

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

NADA BLAGOJEVIĆ

FUKOOVA HERMENEUTIKA SUBJEKTA

DOKTORSKA DISERTACIJA

BEOGRAD 2016

MENTOR: dr. Milanko Govedarica, redovni profesor

Filozofski fakultet – Univerzitet u Beogradu

ČLANOVI KOMISIJE:

dr prof Milanko Govedarica

doc dr. Irina Deretić

dr Petar Bojanić

DATUM ODBRANE:

Fukoova hermeneutika subjekta

Abstrakt

Namere i ciljevi naših istraživanja usmeravaće se ka specifičnosti i koherentnosti Fukoovih teza o subjektivnosti i moći, kao nosiocima dva koncepta koja Fuko razvija u svojoj kasnoj fazi: pojma samstva i subjekta. Subjektivnost je u ovom radu posmatrana kroz procese živog govora, iskazivanja sebe samim sobom, sopstvenim samointerpretacijama, terapijskim i parazitičkim procesima razgovora koji nude helenistička asketika i terapeutika. Fukoova hermeneutika pokazuje izvesno pomeranje značenja pojmova subjekta i subjektivnosti, odnosno njihovu dekonstrukciju, u odnosu na kartezijanski sadržaj pomenutih pojmova. Nećemo se baviti putevima lepe duše koja bi sebe kultivisala umetnički i filozofski, već naporom individualne subjektivnosti u artikulaciji samstvenosti i sebe kao subjekta aktivnog mišljenja tj. etičkog delanja, subjekta primarno egzistencijalnog i filozofskog čina. Pratićemo dva diskursa: a) diskurs samstvenosti helenističko-rimskih filozofskih praksi, preciznije, praksi kasnog stoicizma i njegovu „modalizaciju“ Fukoovom genealogijom subjekta; i b) psihopatološki diskurs kakvog je formirala Frojdova psihoanaliza, kao i onaj posredovan Fukoovom genealogijom psihoanalize i kritikom disciplinarnih moći psihijatrije. Kod oba autora nailazimo na prisustvo istog problemskog jezgra, a kod samog Fukoa na jako implicitno prisustvo Frojda u njegovim kritičkim komentarima o razvoju psihoanalize nakon Frojda. Očigledan je izvestan složen i kontradiktoran odnos prema Frojdu izražen u stavu „treba braniti Frojda“, stavu koji naglašava i Žak Derida u svom tekstu o Fukou.

Ukazaćemo na specifičnu antropološku i epistemološku vrednost stavova oba autora koji nam nude moguće teorijske osnove na kojima bi se zasnivala moderna filozofska asketika i terapeutika. Njen istorijsko filozofski značaj, skrajnut već čitav milenijum, postaje ponovo aktuelan. Diskurs samstvenosti, shvaćen kao priprema za „filozofski stil življenja“ formirao se kroz helenističke kulturološke pokrete mreža prijateljstava koristeći učenja poznatih rimskih filozofa. Koncept „odnosa sebe prema sebi“ postaje uslov ne samo individualnog etičkog stava već i političkog i kolektivnog.

Metode istraživanja: tekstualna i pojmovna analiza, hermeneutika, dekonstrukcija

Ključne reči: staranje o sebi, briga za mišljenje, samstvenost, subjektivnost, subjekat kao etički agens delanja

Naučna oblast: praktična filozofija

Uža naučna oblast: filozofska antropologija i terapeutika

UDK:

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

NADA BLAGOJEVIC

FOUCAULT'S HERMENEUTICS OF THE SUBJECT

DOCTORAL DISSERTATION

BELGRADE 2016

Adviser: dr. Milanko Govedarica, professor

Faculty of Philosophy – University of Belgrade

Doctoral Committee:

dr prof Milanko Govedarica

doc dr. Irina Deretić

dr Petar Bojanić

Date of dissertation defense:

