. Ona mu je otvorila nove perspektive u vezi sa procesom kontrole. U njegovom ranom radu o institucijama akcent je na tehnologijama dominacije koje vlast koristi kako bi upravljala umom. Njegova kasnija studija o seksualnosti otkrila mu je stepen do kog tehnologije sa-

---

[44] M. Fuko, *Istorija seksualnosti I*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 80–82, 89–92; "History of Sexuality", u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 191–192.

[45] M. Foucault, "History of Sexuality", u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 181–189.

[46] M. Fuko, *Istorija seksualnosti I*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 63–85, 89–92; "History of Sexuality", u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 191–192.

[47] M. Fuko, *Istorija seksualnosti I*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 128; upor. Karlis Racevskis, *Michel Foucault and the Subversion of the Intellect*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983, str. 110.

[48] M. Fuko, *Istorija seksualnosti I*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 89–92, 105–106, 145–148, 174–178.

[49] "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress – An Interview with Michel Foucault", u: Paul Rabinow (izd.), *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Peregrine, 1986; Penguin Books 1991, str. 340–343.

moupravljanja upotpunjuju gore pomenute tehnike u cilju usavršavanja imperativa procesa kontrole. U poslednjem projektu tehnologije sopstva Fuko svu svoju pažnju usmerava na način na koji pojedinac učestvuje u procesu kontrole prateći svoje sopstveno ponašanje.

U tome se vidi bliskost Fukoa i Frojda. Frojd se svojevremeno žalio na to da Francuzi ne uzimaju zaozbiljno njegovu psihoanalitičku teoriju.[50] Iako je u poslednjim godinama njegova doktrina stekla bolji prijem među francuskim naučnicima, Fuko se tvrdoglavo držao ranije pozicije – ako ne odbacujući psihoanalitički metod, onda preispitujući originalnost Frojdovih formulacija u vezi s njim.[51] Frojd je verovao da je njegova psihoanalitička tehnika novina, koja svoje postojanje duguje otkriću dinamike nesvesnog uma. Fuko je, međutim, želeo da otkrije njeno skriveno poreklo. On je otkrio da je Frojd, ma koliko inventivan, pozajmio oruđa samoanalize koja su imala dugu genealogiju. Baš kao i u slučaju otkrivanja porekla modernih ludnica, Fuko je nastojao da uspostavi vezu između modernih psihoanalitičkih tehnika i dobro etabliranih, iako teorijski različitih, praksi samoanalize u prošlosti. Psihoanalitički metod, tvrdi Fuko, proističe delom iz starih praksi samopomoći, sada kamufliranih medicinskim rečnikom. Iako su se svrhe samoanalize promenile, objašnjava on, tehnike nisu. Sve one predstavljaju izume čiji je cilj povećanje naše sposobnosti potvrđivanja moći nad sopstvenim ponašanjem. Za razliku od Frojda, koji je akcent stavljao na način na koji nam psihoanaliza pomaže da povratimo izgubljena sećanja prošlog iskustva, Fukoovo interesovanje usmereno je na otkrivanje načina na koje psihoanaliza prisvaja oblike samopomoći koji su kroz istoriju bili razvijani, a potom odbacivani.[52] U tom ispitivanju, on ostaje konzistentan sa „arheološkom" metodom koju je razradio analizirajući tehnike dominacije korišćene u upravljanju ludnicama: pokazao je kako se proces kontrole umnožava nezavisno od teorijske rasprave o njegovoj svrsi.

Počeci Fukoove genealogije psihoanalize mogu se opaziti u jednoj ranijoj raspravi o seksualnosti u kojoj on ukazuje na način na koji je Frojd prisvojio tehnike ispovesti „na uvo" iz katoličke tradicije, dajući tako religioznoj praksi ispitivanja savesti novo medicinsko ruho.[53] Ali u svojim kasnijim studijama oblikovanja psihe, Fuko pokazuje kako te tehnologije sopstva imaju još dublje poreklo. Baš kao što je Frojd nastojao da pronađe strukturno formiranje psihe u primarnim događajima na početku ljudske civilizacije, tako se Fuko, u ovom završnom ispitivanju, uputio dublje u prošlost nego što je to bio slučaj u bilo kojoj od njegovih ranijih studija. On je išao unazad od ispovednih praksi XVII veka do hrišćanskog Rimskog carstva IV i V veka, posebno u propisane forme monaškog života. U tom kontekstu, objašnjava Fuko, ispaštanje nije bilo prosto ispovedni čin nego dugotrajni status sa različitim pokajničkim obavezama: umrtvljavanje tela, kontemplacija o oslobađanju od ovoze-

