



ESTETIKA KAO ETIKA

Uvod

Ideja „governmentaliteteta“ ili *upravljanje ponašanjem* (*the conduct of conduct*) označava širok skup različitih odnosa: odnos između države i njenih podanika, između „ljudi i stvari“, odnos između slobodnih pojedinaca i odnos prema sebi samom. Upravo ova poslednja kategorija odnosa prema sebi samom rađa ideju „etike sopstva“ koju Fuko detaljno razrađuje u 2. i 3. tomu *Istorije seksualnosti*, odnosno u „Korišćenju ljubavnih uživanja“ i „Staranju o sebi“. Izgrađivanjem „kritičke ontologije sopstva“ moguće je formulisati alternativno etičko stajalište s kojeg pojedinci mogu početi da pružaju otpor normalizujućoj sili „vladanja individualizacije“. Ideja etike sopstva redefiniše Fukoov odnos prema tradiciji prosvetiteljske misli koju iščitava kroz Kanta i Bodlera; takvom reinterpetacijom Fuko uspeva da razvije koncept autonomije, refleksivnosti i kritike, te da prevaziđe neke, kako se smatra, nihilističke implikacije u svom ranijem radu o disciplini.

Ideja etike sopstva delimično savlađuje neke teškoće koje potiču od Fukoovog insistiranja na viđenju pojedinaca kao poslušnih tela pre nego kao činilaca sposobnih za autonomnu akciju. Ta ideja, međutim, nije lišena izvesnih teorijskih problema koji imaju veze s pogledom na savremenu etiku kao formu estetičke prakse ili *estetike življenja* (*aesthetics of existence*). Pojedini kritičari tvrdili su da se pojam estetike življenja, koja se razume kao stilizacija svakodnevnog života, svodi na amoralni projekt za privilegovane manjine. Fuko se, u njenom slučaju, više nego što predočava probranu moralnost, priklanja utopijskom i neinstrumentalnom momentu koji je kategoriju estetike otelotvorio u izvesnu tradiciju zapadne misli. Problemi nastaju, međutim, kod ključnog mesta koje se, u ideji estetike življenja, daje pojmovima vladanja sobom, koji potiču iz klasične grčke misli, i heroizacije sopstva, s korenima kod Bodlera. Postoje takođe teškoće usled Fukoovog oslanjanja na teorijski nerazvijen pojam estetike. Time što ne smešta pojam estetike življenja u kontekst postojeće analize savremenih društvenih odnosa, Fuko više postulira radikalnu silu koju pripisuje ideji etike sopstva pre nego što je opravdava. Etički se moment zapravo svodi na tek nešto više od fetišizacije pojma estetske prakse.

Pojava sopstva

Pojam sopstva pojavljuje se u vezi s idejom „governmentaliteteta“ i predstavlja deo Fukoove samokritike ranijeg rada o moći i telu. Fuko priznaje da je naglasak koji je stavljao na efekte koje moć ima na telo, rezultirao jednodimenzionalnim objašnjenjem društvenih činilaca kao „poslušnih tela“ i shodno tome monolitnim objašnjenjem moći. Kako bi se

potpunije razumeo savremeni subjekt, analiza *tehnika dominacije* mora biti u ravnoteži s analizom *tehnika sopstva*.¹

Ideja tehnika sopstva dopunjava Fukoove rane studije o načinu na koji je subjekt konstituisan kao objekt znanja („objektivizacija“), analizom o tome kako pojedinci počinju da shvataju sebe kao subjekte („subjektivizacija“). Pojam tehnika ili praksi sopstva ilustrovan je u njegovim studijama o starogrčkoj i rimskoj moralnosti u delima „Korišćenje ljubavnih uživanja“ i „Staranje o sebi“. Fuko primećuje da su, u izvesnoj perspektivi, starogrčke i rano-hrišćanske moralne zapovesti u pogledu seksualnosti, zapravo, slične. Nisu samo obe kulture delile zapovesti koje se odnose na zabranu incesta, mušku dominaciju i podređivanje žene, nego su delile slične stavove i strepnje u pogledu seksualnosti. Obe kulture – paganska grčka i hrišćanska – izrazile su strah od štetnih posledica nekontrolisane seksualne aktivnosti po zdravlje pojedinca.² Obe su kulture valorizovale vernost u braku kao iskazivanje vrline i unutrašnje snage dotičnih partnera. Mada je grčka kultura bila tolerantnija prema homoseksualnim odnosima, moguće je, međutim, primetiti početke „jako negativnih reakcija“ i „formi stigmatizacije“ u književnim i umetničkim formama, koje će se protegnuti do hrišćanskog perioda.³ Konačno, obe kulture su privilegovale asketski ideal u kome je uzdržavanje od seksualnih aktivnosti i drugih zadovoljstava bilo povezano s „jednim vidom mudrosti; ona ih je dovodila u neposredan dodir sa izvesnim višim elementom koji je iznad ljudske prirode, a koji im je omogućavao da dosegnu samu bit istine“.⁴

Međutim, uprkos ovim kontinuitetima koji se pojavljuju na nivou tema ili propisa, Fuko tvrdi da na nivou svakodnevne individualne prakse postoji ključna razlika između klasičnih i hrišćanskih moralnosti u pogledu stepena samoodređenja ili autonomije koja se toleriše unutar svakog od sistema. Dok su u hrišćanskoj misli zahtevi za strogošću bili obavezni i univerzalni, u klasičnoj misli zahtevi za strogošću nisu se zasnivali na unifikovanom, autoritativnom moralnom sistemu, nego su više činili „dodatak“ ili „luksuz“ u opšteprihvaćenoj moralnosti. Pojedincima je bila dopuštena mnogo veća sloboda u tumačenju i primeni zahteva za strogošću u vlastitim životima: „Još bolje: ono se ne obraća muškarcima povodom ponašanja koja bi mogla da potpadnu pod neke opštepriznate zabrane, na koje svečano opominju zakoni, običaji ili verski propisi. Ono im se obraća upravo povodom onih vidova ponašanja pri kojima muškarci treba da koriste svoje pravo, svoju moć, svoju vlast i svoju slobodu: pri predavanju uživanjima koja nisu za osudu, u bračnom životu gde nikakvo pravilo niti običaj ne sprečavaju muškarca da polno opšti izvan braka, u odnosima sa dečacima koji su, bar u izvesnim granicama, dopušteni, uobičajeni i, čak, cenjeni. Ove sheme seksualne strogosti ne treba shvatiti kao odraz ili tumačenje duboko ukorenjenih i suštinskih zabrana, nego kao razmatranje i uobličavanje određene aktivnosti pri vršenju vlasti i korišćenju slobode“.⁵

¹ Michel Foucault, „Sexuality and solitude“, u: *On Signs: A Semiotic Reader*, izd. M. Blonsky, Oxford: Blackwell, 1985, str. 367.

² M. Fuko, *Korišćenje ljubavnih uživanja. Istorija Seksualnosti II*, prev. Ana Jovanović-Kralj, Beograd: Prosveta, 1988, str. 17–19; M. Foucault, *The History of Sexuality. Volume II: The Use of Pleasure*, *ibid*, prev. Robert Hurley, New York: Pantheon, 1985, str. 15–17.

³ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 20–22; *The Use of Pleasure*, str. 19–20.

⁴ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 22; *The Use of Pleasure*, str. 20.

⁵ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 24–25; *The Use of Pleasure*, str. 23, moj kurziv.

Nepodudarnost koju Fuko uviđa između klasičnog i hrišćanskog moralnog sistema proizrokuje razliku između morala kao niza nametnutih pravila i zabrana i etike kao „stvarnog ponašanja“ pojedinaca u odnosu na pravila i vrednosti koji im se zagovaraju: „Način na koji se oni, više ili manje potpuno, potčinjavaju nekom načelu vladanja; način na koji se pokoravaju ili opiru nekoj zabrani ili propisu“.⁶

Tehnike ili prakse sopstva smeštene su na nivou etičke prakse. Pojedinci žele da tumače svoja iskustva pomoću niza različitih praksi ili „umeća življenja“, koje se protežu od konkretnih tehnika korišćenih za održavanje svakodnevne egzistencije pa do onih aktivnosti kojima je pripisan duhovni značaj. „Umeća življenja“ su, prema Fukoovim rečima, „promišljeni i voljni postupci kojima ljudi ne samo utvrđuju pravila ponašanja, nego nastoje i da se sami preobražavaju, da se menjaju u svom jedinstvenom biću, te da od svoga života stvore delo koje ima određene estetske vrednosti i zadovoljava izvesne stilske kriterijume.“⁷

„Korišćenje ljubavnih uživanja“ i „Staranje o sebi“ daju opsežnu analizu starogrčkih i klasičnih rimskih umeća življenja u odnosu na nastajanje subjekta želje. Princip samokontrole ili umerenosti koji je upravljao svakodnevnim ponašanjem Grka, bio je organizovan oko dve varijable: pojma intenziteta prakse i razlikovanja između aktivnosti i pasivnosti.⁸ U pogledu prvog principa, ono što razlikuje ljude jedne od drugih nije to kako su izabrali da žive svoje živote ili kakav objekt žele, nego intenzitet kojim vrše izvesne prakse. Nemoralnost se povezivala sa prekomernim i neobuzdanim ponašanjem: moralni pojedinac je vodio računa o samouzdržavanju i umerenosti u pogledu svih čulnih aktivnosti. Drugi princip, koji se odnosio na aktivnost i pasivnost, izrasta iz ovog pojma umerenosti. Za Grke su *aphrodisia* – koja su se u slobodnom smislu videla kao seksualna aktivnost – bile aktivnosti koje uključuju dva učesnika, od kojih svaki ima jasno definisanu ulogu i funkciju – jedan koji preuzima aktivnu ulogu i drugi nad kojim se aktivnost izvodi. Podela na aktivnost i pasivnost tiče se uglavnom odraslih muškaraca i žena, ali postojala je i druga podela između odraslih muškaraca i kategorije u koju su spadali žene, dečaci i robovi. Etički muškarac nije se samo uzdržavao u svojim čulnim aktivnostima nego je takođe preuzimao aktivnu ulogu. Štaviše: „Neumerenost i pasivnost predstavljaju, za muškarca, dva glavna oblika nemorala u predavanju *aphrodisia*-ma“.⁹

Ova dva dualizma, uzdržavanje/prekoračenje (*restraint/excess*) i aktivnost/pasivnost, predstavljali su moralni okvir u koji je bio smešten grčki koncept etičkog sopstva i upravljali su aktivnostima u četiri glavne oblasti svakodnevnog života: dijetetika („umeće svakodnevnog odnosa pojedinca prema svom telu“), ekonomika (brak), erotika (dečaci) i mudrost. U odnosu na dijetetiku, Grci su čulno zadovoljstvo definisali u okviru izvesnog načina vođenja brige o telu, koji se zasnivao na nepoverenju prema prekomernosti u načinu života. Seksualno ponašanje razmatralo se u odnosu na fenomene kao što su vremenske prilike i propisi za ishranu, a preporuke u vezi s njim bile su usko povezane s onim što su Grci smatrali da je po zahtevu prirode. U odnosu na seks, postojala je sumnjiva granica

⁶ Korišćenje ljubavnih uživanja, str. 26; *The Use of Pleasure*, str. 25.

⁷ Korišćenje ljubavnih uživanja, str. 14; *The Use of Pleasure*, str. 10–11.

⁸ Sledeći opis „Korišćenja ljubavnih uživanja“ i „Staranja o sebi“ naslanja se u velikoj meri na str. 54–59. moje knjige *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, 1992.

⁹ Korišćenje ljubavnih uživanja, str. 49; *The Use of Pleasure*, str. 47.

između prekomernosti i uzdržavanja. Prekomerno zadovoljavanje može štetiti telu, ali isto tako može štetiti i rigorozno uzdržavanje.