Foucault's Hermeneutics of the Subject

Abstract

The goals and intentions of our research will be directed towards specificity and coherency of Foucault's theses on subjectivity and power, the cornerstones of two concepts developed by Foucault in his later phases: the notions of the selfhood and the subject. Subjectivity is, in this work, observed through the processes of live conversation, the expression of selfhood by using the own self as an example, own self-interpretations and therapeutic and parrhesian processes of conversation offered by the Hellenistic ascetics and therapeutics. Foucault's hermeneutics shows a certain shift in the meaning of the notions of subject and subjectivity, i.e. their deconstruction, when compared to their Cartesian meaning. We will not consider here the paths of the beautiful soul that would cultivate itself in an artistic and philosophical way, but instead look at the effort of using individual subjectivity to articulate the selfhood and the self as the subject of active thought, i.e. ethical behavior, of a subject of primarily existential and philosophical deeds. We will follow two discourses: a) the discourse of the selfhood employed in Helleno-Roman philosophical practice, or more accurately, the practice of late Stoicism, and its "modalization" by Foucault's genealogy of subject; and b) the psychopathological discourse as formed by the Freudian psychoanalysis, as well as the one mediated by Foucault's genealogy of psychoanalysis and by the critique of the disciplinary powers of psychiatry. In both of these authors we find the presence of the same problem core, and with Foucault himself we find a strong implicit presence of Freud in his critical commentary about development of psychoanalysis after Freud. A certain complex and contradictory relationship towards Freud is apparent and expressed in his attitude that "Freud should be defended", the attitude emphasized by Jacques Derrida in his text about Foucault.

We will point out to a specific anthropological and epistemological value of the postures that both authors that offer us possible theoretical foundations, upon which, a modern philosophical ascetic and therapeutic would be founded. Her historically philosophical value, put aside, for a whole a millennia, becomes

actual again. The discourse of self, understood as preparation for “philosophical style of living” formed itself through helenistic culturological movements of networks of friendships, using the teachings of well-known Roman philosophers. The concept of “relation of self towards self” becomes a condition not only of individual ethical posture, but also of political and collective.

Research methods: textual analysis and analysis of subject, hermeneutics, deconstruction

Keywords: care of the self, relation towards self, care of the Thinking, selfhood, subject as ethical agency of behavior

Scientific field: practical philosophy

Narrower scientific field: philosophical anthropology and therapeutics

UDK:

Sadržaj

I UVODNE NAPOMENE	11
1 ISKUŠAVAOCI DUŠA – PROTREPTIKOSI.....	21
1.1. SOKRAT I ALKIBIJAD.....	24
1.2. FUKOOVO KRETANJE KROZ TEKST „ALKIBIJADA“	34
1.3. ODNOS PREMA SEBI U LJUBAVI – ODNOS EROSA I LOGOSA.....	42
1.4. PISANJE KAO NAČIN ODNOSA SEBE PREMA SEBI	51
2 HELENISTIČKI DISKURS ASKETIKE I TERAPEUTIKE	72
2.1. SKICA ZA JEDNU FILOZOFSKU ASKETIKU I TERAPEUTIKU	72
2.2. LOGOI.....	79
2.3. ASKESIS PHILOSOPHIAS – FILOZOFSKA VEŽBA MIŠLJENJA	92
2.3.1. TEORIJSKE PRETPOSTAVKE HELENISTIČKE TERAPEUTIKE	101
2.3.2. TIPOVI I MODELI VEŽBI	122
2.4. PAREZIJA	141
2.4.1. PAREZIJATIČKA ISKAZNA FUNKCIJA	154
3 SUMNJAM, MISLIM, DAKLE NISAM.....	164
3.1. HERMENEUTIKA NERAZUMEVANJA KOD LAKANA	172
3.2. INTERES UMA ZA BEZUMLJE	184
3.3. FUKO I HABERMASOVO ČITANJE FUKOA	187
4 FUKO - FROJD	197
4.1. FUKOOVA GENEALOGIJA PSIHOANALIZE	222
4.2. HIPNOIDNO STANJE/AFEKTIVNA IDEJA	244
4.3. FUKOOVA GENEALOGIJA SUBJEKTA	254
4.4. SAMSTVENOST I SUBJEKTIVNOST.....	259
II ZAKLJUČNA RAZMATRANJA	277
III ODABRANA LITERATURA	288