---

[50] S. Freud, *An Autobiographical Study,* prev. James Strachey, NY: Norton, 1952, str. 21, 118–119.

[51] André Burguière, "The Fate of the History of Mentalities in the *Annales*", u: Comparative Studies in Society and History 24, 170, 3, 1982, str. 424–437; Mark Poster, *Foucault, Marxism, and History,* Cambridge: Polity, 1984, str. 32–34; Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution,* New York: Basic Books, 1978, str. 27–68.

[52] M. Fuko, *Istorija seksualnosti I*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 128–129, 146–148; "History of Sexuality" u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 191–192.

[53] M. Fuko, *Istorija seksualnosti I*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 23–32; 67–76; 79; 127–129; 133–134; 146–147.

maljskih želja, apsolutna pokornost duhovnom učitelju i ispitivanje savesti kao uvod u javno priznanje na kraju perioda ispaštanja. Znanje o sebi, smatraju ovi duhovni učitelji, proističe iz samoodricanja.[54]

Ali čak i ovi rituali samoispitavanja, nastavlja Fuko, imaju poreklo u još ranijim praksama. Mnoge od ovih tehnika vremenski prethode hrišćanskoj praksi. Neke su pozajmljene od stoika, koji su razvili razrađen režim samodiscipline, u I i II veku naše ere, u cilju unapređenja različitog, čisto humanističkog pojma samoanalize. Prakse poput duhovnog povlačenja, meditacije, ritualnog pročišćavanja i poštovanje mentora, sve naknadno prihvaćeno od hrišćanskih duhovnih učitelja, koristili su stoički učitelji u sasvim drugačije svrhe. Premda su mnogi stoici zazirali od toga, interpretacija snova je takođe bila veoma popularna tehnika brige o sebi u staro doba, jer se za snove verovalo da nagoveštavaju budućnost za koju je bilo važno spremiti se.[55] Stoički ideal nije bilo samoporicanje, kao što je to bio slučaj sa kasnijim hrišćanima, nego pre briga o sebi. Stoičke tehnike su smišljene tako da čoveku omoguće da što bolje izađe na kraj sa realnostima ovog sveta, a ne da pripremaju za onostrani duhovni svet.[56] Ali, čak i stoičke prakse brige o sebi imale su svoje prethodnice. Pitagorejci iz V i IV veka pre Hrista, podučavali su početnike vrlinama uređenog života i obavezali su ih da promatraju tišinu i uče umetnost slušanja kao put ka vladanju nad sobom. Tokom iste ere, Platon u svom dijalogu *Alkibijad I*, predstavlja Sokrata koji podučava mladog učenika metodi brige o sebi u svrhu njegovog pripremanja za odgovornosti koje imaju odrasle osobe u javnom životu.[57]

Pošto Fukoovo genealoško istraživanje tehnika samoanalize tu prestaje, jasno je zašto neki pomenute Pitagorine i Platonove metode gledaju kao početne tačke i prethodnice razvoja tehnologija sopstva u starom svetu. Ali, Fuko implicira da poreklo tih praksi može da se istražuje još dalje unazad. Njegova poenta jeste da početna tačka ne postoji, dok je Frojd pretpostavljao suprotno, postoji samo genealoški lanac ka ranijim formulacijama koje konačno nestaju u zaboravu predistorije.[58] Polazna tačka ljudskog samorazumevanja, tvrdi Fuko, počinje danas, ne u nekom hipotetičkom početku istorijskog vremena. Svakoga dana mi sebe iznova stvaramo kroz nove formulacije. Dekonstrukcijom genealoškog porekla u prošlosti Fuko nastoji da Frojdove metode psihoanalize predstavi kao oruđa zaboravljenih filozofija sopstva, oruđa ranijih mislilaca koji su pripadali različitim intelektualnim tradicijama, sa različitim ciljevima na umu. Frojd koji kreće od genealogije psihoanalize, u Fukoovoj dekonstrukciji nije kreator novog metoda nego pronalazač čija genijalnost leži u činjenici da je uspeo da ranije tehnike samoanalize zapadne civilizacije poveže u jednu jedinstvenu teoriju medicinskog diskursa. Radeći ono što danas rade terapeuti, Frojdove su preteče