U pogledu bračnih odnosa, princip koji je obavezivao muškarce da nemaju vanbračne veze nije bio princip vernosti, nego samoovladavanje. Žene su bile prinuđene na vernost zbog svog inferiornog statusa i zato što su bile pod kontrolom muževa. Muževi su bili verni jer je to bila manifestacija njihove samokontrole: „Upražnjavanje odnosa samo sa vlastitom ženom predstavlja, za muža, najlepši način da vrši vlast nad suprugom“.¹⁰ Na primer, Nikokle, kralj Kipra, bio je veran svojoj ženi ne iz razloga heteronomno propisanog smisla obaveze, nego stoga što kralj koji zapoveda drugima mora da pokaže i da je sposoban da vlada sobom. Etička vrednost se manifestuje kroz javno, teatralno pokazivanje samoograničavanja ili „stilizacije disimetrije“.

Samosvesna stilizacija asimetričnih odnosa moći u braku bila je povezana s izomornim odnosom koji se očitovao između domaćinstva i države. Slobodan muškarac poštuje svoju ženu na sličan način na koji odaje poštovanje svojim sugrađanima: „Stoga je neosporno da je dvostruka obaveza ograničenih seksualnih aktivnosti u braku uslovljena ravnotežom grada, njegovim javnim moralom, uslovima za rađanje zdravog potomstva, a ne uzajamno jednakim dužnostima zbog odnosa nadmetanja među supružnicima“.¹¹ Obaveza muža prema ženi ne sastoji se u ličnoj privrženosti, nego u voljnom ograničavanju moći koja povezuje seksualno sopstvo sa etičkim i političkim sopstvom. Otuda, uprkos potencijalu da neko tiranizuje svoje podanike, imanentno strukturi grčkog društva, etički pojedinac koji je privržen estetici življenja uzdržava se od takvog ponašanja. Starogrčki princip samoograničenja imao je voljan aspekt koji ga razlikuje od univerzalno nametnutog hrišćanskog pojma obaveze ili milosrđa. U slučaju primera klasičnog sveta, estetsko i političko ponašanje bili su neposredno povezani. Ako je kralj želeo da ga ljudi prihvate, morao je da zasluži slavu koja će ga nadživeti, a ta je slava neodvojiva od estetskih vrednosti.

Za razliku od odnosa između muža i žene, koji se reguliše institucionalnim ograničenjima *oikos*-a, principi koji vladaju odnosima među muškarcima moraju se izvući iz samog odnosa. Dok je u oblasti dijetetike i braka, muškarac bio taj koji je vršio dominantno samoograničavanje, u odnosu među muškarcima, za muški objekt ljubavi se takođe pretpostavljalo da vrši samoograničenje: „U ekonomici i dijetetici, muškarčeva voljna umerenost prevashodno se temeljila na njegovom odnosu prema samome sebi; u erotici je igra složenija; on podrazumeva, najpre, ljubavnikovo samosavlađivanje; dalje, ona podrazumeva da i miljenik bude kadar da uspostavi odnos vlasti nad samim sobom; naposljetku, u promišljenom izboru koji oni čine jedan u odnosu na drugog, ona podrazumeva odnos između njihove dve umerenosti“.¹²

Upravo ovaj odnos obostranog samoograničenja uvodi element straha u odnos među muškarcima, ukoliko se njime zamagljuje ključno razlikovanje između aktivne i pasivne uloge. S jedne strane, kao objekt ljubavi i želje, mladić mora da zauzme pasivnu ulogu u seksualnim odnosima. Ipak, s druge strane, kao zreo slobodan muškarac, od mladića se

¹⁰ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 148; *The Use of Pleasure*, str. 151.

¹¹ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 167; *The Use of Pleasure*, str. 170.

¹² *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 198–199; *The Use of Pleasure*, str. 203.

očekuje da prihvati aktivnu ulogu, ključnu za muško samouzdržavanje. „Antinomija dečaka“ upućuje na kontradiktornu poziciju u kojoj je mladić trebalo da zauzme ulogu objekta zadovoljstva, a da ne prizna da je bio u toj poziciji: „Odnos koji on mora uspostaviti prema sebi da bi postao slobodan čovek, gospodar nad samim sobom i sposoban da nadvladava druge nespojiv je s takvim seksualnim odnosom gde bi on bio predmet naslade drugoga. Ta nepomirljivost je moralna nužnost.“¹³

Problem predstavljen antinomijom dečaka produkuje dvosmislenost u grčkoj misli o moralnom statusu ljubavi za dečake. Dok je navodno pol voljenog objekta bio irelevantan, naglasak se sve više stavljao na stav kako ljubav prema mladićima ne bi mogla biti moralno časna ukoliko taj odnos ne bi sadržao elemente koji bi ga pretvorili u društveno vrednu vezu.¹⁴ Fuko pokazuje kako je ta antinomija ostala nerešena sve dok je kasnije u svoja razmišljanja o ljubavi nisu preuzeli Sokrat i Platon, koji su želju za dečacima problematizovali na nov način. Platonova erotika odgovorila je na teškoće inherentne u ljubavi između muškaraca time što je pomerila pitanje ljubavi od samog objekta na preispitivanje subjekta ljubavi i na odnos između ljubavi i istine. Postoji pomak od deontološkog pitanja o onome šta konstituše ispravno ponašanje na ontološko ispitivanje prirode i porekla same ljubavi. Problem asimetričnih odnosa moći sadržanih u ljubavi među muškarcima zaobiden je i zamenjen Platonovim pojmom konvergencije u istinskoj ljubavi. Ukoliko je ljubav privučena istinom, osoba koja je više u ljubavi i otuda bliže istini, jeste ona koja postaje ključna figura u odnosu. Gospodar ljubavi zauzima mesto ljubavnika i ljubav gospodara zamenjuje prethodnu brigu o statusu dečaka. Prema Fukou, Platonova reformulacija erotičnog započinje sporu transformaciju ka hrišćanskoj preokupaciji sopstvom i odbacivanjem želja.¹⁵

Treći tom *Istorije seksualnosti* – „Staranje o sebi“ – pokazuje kako se taj pomak u vreme Rimskog carstva utvrdio od deontološkog interesovanja za zadovoljstvo i estetike njenog korišćenja do ontološkog ispitivanja želećeg subjekta. U helenističkom Rimu pojavljuje se novi način poimanja odnosa sa sopstvom u smislu statusa pojedinca, funkcija i aktivnosti. Klasična etika je uspostavila izomorfni odnos između moći nad sobom i moći nad drugima. Takva pitanja postaju sve manje važna u grčko-rimskoj etici i veći se naglasak stavlja na uspostavljanje odnosa sa sopstvom koje se u najmanjoj mogućoj meri oslanja na spoljne znake poštovanja i moći nad drugima: „...Tada je trebalo da se konstituše u subjekta vlastitih činova i da sebe u njima prepoznaje, ali ne posredstvom sistema znakova koji označavaju moć nad drugim ljudima, nego posredstvom odnosa koji će u najvećoj mogućoj meri biti nezavisan od ličnog statusa i njegovih spoljašnjih oblika, jer se taj odnos ostvaruje u vrhovnoj vlasti [suverenitetu] koju čovek vrši nad samim sobom.“¹⁶

Intenziviranje odnosa sa sopstvom izmenilo je dnevnu estetiku življenja u četiri oblasti – telu, braku, erotici i istini. U pogledu fizičkog vladanja uspostavljena je korelacija između brige o sebi i medicinske prakse, što se izražava kroz intenzivan vid pažnje prema telu. Ver-

¹³ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 217.; *The Use of Pleasure*, str. 221.

¹⁴ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 220; *The Use of Pleasure*, str. 225.

¹⁵ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 240; *The Use of Pleasure*, str. 245.

¹⁶ M. Fuko, *Istorija seksualnosti III: Staranje o sebi*, prev. Branko Jelić, Beograd: Prosveta, 1988, str. 99; M. Foucault, *The History of Sexuality. Volume III: The Care of the Self*. New York: Pantheon Books, 1986, str. 85.

valo se da bolesti tela i duše mogu da komuniciraju jedne s drugima i da razmenjuju patnju. Kao posledica, rađa se predstava o odraslom telu kao lomljivom, te otuda dolazi do povećanog straha od štetnih posledica po telo izazvanih seksualnim aktivnostima. Seksualna se apstinencija videla u sve pozitivnijem svetlu i došlo je do pomaka ka „bračnosti“ (*conjugalization*) seksualnih odnosa. Unutar braka postojala je pojačana ozbiljnost u seksualnim odnosima koja je pokušala da ih ograniči i valorizuje u smislu „prokreativne finalizacije“.¹⁷ Odnos muškarca i žene više nije bio potčinjen potrebama *oikos*-a i principu samoovladavanja. Umesto toga došlo je do pomaka u pravcu uspostavljanja recipročne i dobrovoljne veze između dva partnera – „stilistika ličnog povezivanja“ – koja je uključivala uzajamnu ljubav i poštovanje. Pojačavanje brige o sebi nužno je uključilo veće vrednovanje drugog.

Prestanak filozofskog bavljenja ljubavlju prema dečacima bio je otuda rezultat privilegovanja odnosa između muškarca i žene.¹⁸ Naglasak je stavljen na apstiniranje od ljubavi prema dečacima i ta se apstinencija više nije povezivala s pojmom muževnog samogospodarenja. Uzdržavanje se pre povezivalo s idejom zaštite devičanskog tela od štetnih posledica seksualne aktivnosti po telo i dušu.¹⁹ Ukratko, Rimski imperij uvela prve naznake univerzalnog ideala subjekta. Priroda i razum postali su standardi spram kojih se prosuđivala lična briga za sebe. Došlo je do pojačanog osećanja slabosti sopstva u poređenju sa standardima istine prema kojima se ono određivalo. O ovoj univerzalizaciji seksualnog subjekta, došlo je implicitno do pojačanja elementa zakonitosti (*code element*) u moralnosti. Sloboda individualnog etičkog ponašanja koja se tolerisala u staroj grčkoj moralnosti zamenjena je apsolutnim pojmovima zabrane i poslušnosti. Iako se ova tendencija ka apsolutizaciji moralnosti ipak ne može porediti s nivoima ograničenja koji su dostignuti u hrišćanskoj moralnosti, izvestan je prag u odnosu na problematizaciju sopstva prekoračen: „Sve to bilo je još daleko od doživljaja polnih zadovoljstava u kome će se ona povezivati sa zlom, u kome će ponašanje ljudi morati da se potčini univerzalnemu obliku zakona, dok će odgonetanje polnog prohteva predstavljati uslov koji je čovek morao da ispuni da bi se dovinuo do moralno čistijeg života. Ipak, već možemo da vidimo kako pitanje zla počinje da utiče na drevnu temu snage, kako pitanje zakona počinje da izaziva pomeranje u temi veštine i tehnē, i kako se pitanje istine i načelo upoznavanja samog sebe postavljaju u sklopu upražnjavanja askeze“.²⁰

Fukoovo izučavanje razlika između starogrčkih i helenističko-rimskih praksi ilustruje kako odnosi između kodova ponašanja i formi „subjektivizacije“ variraju od epohe do epohe. Helenističko-rimske prakse slične su potonjim hrišćanskim po tome što su obe bazirane na moralnosti koja je usmerena više ka moralnim kodovima nego ka etici. Time se želi reći da naglasak unutar te moralnosti jeste na ličnoj saglasnosti sa kodovima ponašanja nametnutim spolja; subjektivizacija se tada odvija „u gotovo sudskom obliku, pri čemu se moralni subjekt upravlja prema nekom zakonu ili skupu zakona kojima mora da se potčini, pod pretnjom da ga prekršaj izloži kazni“.²¹

¹⁷ *Staranje o sebi*, str. 185–186; *The Care of the Self*, str. 166–167.

¹⁸ *Staranje o sebi*, str. 214–215; *The Care of the Self*, str. 192.