IV BIOGRAFIJA AUTORA.....	293
Izjave.....	294

Uvodna razmatranja

U ovom uvodu najpre treba reći da smo svesni nekih problema koje nameće tekst Fukoovih predavanja naslovljenih „Hermeneutika subjekta“, kao i neki drugi tekstovi na koje se Fuko poziva, problema koji ne moraju svi biti direktno vezani za našu temu. Većinu ovih problema nije moguće rešiti, ali ih moramo biti svesni tokom istraživačkog postupka. Ono što može da stvara teškoće pri praćenju Fukoovog interpretativnog postupka jeste način na koji je problemski sklop odnosa subjektivnosti i istine presudan u konceptu koji nas zanima: odnos sebe prema samome sebi, i kako je razložen na pojedine teze i njihove istorijsko filozofske podloge. Sledili smo one istraživačke intencije na kojima je Fuko sam, eksplicitno, insistirao, kao što su: 1) teze o poreklu subjekta iz praksi samstva, 2) teze o „odnosu subjektivnosti i istine“ u istorijskoj perspektivi fenomena „staranja o sebi“ (i drugome), 3) strukture „odnosa sebe prema sebi“, 4) strukturne mogućnosti konverzije subjekta koji ne bi bio samo saznajni subjekat vezan odnosom sa objektom, već etički agens sopstvenog delanja usmeren na samoga sebe (a ne samo na objekat svoje pažnje i refleksije). U realizaciji ovih ciljeva, nailazimo na mnoge filološke probleme kao što su: poistovećivanje francuskog izraza „sujet“¹, koji se nalazi u naslovu pomenutog dela, i latinskog izraza „subjekat“ koji se takođe

¹ Francuski izraz „sujet“ odnosi se na sadržaj nečega, objekat u rečenici, temu, osobu kao podanika, sluge, zatim na subjekat – u smislu nosioca nečega, bivanja podređenim, dakle ne onoga koji vrši radnju nego na onoga koji trpi radnju.

pojavljuje u tekstu predavanja, i u našem prevodu²; zatim, na problem vezan za srpske izraze „samstvo“, samstvenost ili sopstvo, odnosno jastvo, koji su još uvek „kovanice“ u srpskom jeziku³; i na ono o čemu će kasnije biti više reči, a to je problem autentičnosti Platonovog dijaloga „Alkibijad I“, koji je osnova Fukoovih istraživanja u „Hermeneutici subjekta“, dijaloga koji, prema Fukou, stavlja u fokus pažnje pojam „staranja o sebi“ i staranja za mišljenje, pre nego staranja o drugom, kao osnove na kojoj se razvijaju sledeća dva pojma, značajna za naša istraživanja – pojam samstva i subjekta.

Prvi problem, već naglašen u nacrtu rada, jeste odnos srpskog i engleskog prevoda izraza „samstvo“ (selfhood) i izraza „self“ (sebe), odnosno „itself“ (samoga sebe)⁴. Tu je i problem sa konotacijama izraza „subjekat“ sa jedne strane, i njihovih poređenja sa francuskim izrazom „sujet“ koji stoji u francuskom naslovu dela „Hermeneutika subjekta“. Tu je u pitanju i odnos engleskog izraza „self“ i latinskog izraza „subjekat“, čije se upotrebe ali i značenja u Fukoovom tekstu ponekad mešaju, po potrebi. Tu je i staro pitanje ima li smisla pokretati raspravu sa upotrebom izraza „subjekat“, kada se radi o grčkim i helenističkim tekstovima, i ako ga grčka misao ne koristi u onom značenju koje je dobio u latinskoj tradiciji, već koristi izraz *heauton*.

² Moderno značenje subjekta grčki jezik nije poznavao; možemo ga eventualno uporediti sa Aristotelovim izrazom „ipokaimenon“.

³ Ovaj izraz je još neukorenjen u filozofskom žargonu. Njegove korene bi mogli da tražimo možda u grčkom izrazu „ipostasi“ – ličnost, lice, ali ne u modernom psihološkom smislu. Up. Slobodan Žunjić: „*Prirok i suštastvo: srpske logike u srednjem veku*“, Beograd 2013. Autor sugeriše da se izraz „sopstvo“ (samstvo) mora vratiti njegovoj izvornoj teološkoj tradiciji, a mi dodajemo i stoičkoj iz koje je prešao u teologiju i hrišćanske monaške prakse.