---

[54] M. Foucault, "Technologies of the Self" u: *Technologies of the Self*, prir. L. Martin, H. Gutman i P. Hutton, University of Massachusetts Press, 1988, str. 16–49;

[55] M. Foucault, "Technologies of the Self", *ibid*.

[56] M. Foucault, "Technologies of the Self" *ibid*, str. 16–49; M. Fuko, *Istorija seksualnosti*, tom 3, *Staranje o sebi*, Paris: Gallimard, 1984, str. 54–68, 71–80; M. Foucault, "Genealogy of Ethics", u: P. Rabinow, *The Foucault Reader*, str. 342, 359–362.

[57] M. Foucault, "Technologies of the Self", *ibid*; u: *Histoire de la sexualité*, tom 3, str. 58–59, 65, 77.

[58] M. Foucault, *The Order of Things*, 1970, str. 328–335; M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", u: D. Bouchard, *LCMP*, 1977, str. 142–147.

na brigu o sebi gledali kao na ozbiljan i koristan poduhvat, čak i onda kada su svoju privrženost njoj izražavali pre etičkim ili religioznim nego medicinskim rečnikom. Fuko se pita zbog čega Frojd traga za otkrivanjem istine o sebi koristeći pomenute tehnike, ako su se njegovi prethodnici zadovoljavali traženjem metode brige o sebi.[59]

Frojdov se odgovor na to pitanje bazira na jednoj potpuno drugačijoj percepciji onoga što se o psihi može saznati. Kakve god da su interpretativne granice jezika, rekao bi Frojd, psiha je odvojena realnost čija se delovanja objektivno mogu razumeti.[60] Naša koncepcija psihe može biti ograničena slikama koje upotrebljavamo da je opišemo, ali neadekvatnost naše teorije ne umanjuje realnost objekta koju ona nastoji da definiše. Naš je zadatak da tu teoriju učinimo suptilnijom kako bismo se što više približili istini o prirodi psihe. Fuko, s druge strane, tvrdi da sopstvo nije objektivna realnost koja se može opisati našim teorijama nego subjektivna ideja koju te teorije u stvari konstruišu. Sopstvo je apstraktna konstrukcija koja se kroz beskrajni diskurs konstantno transformiše, pri čemu pomenuti diskurs diktiraju imperativi procesa kontrole. U praćenju genealogije tog diskursa, tvrdi Fuko, otkrivamo da sopstvo nije ništa drugo do skup teorija o sopstvu. Te teorije sopstva predstavljaju vrstu monete uz pomoć koje se moć, preko uma, definiše i proširuje. Fuko tako izokreće Frojdovu tvrdnju o vezi između znanja i moći. Budući da Frojd nastoji da objasni kako nam znanje daje moć nad sopstvom, Fuko nastoji da pokaže kako je moć ta koja oblikuje naše znanje o sopstvu.