¹⁹ *Staranje o sebi*, str. 257–261; *The Care of the Self*, str. 228–232.

²⁰ *Staranje o sebi*, str. 79–80; *The Care of the Self*, str. 68.

²¹ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, 30; *The Use of Pleasure*, str. 29–30.

Moralnosti koje naglašavaju kodove suprotstavljene su moralnosti usmerenoj ka etici kakve srećemo u klasičnoj grčkoj misli. U tom drugom tipu moralnosti postoji element dinamizma utoliko ukoliko postoji fleksibilniji odnos između sistema zakona i stvarnog etičkog ponašanja pojedinca. Naglasak se stavlja manje na saobraznost sa zakonima, a više na formiranje odnosa sa sopstvom i na metode i tehnike kojima se ovaj odnos ostvaruje: „Volja da se bude moralni subjekt i potraga za etikom življenja bili su, u antici, uglavnom pokušaj da se afirmiše nečija sloboda i da se sopstvenom životu dâ izvesna forma“.²² Ukratko, taj drugi tip moralnosti, usmeren ka etici, dopušta veći element slobode u ličnom ponašanju u odnosu na opšta pravila ponašanja. Pojedinci su relativno slobodni da tumače norme ponašanja prema vlastitom stilu, pre nego da se striktno prilagode tim normama.

Da bi razvio pojam moderne etike sopstva, Fuko se priklanja upravo tom pojmu moralnosti usmerenom ka etici, čiji se primer daje u klasičnim praksama samoizgrađivanja. On ne veruje, međutim, da starogrčka etika može prosto da se prenese u moderno društvo kao model ponašanja. On je zapravo čvrsto uveren da nije moguće „naći rešenje jednog problema u rešenju drugog problema nastalog u drugom vremenu kod drugih ljudi“.²³ Ipak, na način koji podseća na postmoderno i pragmatično odbacivanje velikih narativa, Fuko tvrdi da je savremeno društvo dostiglo visok stepen skepticizma u pogledu na sisteme sveobuhvatnih verovanja, tako da svaki oblik savremene etike mora da izraste iz osnove koja je više individualna ili lokalna. Fuko iznosi mišljenje, u pogledu na ovu tematiku, da je ipak moguće naučiti nešto od moralne percepcije Grka: „Ako me je zanimala antika, to je bilo stoga što, a postoji čitav niz razloga, ideja moralnosti kao poslušnosti kodeksu pravila sada nestaje, već je nestala. I ovom odsustvu morala korespondira, mora da korespondira, potraga za estetikom postojanja“.²⁴

Ono što Fuko najviše ceni u starogrčkoj etici življenja jeste stepen autonomije koji uživa pojedinac u odnosu na opštije društvene i moralne kodove. U *Istoriji ludila, Nadziranju i kažnjavanju* i prvom tomu *Istorije seksualnosti*, pažnja je usmerena ka pogubnoj tendenciji savremenog društva da usadi društvene norme i prava u ono za šta se pogrešno veruje da su racionalne i objektivne strukture zakona i nauke. Ovo zauzvrat vodi ka pojedincu koji biva uhvaćen u lukavo normalizujući režim istine. Fuko odbacuje hrišćansku asketiku, zapravo hrišćanstvo u celini, jer je ono heteronoman sistem koji zahteva da se moralno ponašanje pojedinca apsolutno podredi spolja uređenom skupu principa. Pritisak za povinovanjem ukida autonomiju pojedinca. Ali u mnogim aspektima, savremena sekularna etika je prepredenija jer se više ne temelji na religiji, nego na „takozvanom naučnom znanju šta je sopstvo, šta je želja, šta je nesvesno“. Savremena moć deluje kroz tehnike individualizacije i totalizacije, gde je, kao što smo videli, „istina“ pojedinca izvedena kroz različite

²² M. Fuko, „Estetika postojanja“, prev. T. Popović, u: Ženske studije. Časopis za feminističku teoriju, br. 13, 2000, str. 51; M. Foucault, „An aesthetics of existence“, u: Lawrence Kritzman (prir.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*, London: Routledge, 1988, str. 49.

²³ Michel Foucault, „On the genealogy of ethics: an overview of work in progress“, u: Paul Rabinow i Hubert Dreyfus, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, 1982¹, str. 343.

²⁴ „Estetika postojanja“, str. 52; „An aesthetics of existence“, str. 49.

disciplinarne tehnike i onda se utelovljuje u normalizujuće strukture znanja koje brišu posebnosti (*idiosyncracies*) i omeđuju individualnost na niz veoma specifičnih obrazaca. Ovo je u saglasnosti s Fukoovim razumevanjem subjekta kao potčinjenog (*subject*) nekom drugom putem kontrole i zavisnosti, kao i subjekta koji je vezan za vlastiti identitet, svešću ili samospoznajom. U tom dvostrukom konceptu, pojam *subjekt* sugerise formu moći koja potčinjava (*subjugates*) i takođe stvara subjekt.²⁵

Fuko, s druge strane, gleda na starogrčke etike kao slobodne od ovakvih normalizujućih pritisaka. Mada one deluju oko izvesnih ključnih moralnih imperativa, privilegovani trenutak unutar tih etika je ono što Fuko naziva „izvesna praksa slobode“, uz pomoć koje je stari Grk bio slobodan da uspostavi odnos sa sobom, da idiosinkratički stilizuje svoj život kako bi uvećao zadovoljstvo, lepotu i moć koji se mogu dobiti od života. To je princip autonomne estetike sopstva koji se predstavlja kao protivotrov normalizujućim tendencijama modernog društva. Fuko smatra da je jedna od najprećih političkih borbi za savremenog pojedinca „borba protiv formi potčinjavanja (*subjection*)“, što će reći, protiv regulisanih formi identiteta i seksualnosti koje se tolerišu u savremenom svetu: „Politički, etički, društveni, filozofski problem našeg vremena nije da pokuša da oslobodi pojedinca od države i državnih institucija, nego da nas oslobodi kako od države tako i od onog tipa individualizacije koji je povezan s državom. Moramo promovisati nove forme subjektivnosti kroz odbijanje ove vrste individualnosti koja je nam je više decenija nametana.“²⁶

Upravo je to borba protiv „vladanja individualizacije“ koja leži u srcu Fukoovog pojma moderne etike sopstva. U eseju „Šta je prosvetiteljstvo“, Fuko se poziva na Kantovo delo da bi definisao kritički stav koji vidi kao davanje primera etike sopstva. Naslov „Šta je prosvetiteljstvo“ pozajmljen je iz kratkog Kantovog članka u kome se prosvetiteljstvo definiše kao raskid s tradicionalnim sistemom mišljenja i kao današnja povišena kritička svest, kao razlika u istoriji. Mada se taj tekst uglavnom uzimao kao jedan od Kantovih marginalnih tekstova, Fuko tvrdi da je „Šta je prosvetiteljstvo?“ izuzetno važan, jer po prvi put filozof posmatra svoj rad ne kao potragu za univerzalnim vrednostima, nego i kao razmatranje specifičnog istorijskog momenta u kojem piše. Kantov tekst rađa ideju kritičke refleksije o sadašnjosti kao motiv za naročit filozofski zadatak: „Čini mi se da s ovim tekstom o *Aufklärung*-u vidimo filozofiju... kako problematizuje vlastitu diskurzivnu savremenost.“²⁷ „Šta je prosvetiteljstvo“ uvodi prvo filozofsko razmatranje modernosti; kao što kaže Habermas: „Fuko u Kantu otkriva prvog filozofa koji, kao strelac, uzima na nišan srce sadašnjosti koncentrisano u važnosti savremenog trenutka.“²⁸

Kantov pristup prosvetiteljstvu kao stanovištu kritičke samosvesti upravo je ono što je Fuko smatrao relevantnim za izgrađivanje savremene etike sopstva. Za razliku od Kanta, Fuko ne pokušava da utemelji taj kritički *ethos* u *a priori* univerzalnoj strukturi racionalno-

²⁵ M. Foucault, „The subject and power“, u: P. Rabinow i H. Dreyfus, *ibid*, str. 212.

²⁶ „The subject and power“, str. 216.

²⁷ M. Foucault, „The art of telling the truth“, u: *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*, izd. L. Kritzman, London: Routledge, 1988, str. 88.

²⁸ Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians, Debate*, Cambridge: Polity Press, 1989, str. 177; upor. J. Habermas, „Strelom u srce sadašnjosti (uz Fukoovo predavanje o Kantovom spisu *Šta je prosvetćenost*)“, Treći program, br. 70 (1986), str. 298–303.

sti ili moralnosti. Potezom koji odgovara nekadašnjem povlačenju razlike između moralnosti i etike, Fuko pokušava da odbaci transcendentalne temelje kantovske moralnosti u kategoričkom imperativu, kako bi povratio pojam praktičnog uma, koji je više utelovljen i istorijski, u koji bi trebalo smestiti koncept etike. Ono što Fuko odbacuje u slučaju prosvetiteljske misli jeste povezivanje moralnih kodova s pojmom univerzalno važeće racionalnosti. Prema Veberovoj tvrdnji, diskursi univerzalnog uma smatraju se neraskidivo povezani s prožimanjem društva škodljivom instrumentalnom ili racionalizujućom logikom: „Odnos između racionalizacije i istupa političke moći je očigledan i nema potrebe da čekamo birokratiju ili koncentracione logore da bismo prepoznali postojanje takvih odnosa“.²⁹

Sloboda pojedinca od opresivnih vidova modernog društva nije stoga zavisna od bilo kog metanarativa pravde ili moralnosti utemeljenih u ideji transcendentalne racionalnosti. Jedan takav metanarativ koji Fuko odbacuje jeste diskurs humanizma koji, tvrdi, podupire izvesnu, fiksiranu koncepciju ljudske prirode. Fukoovo odbacivanje humanističkih vrednosti je ono što je navelo kritičare da mu zalepe etiketu antiprosvetiteljskog mislioca. Fuko, međutim, tvrdi da prosvetiteljstvo nema isti pojmovni opseg kao humanizam. To dvoje stoji pre u stanju tenzije, jer dok prvo pothranjuje statističke koncepcije ljudske prirode, drugi ohrabruje proces kritičke samosvesti i samonadilaženja.³⁰ Upravo je ovaj drugi element prosvetiteljske misli – „princip kritike i stalno stvaranje nas samih u našoj samostalnosti“ – ono što Fuko pokušava da spase, kad odbacuje humanističke teme nepromenljive ljudske prirode koje se posuđuju modernim praksama normalizacije i homogenizacije individualnosti.

Mada se verovanje u opštevažeću formu racionalnosti odbacuje, ono što se zadržava od prosvetiteljske misli jeste pojam autonomije koja se smatra suštinskom za stanje pozitivne slobode, definisane kao sposobnost pojedinca da vrši kritičko rasuđivanje slobodno od uticaja dominantnih verovanja i želja. Za mislioce prosvetiteljstva, valja ponoviti, ovaj pojam autonomije povezan je s teorijom racionalnog i nedeljivog subjekta znanja. Nadovezujući se na odbacivanje temeljne racionalnosti, Fuko tvrdi da umesto nje postoji mnoštvo istorijski specifičnih formi racionalnosti: „Ne verujem u neki osnivački akt kojim je razum, u svojoj suštini, otkriven ili ustanovljen... Mislim, zapravo, da je razum samostvoren, i zato sam pokušao da analiziram forme racionalnosti: različita utemeljenja, različita stvaranja, različite modifikacije u kojima racionalnosti rađaju jedna drugu, međusobno se suprotstavljaju i slede jedna drugu“.³¹

To, međutim, ne znači da nije moguće koristiti razum da bi se kritikovale druge „racionalne“ prakse. Kritika je nužan moment u formiranju autonomije i Fuko stoga zadržava izvestan pojam transcendencije u smislu sposobnosti da se prekorače granice koje su nam istorijski nametnute. Kritika je usmerena ka istraživanju sopstva koje je primarno istorijsko i praktično, pre nego ontološko u transcendentalnom smislu. Za Kanta se autonomija i prosvetiteljstvo delimično sastoje u „zreloj“ upotrebi uma, definisanoj kao moment kada

²⁹ „The subject and power“, str. 210.

³⁰ M. Fuko, „Šta je prosvetiteljstvo“, prev. I. Milenković, u: Treći program, br. 107 (1995), str. 240; M. Foucault, „What is Enlightenment?“, u: P. Rabinow i H. Dreyfus, str. 44.

³¹ Michel Foucault, „Structuralism and poststructuralism: an interview with Michel Foucault“, *Telos*, 55 (1983), str. 195–211 (str. 202).

će „čovečanstvo upotrebljavati sopstveni um, a da se ne potčinjava bilo kom autoritetu“.³² To je taj pojam zrele i autonomne upotrebe uma koju Fuko spasava: „Čini mi se, međutim, da se tom kritičkom pitanju o sadašnjosti i o nama samima, pitanju koje je Kant formulirao razmišljajući o *Aufklärung*-u, može dati smisao. Isto tako, čini mi se da je tu na delu način filozofiranja koji nije bio ni bez važnosti, ni bez dejstva tokom poslednja dva veka. Kritičku ontologiju o nama samima ne treba posmatrati kao teoriju, ili kao doktrinu, čak ni kao stalni korpus znanja koje se akumulira; treba je shvatiti kao stav, etos, kao filozofski život gde je kritika onoga što jesmo istovremeno i istorijska analiza granica koje smo postavili i iskušavanje njihovog mogućeg prekoračenja.“³³

Fuko redefiniše koncept autonomije kao procesa u kojem preispitivanje uspostavljenih granica identiteta vodi ka pojačanoj sposobnosti za nezavisnu misao i ponašanje. Cilj te autonomije nije da se postigne stanje nelične moralne transcendentnosti, nego radije da se odbije potčinjavanje „vladanja individualizacije“ putem neprestanog preispitivanja onoga što se čini prirodnim i neizbežnim u nečijem identitetu: preispitivanje „aktuelnih granica nužnog“.³⁴ Fukoova etika sopstva ne temelji se na odanosti moralnim obavezama nametnutim spolja, već pre na etici onoga što govore da jesmo i onoga što, stoga, možemo i postati. U tom smislu Džon Rajhman vidi Fukoovu etiku kao nastavljanje moderne etičke tradicije koju je započeo Sartr, a koja se bavi pitanjem „savremene prakse“ utemeljene na principu slobode pre nego na bilo kakvom postuliranju prirode ili suštine.³⁵

Granica, transgresija i estetika

Ideja etike ukorenjena u ispitivanju granica identiteta podseća na Fukoov rani rad o transgresiji. Fuko tvrdi, sledeći Bataja, da je u savremenom racionalizovanom svetu iskustvo transgresije moguće još samo u oblasti seksualnosti: „Tako se u osnovi seksualnosti... stvara jedinstveno iskustvo: iskustvo prestupa“.³⁶ Savremena seksualnost je „denaturalizovana“ i dovodeći je jedino do njenih krajnjih granica može se doživeti transgresivno ili radikalno izazovno iskustvo. Etika sopstva je takođe primarno „granično iskustvo“. Ustanovljeni obrasci individualizacije odbacuju se kroz preispitivanje onoga što se smatralo univerzalnim, nužnim formama identiteta, kako bi se ukazalo na mesto koje ono što je slučajno i istorijski specifično zauzima u njima. Sloboda od normalizujućih formi identiteta sastoji se za pojedinca u istraživanju granica subjektiviteta. Preispitivanjem onoga što se smatra da nužno predstavljaju granice identiteta ili subjektiviteta, ustanovljava se mogućnost prekoračenja tih granica i stoga se otvara mogućnost stvaranja novih tipova subjektivnog iskustva: „Ako je kantovsko pitanje bilo pitanje znanja koje mora odbiti da prekorači granice saznanja, čini mi se da kritičko pitanje danas mora biti vraćeno u pozitivno pitanje:

³² „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 236; „What is Enlightenment?“, str. 38.

³³ „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 244; „What is Enlightenment?“, str. 49–50.

³⁴ „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 239; „What is Enlightenment?“, str. 43.

³⁵ John Rajchman, „Ethics after Foucault“, *Social Text*, 13 (1985), str. 165–183 (str. 166–167).

³⁶ M. Fuko, „Uvod u prestup“, prev. D. Starčević, u: Reč, br. 45 (1998), str. 64; M. Foucault, „Preface to transgression“, u: D. F. Bouchard (izd.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, New York, 1977, str. 33.

u ono što nam je dato kao opšte, nužno, obavezujuće, a koje je deo posebnog, slučajnog, i proisteklo iz proizvoljnih prinuda. Radi se o transformaciji kritike, oprobane u obliku nužnog ograničenja, u praktičnu kritiku u obliku mogućeg prestupa³⁷.

Kao u ranijem principu nepozitivne afirmacije, Fuko naglašava da etika sopstva ne pristupa definitivnom znanju sopstva. To nije proces koji uključuje oslobođenje istinske ili esencijalne unutrašnje prirode: on pre suočava pojedinca s obavezom da iznova pronalazi sebe. „Moderan čovek“, kaže, „za Bodlera ne polazi od otkrivanja samog sebe, svojih tajni i skrivenih istina; on je onaj koji nastoji da stvori sebe. Takva modernost ne „oslobađa čoveka u njegovom čistom biću; ona ga primorava na zadatak da izgradi sebe.“³⁸

Teorija etike sopstva takođe podseća na rad o transgresiji u insistiranju na izvesnom pojmu estetike. Iskustvo transgresije razume se kao primarno estetičko iskustvo po tome što se odigrava u tački gde se lomi jezik i otuda identitet. Književnost je privilegovano mesto ove disolucije subjekta. Sa pojmom etike sopstva, estetika se ponovo pojavljuje kao centralna tema u ideji ponovnog iznalaženja sopstva koje poprima formu „estetike življenja“. Procesom „stilizacije“, pojedinac uzima sebe kao objekt „složenih i teških elaboracija“, kao umetničko delo: „Od ideje da nam sopstvo nije dato, mislim da postoji samo jedna praktična posledica: moramo stvoriti sebe kao delo umetnosti“.³⁹ Vrsta odnosa koji pojedinac ima sa sobom razumeva se kao tip „kreativne aktivnosti“.

Insistiranje na estetskom elementu u etici sopstva pokrenulo je optužbe da se Fuko povlači u elitistički i amoralni esteticizam. Uzdizanje eksperimentalne samostilizacije nad drugim formama političke i kulturne borbe osuđen je kao „projekt za privilegovane manjine, oslobođene od svih funkcija u materijalnoj reprodukciji društva“.⁴⁰ U *Ideologiji estetike* Teri Iglton još agresivnije opisuje Fukoovu teoriju, u ovom smislu, kao teoriju koja je ništa više do slavljenje „vrlina javne škole“.⁴¹

Mada takve kritike imaju izvesnu snagu, naglasak na estetičkom momentu u Fukoovoj etici sopstva mnogo je kompleksniji nego što te kritike uviđaju. Više nego povlačenje u amoralnu, elitističku etiku, Fukoa interesuje promišljanje pojma kreativnosti i estetike i njihovo pomeranje iz niša visoke kulture. Ono što zanima Fukoa u ovoj ideji estetske reinvenicije sopstva jesu trenuci u kojima umetnost prelazi u sferu života i rađa neposredno životne forme: „Ono što me zapanjuje jeste činjenica da je u našem društvu umetnost postala nešto što se povezuje samo s objektima, a ne i sa pojedincima, ili životom. Ta umetnost je nešto specijalizovano ili ono što su načinili eksperti za umetnost. Da li bi, međutim, nečiji život mogao da postane umetničko delo?“⁴²

Fukoova radikalizacija pojma estetike može se videti kao njegov pokušaj da izvede zadatak napušten od drugih radikalnih mislilaca, u onoj meri u kojoj postoji tendencija ka na-

³⁷ „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 241; „What is Enlightenment?“, str. 45.

³⁸ „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 238; „What is Enlightenment?“, str. 42.

³⁹ „On the genealogy of ethics: An overview of work in progress“, str. 351.

⁴⁰ Rainer Rochlitz, „The aesthetics of existence: post-conventional morality and the theory of power in Michel Foucault“, u: *Michel Foucault Philosopher*, prir. T. Armstrong, str. 255; up. takođe: Richard Wolin, „Foucault’s aesthetic decisionism“, *Telos*, 67 (1986), str. 71–86.

⁴¹ Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell, 1990, str. 395.

⁴² M. Foucault, „On the genealogy of ethics: an overview of work in progress“, str. 350.

puštanju kategorije estetike kao skladišta buržoaskih vrednosti.⁴³ Sa idejom estetike življenja, Fuko se približava kritičkoj i utopijskoj funkciji koju je kategorija estetike često izvodila u zapadnoj misli do stepena u kom je imaginarno stvaranje drugih svetova vodilo do moćne optužbe postojećeg društva. Kako je Rejmond Vilijams primetio, istorija estetskog odgovora u velikoj meri predstavlja „protest protiv prisiljavanja svih iskustava na instrumentalnost... i svih stvari u robne proizvode“.⁴⁴ Insistiranje na estetskim elementima u etici sopstva predstavlja pokušaj da se moralna imaginacija oslobodi od proste imitacije realnosti i uspostavi, Bašlarovim rečima, „imaginacija u njenoj živoj ulozi kao vodič za ljudski život“.⁴⁵ Daleko od elitizma, ovaj utopizam (*utopianism*) je, dakle, taj koji želi da aktivira ideju estetike življenja.

Fuko kombinuje utopijski moment prisutan u ideji estetike s pojmom „svakodnevnog“. Kako su i Čarls Tejlor i Anri Lefevr primetili, pojam „svakodnevnog“ sve više se pojavljuje da zameni apstraktnije koncepte kao fokuse filozofskog zanimanja za moralnost.⁴⁶ Prema Lefevru, počev od Platona i Aristotela pa do Kanta, filozofija teži da zaobiđe razmatranje svakodnevnog s obrazloženjem da je ono vulgarno ili da predstavlja suprotnost potpunoj istini. S dolaskom Marksa, međutim, i insistiranjem na važnosti rada, zaposlenosti i produktivne aktivnosti za razumevanje ljudskog stanja, pojam svakodnevnog je sve više zauzimao ključno mesto u modernoj filozofskoj misli.

Koncept svakodnevnog ima paradoksalan status. Lefevr objašnjava kako je, s jedne strane, intenziviranje kapitalizma počev od Drugog svetskog rata i njegovo proširenje i na detalje svakodnevnog života značilo da je *svakodnevno* tačka na kojoj su forme društvene kontrole i eksploatacije najprimetnije: „Ogromne multinacionalne korporacije uvedene su u ekonomiju svakodnevnog života“.⁴⁷ S druge strane, svakodnevica postaje potencijalno mesto za opoziciju prema pojačanom upravljanju društvom slično potrošačkom fetišizmu. Sama repetitivnost svakodnevnog života prouzrokuje duboko nezadovoljstvo, „težnju za nečim drugim“. Upravo od te malaksalosti ili otuđenja drugog reda, otpočinje projekt preobražavanja svakodnevnog života. Ovaj proces transformacije svakodnevnog života krucijalan je za svaki projekt šire društvene promene. Kao što Lefevr primećuje: „Revolucija ne može samo da menja politički kadar ili institucije; ona mora promeniti *la vie quotidienne* koju je kapitalizam već doslovno kolonizovao“.⁴⁸

⁴³ Michèle Barrett tvrdi da otpisivanje estetike kao striktno buržoaske kategorije stavlja radikalne kritičare u tešku poziciju zbog toga što nisu u stanju da pojme opšteprihvaćene koncepcije umetnosti; up. Barrett, „The place of aesthetics in Marxist criticism“, u: *Marxism and the Interpretation of Culture*, u C. Nelson i L. Grossberg (prir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London: Macmillan, 1988.