Ta glavna razlika u pristupu postaje očigledna ako uporedimo Frojdov i Fukoov pogled na problem seksualnosti. Pošto je seks bio tema o kojoj je na početku XX veka bilo malo javne rasprave, Frojdov zadatak bio je da prevaziđe ustezanja svojih savremenika da priznaju seks kao glavni izvor ljudske motivacije.[61] Za Frojda, rasprava o seksualnosti predstavlja važan pristup intelektualnom prosvećivanju. U velikom stepenu zastupao je da je istina o našoj ljudskoj prirodi zasnovana na našoj seksualnosti, jer seksualna energija (libido) čini osnovu ljudske kreativnosti. Njenu energiju skladišti nesvesna psiha, menjajući joj oblik u trenutku sublimiranja u kulturno delanje.[62] Otkrivajući da seksualni impulsi imaju moć da motivišu sve vrste ljudskog ponašanja, iako mi ni u jednom trenutku nismo svesni te njihove seksualne prirode, otkrivamo prethodno skrivenu istinu o sebi samima, istinu koja nas naposletku oslobađa. Fuko, s druge strane, piše u periodu u kome mu se rasprava o seksu čini manje oslobađajućom a više ograničavajućom, prvenstveno zbog stepena ispitivanja kome je seks tada bio podvrgavan, kao i činjenice da je bio pod budnim nadzorom javnosti, kakvo je takvo ispitivanje i podrazumevalo. Stoga se Fuko interesuje za način na koji je naše rastuće osećanje obaveze da govorimo o seksu kao sredstvu

[59] M. Foucault, "Technologies of the Self", *ibid*.
[60] S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, prev. James Strachey, New York: Norton, 1965, str. 170, 175–176 181–182; S. Freud, *Outline of Psychoanalysis*, *ibid*, str. 40, 105.
[61] J. N. Isbister, *Freud: An Introduction to His Life and Work*, Cambridge: Polity, 1985, str. 69, 83; Richard Wollheim, *Sigmund Freud,* New York: Viking Press, 1971, str. 113–118.
[62] S. Freud, "Three Essays on the Theory of Sexuality", u: *Standard Edition of Freud*, 7: 231–243; S. Freud, *Autobiographical Study*, *ibid*, str. 6–73; S. Freud, *Outline of Psychoanalysis, ibid*, str. 114; S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, *ibid*, str. 44.

razumevanja ljudske prirode načinilo od diskursa o seksualnosti savremeno poprište procesa kontrole.[63]

Ta razlika između diskursa o seksualnosti kao izvora znanja o sebi i arene za razvijanje moći nad sobom ukazuje na duboke razlike između dvojice filozofa. Frojd se prvenstveno interesuje za poreklo. On insistira na determinišućoj moći prethodnih iskustava za buduće ponašanje. Protekla iskustva predstavljaju sile koje grade kako naš lični tako i kolektivni identitet.[64] Iskustva prošlosti neizbrisivo su izgravirala površinu naše psihe, nudeći tako osnovne forme našeg ponašanja sa kojima ćemo ubuduće živeti. Delanje u sadašnjosti uvek je potaknuto u svetlu nesvesnih sećanja na takva iskustva. Ali, ako je ljudska priroda, po Frojdu, oblikovana sećanjem na prošla iskustva, po Fukou ona nastaje ljudskom aktivnošću proizvođenja formi. Zaista, prošla iskustva za Fukoa su izgubljena u metežu formulacija koje su ljudi izmislili kako bi ih klasifikovali. Fuko tvrdi da mi otkrivamo svoj identitet ne tako što proničemo u izvorna značenja prethodnih formi ponašanja, kako je mislio Frojd, nego pre dekonstruišući formalnosti kroz koje mi beskrajno istražujemo, procenjujemo i klasifikujemo naša iskustva. Ako je Frojd gledao u prošlost ka izvornom iskustvu koje ukazuje na budućnost, Fukoov pogled ostaje vezan za sadašnjost. Dok Frojd pita kako naše prošlo iskustvo oblikuje naše živote u sadašnjosti, Fuko pita zašto nastojimo da otkrijemo istinu u formalnim pravilima, koje smo načinili da bismo disciplinovali životna iskustva. Frojdova briga o prošlosti ističe sećanje. Fuko, nasuprot tome, naglašava ponavljanje koje potkrepljuje njegovu ključnu tvrdnju o paradoksu ljudskog stanja: Mi smo bića koja stvaraju forme koje, ironično, zatvaraju našu kreativnost. Taj obrazac stvaranja i prinude se neprekidno ponavlja. Prošla iskustva, tvrdi Fuko, ne oblikuju nas nepovratno, kako je Frojd verovao. Pre se može reći da mi neprekidno iznova oblikujemo svoje prošle tvorevine da bismo ih usaglasili sa svojim trenutnim kreativnim potrebama.