⁴⁴ R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977, str. 151; up. takođe Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, str. 461–462.

⁴⁵ Gaston Bachelard, navedeno kod: Richard Kearney, *Poetics of Imagining: From Husserl to Lyotard*, London: Harper Collins, 1991, str. 7.

⁴⁶ *Sources of the Self*, str. 14; Henri Lefebvre, „Toward a leftist cultural politics: remarks occasioned by the centenary of Marx's death“, u: *Marxism and the Interpretation of Culture*, prir. Nelson i Grossberg, London: Macmillan, 1988.

⁴⁷ *Ibid*, str. 79.

⁴⁸ *Ibid*, str. 80.

Na sličan način Fuko tvrdi da je nivo najsekularnijeg i najrutinskijeg iskustva – na nivou mikrofizike življenja – onaj gde se normalizujući efekti moći najpodmuklije razvijaju. Otuda ono što Fuko naziva „kult sopstva“, preokupacija savremenog čoveka otkrivanjem istine ili suštine svog identiteta, može biti suzbijeno samo procesom kritike i denaturalizacije fenomena koji se pojavljuju kao očigledni i neizbežni – estetičkom stilizacijom sopstva. U jednom članku nazvanom „Problem stila“, Georg Zimmel navodi isti problem tvrdeći da pojam stila obuhvata princip opštosti koji pruža oslobađanje od „prenaglašenog subjektivizma“ modernih vremena.⁴⁹ Naglašavanje estetičnosti u Fukoovoj etici ne signalizuje nužno povlačenje u formu elitizma. Priklanjanjem pojmu neproduktivnog kvaliteta umetnosti, Fuko radije teži promišljanju tipa etičke akcije koji izmiče instrumentalnoj racionalnosti ili utilitarnoj logici koja strukturira savremeno društveno iskustvo. Stvaranje sopstva kao dela umetnosti nije bilo zamišljeno kao gest povlačenja; time se naglašava da, daleko od toga da je to neizbežno, nečiji život i identitet uključuju proces samostvaranja, te da su stoga otvoreni za promenu i re-kreaciju.

Problemi s idejom etike sopstva otuda se ne rađaju iz estetskog elementa *per se*. Teškoće nastaju, međutim, iz načina na koji je ideja estetike življenja razrađena uz pomoć Bodlerovog pojma heroizacije sopstva. Ideja heroizacije sopstva jeste razvijanje teme „muškog samoovladavanja“, što je karakterisalo klasične prakse od kojih je model etike sopstva izvorno potekao. Propuštajući da problematizuje ove teme heroizacije i samoovladavanja, Fukoova se teorija etike implicitno naslanja na konvencionalni pojam suverenog sopstva, koji zauzvrat počiva na neistraženoj fantaziji muškog delovanja (*agency*). To u velikoj meri potkopava radikalnu snagu koja se imputira ideji etike sopstva.

Heroizacija i vladanje sobom

Za Fukoa je „dendi“ Bodler paradigmatičan pojedinac današnjice i primer za „modus odnosa koji se mora uspostaviti sa samim sobom“.⁵⁰ Bodlerovski *dendizam*, ili *herojski preobražaj efemernog i prolaznog trenutka*, ovaploćuje eksperimentalan stav – „tešku igru između istine stvarnosti i uživanja slobode“ – što leži u srcu savremene etike sopstva: „Bodler je savremen u tome što ne traži da razotkrije suštinsko unutarnje sopstvo nego pre da stvori ili izmisli novo sopstvo“.⁵¹

Važnost koja se pridaje ličnosti Bodlera je upravo ta koja potkopava radikalnu snagu na koju se polaže pravo u pojmu etike sopstva. Iz feminističke perspektive, primera radi, ono što je problematično jeste način na koji je diskusija o savremenoj etici sopstva preusmerena na ličnost „lirskog poete u eri visokog kapitalizma“. Izbor Bodlera nije problematičan prosto zbog mizoginije koja prožima njegovo delo, mada je ona dobro dokumentovana.⁵² Izbor Bodlera pre pokreće pitanje kako je, u svetlosti njegove radikalne kritike

⁴⁹ Georg Simmel, „The problem of style“, *Theory, Culture and Society*, 8 (1991), str. 63–71 (str. 69).

⁵⁰ Upor. M. Fuko, „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 238; „What is Enlightenment?“, str. 41.

⁵¹ „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 238; „What is Enlightenment?“, str. 42.

⁵² Vidi Griselda Pollock, „Modernity and the spaces of femininity“, u njenoj knjizi: *Vision and Difference: Femininity, Feminism and the Histories of Art*, London: Routledge, 1988.

seksualnosti, Fuko u stanju da slavi, na relativno nekritičan način, izvesnu tradiciju koja normalizuje kao vrhunsko iskustvo modernosti naročiti i rodno određen niz praksi.

Mnogi radikalni radovi posvećeni su „raspakivanju“ mita o umetnicima kao marginalnim figurama s povišenom senzibilnošću, koji se prenosi tokom XIX veka i čija je odlična paradigma Bodler. Kritičari kulture pokazali su kako se romantizovana predstava umetnika kao „genija“ pojavljuje kao odgovor na dramatičnu ekspanziju u kapitalizmu i korespondira s podelom i fragmentacijom (*deskilling*) procesa rada, što je opet rezultiralo ponovnim pripisivanjem izvesnih kategorija kvalifikacije (*skill*) redefinisanim pojmu umetnosti. Umetnost je stekla značenje suprotno tehnologiji, industriji i radniku. Feminističke kritičarke su takođe ukazale na to da je koncepcija umetnika kao slobodnog činioca kreativnosti zasnovana ne samo na mistifikaciji društveno privilegovanih uslova koji su vodili takvom shvatanju, nego da je ona i duboko rodna kategorija. Istovremeno sa reorganizacijom plaćenog rada u ekspanziji kapitalizma došlo je do intenziviranja i konsolidacije rodnih odnosa društveno organizovanih duž rigidne podele između javnog i privatnog, sveta rada i domaćinstva.⁵³ Grizelda Polok je pokazala kako se shvatanje umetnika ujedno priklanja upisivanju rodnih odnosa u jasno obeleženom socijalnom prostoru i zamagljuje ga. Otuda se ideja umetnika kao slobodnog pojedinca ogrezlog u podzemlju urbanog života naslanja na buržoaske norme muškosti koje dopuštaju muškarcima da se lako kreću između dve sfere – javnog i privatnog, na način koji je bio daleko problematičniji za žene. Slično tome, pojam umetnika kao činioca kojim se ne vlada, koji je seksualno oslobođen – tema koja potiče od Bodlera i opstaje preko nadrealista do Koktoa – može problematizovati konvencionalna shvatanja muškosti u izvesnim smislu. On, međutim, istovremeno reafirmiše konvencionalna shvatanja muškog samoodređenja i moći: „Umetnost je vrsta partenogeneze koja sjedinjuje razum i plodnost, nudeći muškarcima san o celovitosti i potvrdu njihove univerzalnosti“.⁵⁴ Takva kombinacija muškosti i ženskosti doprinosi romantičnom statusu muškog umetnika, ali je osuđena kao „neprirodna“ za žene umetnice.

Fukoovu nezainteresovanost za implikacije roda na njegov rad primetile su mnoge feminističke autorke.⁵⁵ Megan Moris je prokomentarisala: „Svaka feministkinja koja bi poslala ljubavno pismo Fukou ne bi došla u opasnost da joj odgovori. Fukoovo delo nije delo muškarca naklonjenog damama“.⁵⁶ Njegov rad o sopstvu nije, na kraju krajeva, izuzetak u tom smislu. Ta bespolna perspektiva, međutim – ili rečima Braidotijeve, problem Fukoovog

⁵³ Fuko se u okviru fenomena histerizacije ženskih tela bavi i jednim od aspekata intenziviranja rodnih odnosa u: M. Fuko, *Istorija seksualnosti I. Volja za Znanjem*, prev. J. Stakić, Loznica: Karpos, 2006, str. 118; M. Foucault, *The History of Sexuality I* (1978), str. 104.

⁵⁴ Griselda Pollock, „Feminism and modernism“, u: *Framing Feminism: Art and the Women's Movement 1970–1985*, prir. Rosizka Parker i Griselda Pollock, London: Pandora/ Routledge, 1987, str. 87.

⁵⁵ Na primer, Sandra Lee Bartky, „Foucault, femininity and the modernization of patriarchal power“, u: *Feminism and Foucault*, prir. Diamond i Quinby, Boston: Northeastern University Press, 1982; Braidotti, *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Cambridge: Polity Press, 1991, str. 92–97; Naomi Schor, „Dreaming dissymmetry: Barthes, Foucault and sexual differences“, u: *Men in Feminism*, prir. A. Jardine i P. Smith.

⁵⁶ Meaghan Morris, „The pirate's fiancée: feminists and philosophers, or maybe tonight it'll happen“, u: *Feminism and Foucault*, prir. Diamond i Quinby, *ibid*, str. 26.

„neličnog stila“ – prekoračuje prostu „rodnu slepoću“. Pre će biti da izostanak analize potpunije prezentacije Bodlerovog dendija kao paradigme moderne etike rezultira u nategnutosti i aporijama koje potkopavaju Fukoove eksplicitne argumente.

Fuko, na primer, insistira na tome da je početna tačka za etiku sopstva kritička ontologija ili politika lociranja koja je „precizna koliko je moguće“, da je usmerena na „savremene granice nužnog“. Pošto je naglasio neophodnost rigorozne i detaljne forme samokritike, detalj koji ostaje u velikoj meri nepomenut u Fukoovoj sopstvenoj politici samolociranja jeste skretanje ili identifikacija koja mu omogućuje da smesti konvencionalni ili rodno određen pojam „heroizacije“ sopstva u centar radikalne etike. Kao što Burdije kaže u kritici kako objektivističkih tako i subjektivističkih načina mišljenja: „Neanalizirani element u svakoj teorijskoj analizi... jeste subjektivni odnos teoretičara prema društvenom svetu i objektivni (društveni) odnos koji taj subjektivni odnos pretpostavlja“.⁵⁷ Kao u arheološkoj fazi Fukoovog dela, postoji čudno odsustvo ili poricanje normativnog autorovog prisustva na eksplicitnom nivou, samo da bi se ono ponovo pojavilo u implicitno rodnom podtekstu.

Fuko insistira da etika sopstva otelovljuje „granični stav“ i da su, pak, granice identiteta locirane, u izvesnom smislu problematično, u ličnosti [Bodlera] čiji opus otelovljuje ustanovljeni kanon muške avangardne književnosti. Kao u ranijem delu, radikalnost ovakve tradicije visoko modernističke umetnosti radije se prihvata nego što se kritički ispituje. Zaista, može se tvrditi da se još ubedljiviji i relevantniji primeri savremenog istraživanja identiteta mogu dobiti iz slučajeva žena koje, sve više, zakoračuju u društveni prostor u kom su jedino dostupni identiteti oni koji nude dominantni, muški stereotipi.⁵⁸ Štaviše, Fuko ne razmatra disonancu koja potiče iz savremene moralnosti koja se obraća ženi kao etičkom subjektu nego se naslanja, ipak, na tradiciju u kojoj je žena istorijski bila pozicionirana kao „lep objekt“.⁵⁹

Pojam bodlerovske heroizacije sopstva intenzivira temu muškog samoovladavanja koja je fundamentalna za klasične prakse od kojih ideja etike sopstva potiče. U *Korišćenju ljubavnih uživanja*, Fuko primećuje da se moralna problematizacija zadovoljstva u klasičnoj eri odvija oko pojma *enkrateia*, ili samouzdržavanja, u smislu dominacije nad sopstvenim željama. Taj pojam samouzdržavanja imao je esencijalno „muški karakter“ koji uključuje borbu protiv neumerene i ženske strane nečijeg karaktera: „Činjenica da je umerenost prevashodno muški ustrojena povlači za sobom drugu jednu posledicu... razuzdanost dolazi od pasivnosti, koja joj pridaje žensko obeležje... čovek naslada i žudnji, čovek bezvlašća (*akrasia*) ili razuzdanosti (*akolasia*), jeste čovek za koga bi se moglo reći da ima žensku prirodu“.⁶⁰ Ovo vladanje sopstvom koje uključuje unižavanje ženskog analogno je, u socijalnom polju, vršenju vlasti – „stilizaciji disimetrije“ – nad drugim pojedincima.⁶¹

Fuko tvrdi, kako smo već videli, da nije moguće nekritički se oslanjati na klasične prakse da bi se pružio model ili uzorak za modernu etiku. Uprkos ovoj tvrdnji, međutim, tema sa-

⁵⁷ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press, 1990, str. 29.

⁵⁸ Anthony Giddens, *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press, 1990, str. 216.

⁵⁹ Up. Griselda Pollock, „Feminism and Modernism“, *ibid*, str. 86.

⁶⁰ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 85; *The Use of Pleasure*, str. 84–85.

⁶¹ *Korišćenje ljubavnih uživanja*, str. 150–162; *The Use of Pleasure*, str. 151–165.

moovladavanja – uključujući privilegovanje (implicitno muškog) sopstva nad drugima – čini se da je prenesena relativno nepromenjena u ideju moderne etike sopstva. Osim Bodlerove teme samoovladavanja, Fuko takođe privileguje odnos pojedinca sa sopstvom, mimo odnosa s drugima. Ideja etike sopstva rađa se iz teme o „upravljanju“ koja se, na nivou individualnih odnosa, definiše kao agonistička i žilava borba među slobodnim pojedincima koji „pokušavaju da kontrolišu, da odrede, da ograniče slobodu drugih“.⁶² Važnost koju Fuko pridaje paradigmi borbe isključuje alternativno razumevanje društvenih odnosa strukturisanih nalik normativno nastalom sporazumu ili prema vezama solidarnosti, naklonosti ili tradicije. Ideja etike sopstva ostaje unutar ovog agonističkog okvira dajući prednost odnosu sa sopstvom nad bilo kojom drugom formom intersubjektivnog odnosa.

U jednom od svojih poslednjih intervjua, Fuko potvrđuje postavljeno pitanje da je u praksama sopstva sve znanje podređeno cilju praktičnog samoovladavanja.⁶³ Na drugom mestu tvrdi da je „sloboda... po sebi politička. A onda, postoji politički model, u meri u kojoj biti slobodan znači ne biti rob samom sebi i svojim apetitima, što pretpostavlja da neko uspostavlja nad sobom izvestan odnos dominacije, gospodarenja“.⁶⁴ Uloga drugog redukuje se na ulogu pasivnog prihvatioca ili inertnog konteksta. Interesi drugog za sopstvo su sekundarni i izvedeni: „Ne sme se gajiti briga o drugima koja bi prevashodila brizi o sebi. Briga o sebi ima moralno prvenstvo u meri u kojoj odnos sa sopstvom stiče ontološko prvenstvo“.⁶⁵

Problem s takvim nedijalektičkim konceptom u kome su odnosi s drugima potčinjeni principu samoovladavanja jeste taj što Fukoova etika ne uspeva u njenom proklamovanom cilju dovođenja u pitanje ortodoksnih koncepta subjektivnosti. Kao što sam pokušala da pokažem detaljnije na drugom mestu, primat koji Fuko daje izolovanom subjektu više ponavlja nego što ruši neke od ključnih osobina filozofije subjekta. Fukoov koncept sopstva ostaje unutar bazične dinamike filozofije subjekta koja postulira aktivno sopstvo koje deluje na objektivizovani svet i u interakciji je s drugim subjektima koji se definišu kao objekti ili narcistička proširenja primarnog subjekta.⁶⁶ Kao što je Habermas ukazao, može se tvrditi da preokupacija autonomijom samoovladavanja jeste prosto moment u procesu socijalne interakcije koji se veštački izolovao ili privilegovao: „Kako kognitivno-instrumentalno ovladavanje nad opredmećenom (*objectivated*) prirodom (i društvom), tako i narcistički prenačtašena autonomija (u smislu ciljno racionalne samopotvrde) jesu izvedeni momenti koji se shvataju kao nezavisni od komunikativnih struktura živog sveta, što će reći, od intersubjektivnosti odnosa međusobnog razumevanja i odnosa uzajamnog priznanja“.⁶⁷ U ovom insistiranju na apsolutnom primatu odnosa sa sopstvom, Fukoovo delo ponavlja neke problematičnije aspekte ničeanske samopotvrde ili Batajevog pojma suverene potrošnje.

U meri u kojoj Fuko ne preispituje implikacije važnosti koja se pridaje temama samoovladavanja i Bodlerove heroizacije sopstva, presečena je transgresivna sila teorija etike,

⁶² „The ethic of care for the self as a practice of freedom“, u: *The Final Foucault*, prired. J. Bernauer i D. Rasmussen, Cambridge Mass.: MIT Press, 1988, str. 20.

⁶³ „On the genealogy of ethics: an overview of work in progress“, str. 360–361.

⁶⁴ „The ethic of care for the self as a practice of freedom“, str. 6.

⁶⁵ *Ibid*, str. 7.

⁶⁶ Up. McNay, *Foucault and Feminism*, *ibid*, pogl. 5, posebno str. 165–177.

⁶⁷ Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1987, str. 315.

koja se pojavljuje kao ona koja se oslanja na neispitanu i nostalgичnu fantaziju muškog delovanja (*agency*).⁶⁸ Fukoovo delo, u tom smislu, ponavlja manevar – karakterističan za većinu tradicionalne moralne i filozofske misli – da privileguje „neutelovljen i neotelovljen“ pojam sopstva, koji, u stvari, potajno reprezentuje vidove specifično muške egzistencije.⁶⁹ Zaista, upravo ovaj jaz u njegovoj misli približava ideju etike sopstva sartrovski egzistencijalizmu. Fuko poriče bilo kakvu sličnost svoje i Sartrove misli, iznoseći da je egzistencijalizam zasnovan na esencijalističkom konceptu sopstva. Ideja da ljudi donose odluke u pogledu zle i dobre sudbine kako bi uspostavili autentičan ili neautentičan odnos sa sopstvom pretpostavlja fiksirano jezgro identiteta spram kojeg se mogu procenjivati akcije i odluke. Fuko odbija svaki takav pojam o esencijalnom, unutrašnjem identitetu: „Sartro upućuje stvaralačko delo na izvestan odnos prema sebi – samom autoru – što ima formu autentičnosti ili neautentičnosti. Rekao bih upravo suprotno: ne bi trebalo da upućujemo nečiju kreativnu aktivnost na vrstu odnosa koju ima sa sobom, ali bi trebalo dovesti u vezu odnos koji neko ima sa sobom prema kreativnoj aktivnosti“.⁷⁰

Simon de Bovoar je takođe primetila da je Sartrov koncept egzistencijalnog sopstva jedna od „neopterećenih monada“, koje ne uzimaju u obzir ograničenja i opresivne sile koje snažno mogu da određuju proces donošenja odluka.⁷¹ Ipak, uprkos njegovom negiranju, slično oslanjanje na pojam neopterećenog sopstva ponavlja se u Fukoovoj etici koja, dok tvrdi da kreće od utelovljenih praksi, ne obraća pažnju na mogući uticaj strukture koja fundamentalno utelovljuje rod (*gender*) u estetiku postojanja.

Fukoista na takvu kritiku može odgovoriti da je moguće odbaciti pojmove samoovladavanja i heroizacije da bi se spasla opšta ideja etike sopstva. Na to bi se moglo uzvratiti da je moguće pokazati da problemi koji potiču iz ovih tema u smislu neistraženih, rodni podteksta jesu simptomi ozbiljnih teškoća u ideji etike sopstva. Nekritička generalizacija ideje samoovladavanja ukazuje na opštiji problem, naime da nedostaje bilo kakav etički moment u „etici“ sopstva osim onog koji se tiče fetišizacije estetičke prakse.

Etički moment

Etika sopstva obraća se kritičkom ispitivanju procesa u kojem pojedinci počinju da shvataju sebe unutar konteksta kulturno determinisanih pojmova identiteta. Ona, stoga, ispituje proces posredovanja kroz koji se sveobuhvatni kulturni obrasci ispoljavaju na nivou individualnog identiteta. Ovaj proces nije direktno nametanje u kome se kulturna dinamika reflektuje, na direktan način, do nivoa individualnog identiteta. Ne može se, među-

⁶⁸ Fukoovu ravnodušnost prema problematičnim implikacijama predlaganja bodlerovske heroizacije sopstva kao modela za savremenu etiku komentarisao je Rajner Rohlic; on to vidi kao teorijsku samodopadljivost koju bi trebalo povezati sa stabilnom pozicijom koju je Fuko imao na Koleč de Fransu; Rochlitz, „The aesthetics of existence“, str. 257.

⁶⁹ Seyla Benhabib, *Situating the Self Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press, 1992, str. 152.

⁷⁰ „On the genealogy of ethics: an overview of work in progress“, str. 351.

⁷¹ Moira Gatens, *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*, Cambridge: Polity Press, 1991, str. 50.

tim, okarakterisati ni kao voljni proces samostvaranja. Fuko opisuje ovaj posredovani proces na sledeći način: „Zainteresovan sam... za način na koji subjekt konstituiše sebe u *aktivnom smislu*, kroz prakse sopstva, te prakse ipak nisu nešto što pojedinac sam iznalazi. To su obrasci koje nalazi u vlastitoj kulturi i koje mu njegova kultura, društvo i socijalna grupa predlažu, sugerišu i nameću.“⁷²

Etički moment u tom procesu rađa se kada se prakse sopstva pomeraju sa nivoa praktične svesti na nivo kritičke samosvesti ili refleksivnosti. Forme identiteta koje se smatraju koliko prirodne toliko i neizbežne preispituju se, otvarajući tako prostor za istraživanje novih formi iskustva. Fuko naziva ovaj moment kritičke refleksije „princip nesvodivosti misli: ne postoji iskustvo koje nije način mišljenja, i koje se ne može analizirati sa tačke gledišta istorije misli.“⁷³

Pošto je sugerisao takav skup odnosa posredovanja, Fuko, međutim, ne uspeva da održi analizu ovog procesa. Čini se da ovaj nedostatak, koji nastaje delom zbog oslanjanja na neistražen pojam estetike, potpuno blokira analizu relacija moći koje snažno određuju interakciju između ponašanja individua i šireg kulturnog konteksta. Ovakva forma analize presudna je za povlačenje razlike između praksi sopstva koje samo ponavljaju konvencionalne obrasce ponašanja, i onih koji imaju radikalnu snagu. Na primer, u društvu u kojem se ponašanjem pojedinca često upravlja podsticanjem na potrošnju, može biti nužno da se odredi tačka u kojoj konstrukcija nečijeg života kao dela umetnosti prestaje da bude akt sumnjive konzumacije – ili kako Burdije kaže – znak „razlikovanja“ – i postaje čin otpora. Kategorija estetike, kako stoji u Fukoovom delu, takođe zamagljuje nužno razlikovanje između praksi samoformiranja, koje mogu biti blago stilizovane, i praksi poput onih koje se odnose na seksualnost i rod, koje su duboko upisane u telu i duši i ne mogu prosto da se izmeste procesom samostilizacije. Time što ne kontekstualizuje pojam estetike življenja u pogledu na socijalne odnose u kojima je ona utelovljena, Fuko završava tek jukstaponiranjem, umesto da dovodi u vezu mikronivo praksi sopstva sa makronivoom društvenog horizonta koji determiniše. Kao posledica, čini se da njegovo delo često podrazumeva esencijalno voluntaristički koncept sopstva.