Pitanje roditeljstva daje dobar primer razlike između njihovih pristupa formiranju samoidentiteta. Frojd naglašava nasleđe. Za njega, uloga roditelja je sveprisutna i u sadašnjosti i u prošlosti. Da bismo razumeli sebe, kaže Frojd, istražujemo svoje veze sa roditeljima u pokušaju da shvatimo kako su one oblikovale dubinske strukture našeg nesvesnog uma. Veze su stvarne, čak i ako su potisnute i zaboravljene. Shodno tome, naši najbliži preci nam u zaveštanju ostavljaju institucionalne paradigme (*precedents*) za ophođenje sa našim iskustvima, tako da te paradigme i dalje bitno utiču na nas. Frojd je, na primer, imao strahopoštovanje prema konstantnoj moći privlačnosti religije, koja je duboko ugrađena u kolektivno sećanje ljudske vrste. Frojdovo okretanje poreklu u istraživanjima kako individualnih tako i kolektivnih identiteta zasnivalo se na njegovoj veri u istrajnost moći paradigme da odredi naše sadašnje ponašanje.[65]

Fuko, suprotno tome, istražuje genealoško poreklo od sadašnjosti unazad. Za njega, roditeljstvo nije determinisano nego slučajno. Čovek treba samo da rekonstruiše svoju genealogiju nekoliko generacija unazad da bi video nasumični, slučajni i ponekad bizarni

[63] M. Fuko, *Istorija seksualnosti I*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 29–31; 81–83.
[64] S. Freud, *Leonardo da Vinci*, *ibid*, str. 31, 37, 72–73, 94–98, 104–107, 110–122; S. Freud, *Moses and Monotheism*, prev. Katherine Jones, New York: Vintage Books, 1967, str. 144–147, 160–164.
[65] S. Freud, *Moses and Monotheism*, str. 131–176; S. Freud, *Civilization and Its Discontents*, str. 11–22; S. Freud, *The Future of an Illusion*, prev. James Strachey, New York: Norton, 1961, str. 42–50.

smer njegovog kretanja. Ako neko nastoji da se vrati korenima, poput Frojda, on se nada da će otkriti kontinuitet između svog nasleđa i svojih sadašnjih stremljenja. Ali ako preokrene proces i prati svoje poreklo, objašnjava Fuko, susrešće se sa upadljivim diskontinuitetima. Kao što deca nekada žive upadljivo drugačije živote od roditelja, tako ideje jedne generacije mogu imati malo toga sličnog sa idejama prethodnih generacija.[66] Stoga je jasno zašto Fuko pridaje tako malo pažnje idejama bilo kog doba – on ne veruje u formativnu moć intelektualne tradicije.[67]

Konačno, razlika između dva filozofa pojavljuje se i u koncepcijama tehnologija sopstva. Obojica tu razmatraju problem kulturnog značaja sećanja. Frojdova prevashodna briga jeste znanje o sebi. On veruje da nam tehnike psihoanalize omogućavaju da izvučemo zaboravljena iskustva sa dna nesvesnog uma i vratimo ih na površinu svesnog razumevanja. Spoznati sebe znači vratiti se tim korenima iskustva. Obavezati nesvesno da vrati svesnom umu skrivena sećanja naših prošlih iskustava oslobađajuće je jer tako otkrivamo zaboravljene uticaje koji nas čine onakvima kakvi smo. Prizvana sećanja ponovo uspostavljaju naše osećanje kontinuiteta sa prošlošću i prema tome pokazuju nam istinu o nama samima. Frojdova teorija sopstva stoga podvlači istorijski značaj sećanja kao temelja identiteta. Dovodeći nas do početaka, kako bismo se prisetili izgubljenih fragmenata iskustva, sećanje nas upotpunjuje još više reafirmišući našu vezu sa prošlošću.[68]