Može se napraviti interesantno poređenje između Fukoovog pojma prakse sopstva i dela Mišela de Sertoa o praksama u svakodnevnom životu. U *Praksama svakodnevnog života*, De Serto pokušava da preispita svakodnevne prakse koje obično ostaju nevidljive ili čine „zatamnjenju pozadinu“ kod većine formi društvene analize. Preispitivanje svakodnevnih praksi ima za cilj da pokaže kako, u međuprostoru pojačano racionalizovanog i birokratizovanog društva, pojedinci izvode bezbrojne i majušne transformacije u odnosu na dominantnu kulturnu ekonomiju da bi je prilagodili sopstvenim interesima i pravilima. Drugim rečima, daleko od toga da su pasivni lakomisljeni konzumenti potrošačke, masovne kulture, pojedinci pružaju otpor i izbegavaju njene efekte nivelisanja pomoću rutinskih i nevidljivih procesa preoznačavanja ili onim što De Serto zove „umetnošću činjenja“ (*l'art de faire*).

⁷² M. Foucault, „The ethic of care for the self as a practice of freedom“, u: *The Final Foucault*, *ibid*, str. 11; up. takođe: M. Foucault, „Preface to The History of Sexuality, vol. 2“ u: P. Rabinow i H. Dreyfus, str. 335.

⁷³ *ibid*, str. 335.

Fukoova etika sopstva podseća u izvesnim aspektima na De Sertovo delo o svakodnevnim praksama po tome što oba mislioca pokušavaju da pokažu kako su pojedinci, uprkos povećanoj penetraciji racionalizovanih tehnika administracije u životnom svetu, i dalje sposobni da vrše stepen autonomije u vođenju svojih svakodnevnih života. Kao što De Serto primećuje, preokupacija konvencionalne društvene analize problematikom represije velikih razmera pokazuje se nesposobnom da prepozna mnoštvo praksi koje su heterogene u odnosu na represivnu paradigmu.⁷⁴ Nasuprot analizi dominacije koja se fokusira na institucionalne oblike kontrole i društveno strukturisanu nejednakost, Fuko i De Serto se usredsređuju na vršenje moći u njenim najspecifičnijim tačkama, na mikrostrategije svakodnevnog života, kako bi obelodanili ovu autonomiju. Njihovo refokusiranje na pojedinca ne znači, međutim, povlačenje na fenomenološku ili subjektivističku formu analize koja neproblematično privileguje konstitutivno iskustvo pojedinca. Upravo kao što su, prema Fukoovom gledištu, prakse sopstva uvek determinisane kulturnim kontekstom, ali nikad njime potpuno nametnute, tako i za De Sertoa prakse svakodnevnog života potiču iz sistema dominacije, ali ipak uspevaju u ocrtavanju „lukavstava drugih interesa i želja koje sistem, u kojem su se razvile, nije ni determinisao niti zarobio“.⁷⁵

Dela oba mislioca sugerišu visoko posredovan odnos ili nužnost ne-korespondiranja između individualnih akcija i šireg društvenog konteksta. Međutim, mada De Serto pada u rizik romantizovanja postojeće svakodnevne prakse, on ide dalje nego Fuko u izlaganju održivih objašnjenja o relacijama moći koje održavaju svakodnevne prakse. De Serto, primera radi, smešta svoju analizu svakodnevnih praksi unutar krugova produkcije i potrošnje koji strukturiraju kulturni život u kapitalističkom sistemu. Svakodnevna kreativnost izražava se upravo kroz potrošnju kulturnih simbola i formi. U razmetljivoj, produktivističkoj ekonomiji koja očigledno ne nudi izbor, kulturna aktivnost masa izražava se kroz čin potrošnje. Procedure potrošnje održavaju razliku u samom prostoru koji je posednik organizovao.⁷⁶ Fuko upućuje veoma malo na oblasti života na koje se može primeniti estetska perspektiva koja bi oslobodila izvestan emancipatorski potencijal. Nasuprot tome, De Serto daje konkretne primere takvih vrsta potrošnje: „la perruque“ (perika), gde je vlastiti rad radnika prerušen kao rad za poslodavca, ekonomija poklona, prostorne prakse kao šetanje po gradu, i konačno, čitanje kao čin s potencijalom da se podrije „ogledalska ekonomija“ (*specular economy*, prema L. Irigaraj – *Prim. prev.*). Štaviše, De Serto pravi razliku između „strategija“ i „taktika“ da bi razjasnio svakodnevne prakse koje prosto reafirmišu racionalizovane strukture potrošnje i one koje na osnovu tih struktura stvaraju prostor autonomiji.⁷⁷

Nasuprot specifičnosti De Sertoove analize, Fukoova analiza sopstva oslanja se u velikoj meri na ambivalentan i neodređen pojam „estetike“. Bez održive analize relacija moći u koju je neizbežno uklopljen, pojam estetike ne može zadržati radikalnu snagu koju mu Fuko usađuje. U nedostatku takve analize ostaje nejasno kako se može znati da li je kreiranje sopstva radikalno gest, ili je, da se poslužimo Adornovim izrazom, prosto drugi primer „pseudo-individualnosti“, gde „ono što je individualno nije ništa više nego moć opštosti

⁷⁴ De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press, 1986, str. 41–42.

⁷⁵ *Ibid*, str. xviii.

⁷⁶ *Ibid*, str. 30–32.

⁷⁷ *Ibid*, str. 38–41.

da zapečati akcidentalni detalj tako čvrsto da je on prihvaćen kao takav⁷⁸. Time što ne razmatra estetiku u odnosu na njene društvene uslove postojanja, Fukoov rad replicira konvencionalno verovanje u postojanje transcendentalnog, čistog estetičkog koje nužno preoblikuje svoje objekte.⁷⁹

Norme i fetišizacija prakse

Nerazrađivanje ideje etike sopstva u odnosu na koncept moći vodi daljoj dvosmislenosti u pogledu normativnog potkrepljivanja Fukoove ideje. Ukidanjem ideje etike sopstva u momentu estetičkog samopotvrđivanja, podriiva se etička snaga pojma. Razmatranje načina na koji se etika sopstva odnosi prema svom kulturnom kontekstu neizbežno ukazuje na problem validnosti uključenih akcija. Da bi se ocenilo radikalno uvođenje etičkog ponašanja, nužno je izneti vrednosni sud o tome šta predstavlja progresivan čin, a šta samo reafirmiše ustanovljene obrasce ponašanja. Neophodno je ustanoviti razliku između činova koji su otimački i neprijateljski u odnosu na druge pojedince, i onih s emancipatorskom snagom. Ukratko, pojam etičkog ponašanja pretpostavlja normativne sudove o legitimnoj i nelegitimnoj upotrebi moći. Dobro je poznato da je tokom svog života Fuko odbijao da razmatra moguću normativnu bazu svog dela. To odbijanje potiče iz želje da se izbegne nametanje tuđih formi moralnosti na grupe koje su sposobne da se bore za sebe. Za intelektualca je neophodno da nauči da je „nedostojno da se govori za druge“.⁸⁰ Želja da se donose zakoni za druge konačno replicira pogrešno verovanje prosvetiteljstva da je moguće postojanje jedne univerzalne racionalnosti primenjive na sve. Štaviše, preškripcija moralnog puta akcije samo zatvara moguće nepredviđene avenije akcije. Normativno postaje normalizujuće. Zadatak je intelektualca da problematizuje pitanja pre nego da drugima govori šta treba činiti: „Uloga intelektualca ne sastoji se u govorenju šta treba činiti. Kakvo pravo bi imali na to? ... To je stvar analiza u njegovim ili njenim poljima, preispitivanja svedočanstva i postulata, načina delovanja i mišljenja“.⁸¹

Uprkos Fukoovom eksplicitnom odbijanju bilo kakvog normativnog utemeljenja njegovog dela, mnogi komentatori, od kojih pre svega treba pomenuti Habermasa i Nensi Frejzer, tumačili su njegov potisnuti normativni sadržaj.⁸² Dok je Fuko izrazito neprijatelj-

⁷⁸ Theodor Adorno i Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, New York: Herder and Herder, 1972, str. 154.

⁷⁹ Up. Pierre Bourdieu, „The historical genesis of a pure aesthetic“, u: Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press, 1993.

⁸⁰ Mišel Fuko i Žil Delez, „Intelektualci i moć“, prev. M. Stanisavac, u: Književna reč, god. 1, br. 2 (1972), str. 18; noviji srp. prevod ovog razgovora to mesto prevodi pogrešno: „dostojnosti da se govori za druge“ (sic!), upor. M. Fuko i Ž. Delez, „Intelektualci i vlast“, prev. Irena Bilić, u: Književna reč, br. 208 (1983), str. 4; Foucault i Deleuze, „Intellectuals and power“, u: D. F. Bouchard (izd.), *Language, Counter-Memory, Practice, ibid*, str. 209.

⁸¹ M. Foucault, *Remarks on Marx*, New York: Semiotext(e), 1991, str. 11–12.

⁸² Up. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity, ibid*, str. 282–286; Nancy Fraser, „Foucault’s body-language: a post-humanist political rhetoric“, *Salmagundi*, 61, str. 55–70; takođe u: N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge: Polity Press, 1989.

ski raspoložen prema formulisanju pozitivne osnove za njegovu kritiku, on se ipak implicitno priklanja formama normativnog suda za koje tvrdi da ih se odrekao. Otuda, kao što smo приметили u prethodnom poglavlju, ton neodobravanja koji Fuko usvaja kada raspravlja o savremenim disciplinarnim tehnikama i njegovo podsticanje da se pruži otpor vladanju individualizacije, kroz istraživanja „tela i njegovih zadovoljstava“, crpi snagu iz nepriznatog suda o onome što je pogrešno u savremenom režimu moći-znanja i iz prikrivenog apela za ideale autonomije, digniteta i reciprociteta.

Slični kriptonormativizam deluje u Fukoovim delu o etici sopstva. Ideja etike sopstva razvija se oko forme progresivnog individualizma koji se temelji na toleranciji i poštovanju za drukčiji životni stil. Fuko iznosi, na primer, da prakse sopstva moraju da se upravljaju „pravilima zakona, tehnikama upravljanja i etikom... što bi omogućilo da se ove igre moći igraju uz *minimum dominacije*“.⁸³ Odbijanjem, međutim, da definiše koje forme ponašanja mogu da predstavljaju kršenje autonomije drugog, njegova teorija čini se kao da predlaže libertarijanstvo bez normi. Pitanje kako se „minimum dominacije“ može održavati, ostaje nepostavljeno. Slično tome, odnos koji pojedinac uspostavlja sa sopstvom delimično se određuje odnosom s drugima. Potonji odnos karakteriše se kao žučna borba između slobodnih pojedinaca koji pokušavaju da utiču na međusobno delovanje. To je „totalitet praksi kojima se mogu konstituisati, definisati, organizovati, instrumentalizovati strategije koje pojedinci u svojoj slobodi mogu imati u pogledu na druge. Slobodni pojedinci su ti koji pokušavaju da kontrolišu, determinišu, ograniče slobodu drugih“.⁸⁴

Teškoća koja tu nastaje jeste ta da postoji mnoštvo načina na koje pojedinci mogu da utiču na delovanja drugog, od kojih su neka manje, a neka više prihvatljiva. Teorija vladanja (*government*) dopušta Fukou da pravi razliku između stanja dominacije i beskrajnih relacija moći koje deluju među pojedincima. Između ta dva ekstrema dominacije, međutim, i međusubjektivnih relacija, ne postoji dalja diferencijacija. Fuko grupiše opseg različitih ponašanja pod termin *igre*, koji sugerise razigranu etiku izvesnih tipova postmoderne teorije: „Što je igra otvorenija, to je privlačnija i uzbudljivija“.⁸⁵ Kako bi pak drugi komentatori ukazali, varirajuće relacije moći koje leže u osnovi svake prakse, omogućujući razlikovanje manipulacije od ubeđivanja ili indoktrinacije od razumnog argumenta, pokreću moralno-normativna pitanja. Odlučiti da li je pojedinac izmanipulisan, a ne ubeđen, priziva pitanja odgovornosti i moralnog razmatranja o stepenu do kojeg je moguće legitimno ograničiti ili umanjiti odluke drugih. Kako je Vilijam Konoli ukazao, koncept moći dâ se osporavati i to stoga što je to koncept „povezan s normativnim razmišljanjima“.⁸⁶ Operišući polarizovanim konceptom moći bilo kao dominacijom ili intersubjektivnošću, Fuko zataškava sve posredovane slučajeve i sva moralna pitanja koji se nužno javljaju tom prilikom. Dok je Fukoova želja da ne propisuje norme za druge razumljiva, on ne pravi dovoljnu razliku između *a priori* legislacije prihvatljivog i neprihvatljivog ponašanja i ustanovljavanja izvesnih političkih ciljeva u pogledu kojih se može vrednovati ponašanje u ime uspostavljanja neeksploativnih društvenih relacija među pojedincima.

⁸³ „The ethic of care for the self as a practice of freedom“, u: *The Final Foucault*, str. 18, moj kurziv.

⁸⁴ *Ibid*, str. 19–20.

⁸⁵ *Ibid*, str. 20.

⁸⁶ William E. Connolly, *The Forms of Political Discourse*, London: D.C. Heath, 1974, pogl. 3.

Tu normativnu konfuziju neki tumači pridodali su onome što se shvata kao nepomirljiva nategnutost koja potiče iz Fukoove praktične privrženosti radikalnoj politici i njegovom intelektualnom investiranju u teorijski relativizam.⁸⁷ Ako se ideja etike sopstva ne može održati u smislu eksplicitne odanosti nizu normativnih ciljeva ili pomoću celovite analize uključenih relacija moći, onda se potkopava osnov bilo kakvog etičkog momenta. Moment koji konsoliduje fukoovsku etiku potiče samo iz insistiranja na neproblematizovanom pojmu prakse – fetišizaciji estetičke prakse. Čin estetičkog samopotvrđivanja *per se*, bez obzira na njegov normativni sadržaj, čini se da gradi jedini osnov za etiku sopstva.

Supstitucija fetišizovanog pojma individualnih praksi kao osnov za njegovu teoriju etike, umesto bolje održive forme dijagnostičke i utopijske društvene kritike, može se pratiti sve do početnog razlikovanja koje Fuko pravi između moralnosti usmerene ka nivou koda i one usmerene ka etici. Poslednja kategorija definisana je pretežno u okvirima *praktične* racionalnosti ili svesti – što će reći, stvarnih pre nego propisanih praksi pojedinaca – što čine osnovu za Fukoovu definiciju refleksivne aktivnosti: „strpljiv rad“, „istorijsko-praktični test“.

Insistiranje na praktičnoj prirodi etike sopstva dalje se pojačava Fukoovim negiranjem pojma ideologije, označavanja itd. kao idealističkih kategorija. Ova tendencija da se privileguje pojam „materijalnih“ praksi pojedinaca nad apstraktnijim konceptima najbolje ilustruje razgovor između Fukoa i Deleza naslovljen *Intelektualci i moć*. Problematizovanje odnosa između teorije i prakse tu uključuje dva manevra. Prvo, pojam teorije je lišen svake specifičnosti time što je redukovano na nivo prakse: „I upravo zato teorija ne izražava ništa, ne prevodi, ne primenjuje nikakvu praksu – ona sama je praksa“.⁸⁸ Drugo, dualizam teorije i prakse je preokrenut da bi privilegovao potonji termin: „Reprezentacije više nema; postoji samo akcija“.⁸⁹

Mada je razgovor između Fukoa i Deleza vođen više od jedne decenije pre pojave poslednjih tomova *Istorije seksualnosti*, slično insistiranje na neutemeljenom pojmu prakse ili akcije rađa teškoće u ideji etike sopstva. To se može videti u Fukoovom korišćenju termina refleksivnosti. Pojam refleksivnosti je ključan za Fukoovu teoriju sopstva, jer joj pruža etičku dimenziju.⁹⁰ Autonomija pojedinca može se potvrditi samo putem refleksivnog ispitivanja konstrukcije sopstva, dakle kritičkom hermeneutikom sopstva koja mora „da stavi na probu stvarnost i aktuelnost da bi se dokopala tačaka gde je promena moguća i poželjna i da bi istovremeno odredila tačan oblik koji treba dati toj promeni“.⁹¹ Ovakvo ukazivanje na „aktuelnost“ uključuje kritičko posmatranje nečijeg odnosa sa sopstvom i način na koji se to podrazumeva u širim društvenim konstrukcijama, kao što je „problem odnosa između uma i ludila, ili bolesti i zdravlja, ili zločina i zakona, problem da se pronađe mesto seksualnim odnosima“.⁹²

⁸⁷ Up. na primer: Derek D. Nikolinakos, „Foucault’s ethical quandry“, *Telos*, br. 83 (proleće 1990).

⁸⁸ „Intelektualci i moć“, str. 18; „Intellectuals and power“, str. 208.

⁸⁹ „Intellectuals and power“, str. 206–207.

⁹⁰ Fuko često upućuje na pojam refleksivnosti, v. M. Foucault, „Structuralism and poststructuralism: an interview with Michel Foucault“, *Telos*, 55 (1983), str. 195–211.

⁹¹ „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 241; „What is Enlightenment?“, str. 46.

⁹² „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 243; „What is Enlightenment?“, str. 49.

Pošto je, pak, naglašena važnost procesa refleksivnog samonadziranja, ta se ideja onda podrija tvrdnjom da se uspostavljanje analitičkih veza između sopstva i socijalnog konteksta mora odbaciti: „Vekovima smo bili ubeđeni da su između naše etike i drugih socijalnih, ekonomskih ili političkih struktura postojali analitički odnosi... Mislim da treba da se oslobodimo te ideje analitičke ili nužne veze između etike i drugih društvenih, ekonomskih ili političkih struktura“.⁹³ Predlaganje oslobađanja od ideje analitičke veze između naše etike i drugih socijalnih struktura izvire iz Fukoove težnje da izbegne „režim istine“ koji moralno-pravne kodifikacije hrišćanstva, psihoanaliza i nauke nameću telu i njegovim zadovoljstvima. Etika sopstva ne bi trebalo da postane forma obrnutog esencijalizma ili „scientia sexualis“, otuda insistiranje na njenoj slučajnoj, lokalnoj i eksperimentalnoj prirodi: „...To će reći da ta istorijska ontologija o nama samima mora da odustane od svih projekata koji pretenduju na to da budu globalni i radikalni“.⁹⁴

Iznoseći argumente protiv analitičkog momenta u etici sopstva, Fuko pak lišava pojam refleksivnosti, oko kojeg kruži njegova etika, kritičke snage. Bez istraživanja veza između praksi sopstva i načina na koji su one posredovane društvenim i simboličkim strukturama, nejasno je kako pojedinci mogu steći bilo kakav uvid – osim onog ograničenog i intuitivnog – u implikacije vlastitih delovanja. On retorički iznosi ovaj problem, ali pogrešno konstruiše dilemu u polarizovanim terminima kao izbor između „celovite i definitivne“ samospoznaje i „ograničenog i determinisanog“ iskustva naših granica.⁹⁵ Ne dopušta se mogućnost da proces refleksivnosti ikad bude fiksiran i celovit, ali ipak može uključivati sistematsko ispitivanje načina na koji je samoreprezentacija preklapa u široj kulturnoj dinamici na nivou svesnosti koja transcendirira čisto praktičnu svest. Kada Fuko otuda citira delo feminističkog pokreta o odnosu među polovima kao primer lokalizovanog preobražaja o kojem govori, ne uspeva da prizna da su se specifična postignuća feminističkog pokreta temeljila, u velikoj meri, na uspostavljanju analitičkih veza između onoga što se smatra privatnom i nepromenljivom oblašću seksualnosti i presvođujućih struktura patrijarhalne dominacije. Isključivanjem analitičkog momenta iz etike sopstva, pojam refleksivnosti lišen je bilo kakve radikalne, kritičke snage i sveden na tek nešto više od uskog procesa samo-introspekcije.

Konačna ironija Fukoovog oslanjanja na problematičan koncept prakse kao osnove ideje etike sopstva jeste ta da je uveden esencijalistički moment u nešto što je zamišljeno kao radikalno antiesencijalistička teorija. U nedostatku održive deskriptivne i normativne društvene analize, koncepcija samoreferencijalne estetske aktivnosti klizi u problematični pozitivizam, gde briga o sopstvu vodi neposredno i neobjašnjivo ka radikalnom samopoznanju. Uklanjanjem analitičkog momenta u etici sopstva, pojedinac može steći znanje o sebi samo iz neke vrste neposredovanog ili samoočiglednog estetskog iskustva koje se direktno obraća sopstvu. Ako pojedinac nije u stanju da proceni normativne implikacije svojih/njenih akcija kroz upućivanje na presvođujuću (*overarching*) društvenu dinamiku, onda će sam proces estetskog samostvaranja biti taj koji pruža aršin ili kriterijum za vred-

⁹³ M. Foucault, „On the genealogy of ethics: an overview of work in progress“, u: P. Rabinow, *The Foucault Reader*, str. 350.

⁹⁴ „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 241; „What is Enlightenment?“, str. 46.

⁹⁵ „Šta je prosvetiteljstvo“, str. 242; „What is Enlightenment?“, str. 47.

novanje. Daleko od redefinisavanja pojma sopstva na antiesencijalistički način, Fukoova etika zapravo ponovo uspostavlja pojam suverene subjektivnosti u kojem postoji kratki spoj između estetike samostvaranja i samospoznaje. Refleksivni element u ovom stvaranju odnosa sa sopstvom predstavlja nešto više od hermetički zatvorenog procesa introverzije.

Videli smo da ovaj esencijalizujući gest nije ograničen na Fukoovu poslednju misao. Počev od svog najranijeg dela, on teži da prožme izvestan pojam estetike apodiktičkim statusom. Ovo je vidljivo u njegovim delima počev od *Mentalne bolesti i psihologija* preko *Reči i stvari*, gde se izvesna književna istraživanja iskustva ludila ne razumeju samo kao da ukazuju na granice post-prosvetiteljske racionalnosti, nego kao i da izražavaju radikalno transgresivnu snagu. To se može uočiti u čudnoj kategoriji „plebsa“, koja se razume kao ne-sputana, vitalistička snaga koja ulazi u tela pojedinaca i otkriva ih kao otporne na normalizujuće režime moći. Takođe označava aspekte Fukoovog dela o telu i potčinjenim znanjima. Konačno, ovaj esencijalizujući gest pojavljuje se i u Fukoovoj etici sopstva, gde je nejasno šta se misli pod pojmom etike, osim tvrdnje bez dovoljne potpore o inherentno radikalnoj prirodi estetike življenja. Obuhvatniji pojam etike ne bi izostavio, kao što Fuko čini, analizu stepena do kojeg estetičko samoizgrađivanje izmešta ili ojačava normativne strukture na kojima su postavljene dominantne konstrukcije identiteta.

Izvornik: Lois McNay, "Aesthetics as Ethics", u: Foucault: a Critical Introduction, Cambridge: Polity Press, 1994, str. 133–164.

(S engleskog preveo Dejan Aničić)