Frojd je verovao da se sva zaboravljena iskustva mogu vratiti iz rezervoara potisnutih sećanja koja čekaju ponovno prisećanje. Ta vera u nama koji živimo u vremenu intelektualne fragmentacije budi nadu. Iako među trenutnim filozofskim stanovištima ima malo koherentnosti, postoji barem jedinstvo značenja, arhiviranog u nesvesnom umu, koje treba raspoznati u kontinuitetu našeg životnog iskustva. Kada svesno rekonstruišemo to iskustvo, iznova se uveravamo u to ko smo.[69] Iako Fuko priznaje da Frojdov psihoanalitički metod obelodanjuje bitna značenja o nama, s druge strane smatra da nijedno od njih ne može da nam pruži konačno razumevanje. Traganje za sobom je putovanje u mentalni lavirint koji ima nasumične putanje da bi naposletku završilo u ćorsokaku. Fragmenti sećanja, koja se povrate usput, ne mogu da nam pruže osnov za interpretaciju sveukupnog značenja putovanja. Značenja koja izvodimo iz naših sećanja samo su delimične istine efemerne vrednosti.[70] Za Fukoa, psiha nije arhiva nego samo ogledalo. Istraživati psihu zarad istine o sebi uzaludan je zadatak, jer psiha može samo da odrazi slike koje smo sakupili kako bismo se opisali. Otuda je gledanje u psihu poput posmatranja odraza u ogledalu. Vidimo svoj odraz u beskonačnom broju odraza. Naš pogled nije usmeren ka supstanci naših početaka nego ka beznačajnosti prethodno odbačenih slika o sebi. Konačno, značenje sopstva je za Fukoa manje važno od metoda koje koristimo da bismo ga shvatili. Upravo su tehnologije sopstva, koje su ljudi koristili vekovima, ono u čemu pronalazimo

---

[66] M. Foucault, "Two Lectures", u: C. Gordon, *Power/Knowledge*, *ibid*, 1980, str. 83–84, 87; M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", u: D. Bouchard, *LCMP*, 1977, str. 142–147.
[67] M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 1972, str. 135–140.
[68] Freud, *Moses and Monotheism*, *ibid*, str. 164–169.
[69] S. Freud, *Interpretation of Dreams*, *ibid*, str. 54.
[70] Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", u: D. Bouchard, *LCMP*, 1977, str. 142–147, 160–164.

kontinuitet. Ono za čime se traga u psihoanalizi jeste ono za čime su tragali hrišćanski ispovednici i stoici još davno – to nije znanje o sebi, već metod brige o sebi.

Da li nas Fukoov argument o diskontinuitetu u značenjima koja proističu iz naših prošlih iskustava osuđuje na lični i kulturni zaborav? Fukoova namera nije da negira vrednost i važnost sećanja na prošlost nego da promeni našu perspektivu u tom poduhvatu. Ono čemu nas uči pronicanje u prošlost jeste da postoje opcije između kojih smo slobodni da biramo, a ne prosto kontinuiteti kojima moramo da se prilagođavamo. Odgovor na pitanje ko smo ima podjednako veze i sa onim što potvrđujemo u sadašnjosti i sa onim što poštujemo u prošlosti. Žeđ za samorazumevanjem jeste putovanje bez kraja. Čak i u najvećim dubinama naše psihe ne postoje iskustva koja će, ako ih prizovemo, otkriti naše prave identitete. Ali traganje za takvim znanjem samo je oblik brige o sebi, kao što su stari praktičari tehnologija sopstva učili daleko pre Frojda. Zbog toga, tvrdi Fuko, mi smo osuđeni na traganje za značenjem koje ukazuje na to da se naša ljudska priroda neprestano rekonstituiše od formi koje mi stvaramo u tom procesu. Odgovornost koju imamo da uvek iznova stvaramo značenja i vrednosti zadatak je bez kraja i konca, ali i pored svega toga ostaje osnova sveg ljudskog nastojanja. Za Fukoa se upravo kroz takvu kreativnost otkriva naša moć i upravo u našoj sposobnosti da tu moć dobro koristimo leži naša sudbina.

Izvornik: Patrick H. Hutton, "Foucault, Freud, and the Technologies of the Self", u: Technologies of the Self – A Seminar with Michel Foucault, prir. Luther H. Martin, Huck Gutman i Patrick H. Hutton, University of Massachusetts Press, 1988, str. 121–145.

*(S engleskog preveo **Damir Krkobabić**)*