⁴ Srpski prevodilac pomenutog teksta koristi izraz „sopstvo“, čije konotacije, po nama, idu u smeru „sopstvenosti“, prisvajanja nečega kroz samoga sebe, izvesne ego-posesivnosti, čega se u nekom trenutku možemo i odreći, transformisati ga, čak ga postaviti i kao objekt sopstvene refleksivnosti i svesnosti.

Na drugi, teže rešiv problem, nailazimo kada shvatimo da je ključni, referentni tekst od koga polazi Fukoovo istraživanje u „Hermeneutici subjekta“ zapravo „neautentičan“, autorski, hronološki i pojmovno, a koji nam je poznat kao Platonov „Alkibijad“ I, i II. Tom tekstu su istraživači posvetili značajnu pažnju⁵ ali su razvili ambivalentan odnos, uglavnom fascinirani tim tekstom. Upadljivo je da je u helenizmu „Alkibijad I“ bio prihvaćen kao najbolji tekst za uvod u Platonovu filozofiju. U njega se nije sumnjalo sve do vremena Fridriha Šlajermahera koji ga je doveo u pitanje kao Platonov tekst. Njegova autentičnost je nesumnjivo problematična, o čemu govori i Fuko, i ta problematična mesta su precizno analizirana⁶ od strane mnogih istraživača. Filološka istraživanja ukazuju na dva izraza koja se ne smatraju platonsko sokratskim: προτρεπτικός λογος, pobuđujući, iskušavajući, logos⁷, i izraz ο θεος, koji se na samom početku dijaloga „Alkibijad“ (103a4-b1) nekoliko puta upotrebljava za označavanje Sokratovog „božanskog znaka“. Vratićemo se na njih u kasnijem tekstu kada budemo obrađivali helenističko-rimsku terminologiju. Ipak, fascinacija tim tekstom je tolika da i ako se uzima u obzir da je „neautentičan“, tj. da je neoplatonistički ili da je dobar školski rad nekog učenika iz Akademije (postoji i pretpostavka da je to delo ranog Aristotela)⁸, njegova vrednost se svrstava u rang ostalih Platonovih dijaloga budući da je posvećen, eksplicitno, temi koja je interesovala mnoge, pa i Fukoa, temi „staranja o sebi“. U „Hermeneutici subjekta“ Fuko dodatno umanjuje

⁵ Up. Nicholas Denyer (ed.), *Plato: Alcibiades, Cambridge Greek and Latin Classics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁶ Up. R. S. Bluck, „*The Origin of the Greater Alcibiades*“, *Classical Quarterly N. S. 3* (1953), pp. 46-52, gde se iznosi pretpostavka o članu Platonove Akademije, ili platoničaru čiji je uspeli školski rad služio pri podučavanju Platonovim idejama.

⁷ Koji se vezuje za delatni govor filozofije kao veštine postavljanja pitanja, ali i upućuje na izraz iskušavanje kao kušanje – izraz koji se vezuje za hranu. S obzirom da će se ovaj izraz često pojavljivati kod rimskih filozofa značajna je i primedba Irine Deretić o etimologiji ovog izraza u delu „*Logos, Platon, Aristotel*“.

⁸ R. S. Bluck, „*The Origin of the Greater Alcibiades*“, *Classical Quarterly N. S. 3* (1953), pp. 46-52.

vrednost Alkibijada jer ga koristi samo da bi pokazao istorijsku perspektivu razvoja pojma „staranja o sebi“ i njegovu specifičnu razliku u odnosu na princip *gnōthi seautón*.

Značajan bi bio, u ovom kontekstu, i Fukoov komentar o prirodi „neautentičnosti“ ovoga rada. Fuko tekst „Alkibijad“ vidi kao jednu sintezu mladog i starog Platona. Ali precizira da mu nije stalo da se bavi pitanjem brige, staranja o sebi kod Platona, tj da nema „nameru ni da rekonstruiše neprekinutu povest staranja o sebi od sokratsko platonističkih formulacija do hrišćanskih“⁹. Za Fukoa „čitanje Alkibijada je takoreći uvod, polazna tačka klasične filozofije“ i nakon toga, prelazi na helenističku i rimsku filozofiju (carski period)¹⁰. Dakle, ostavljajući po strani pitanje kontinuiteta Platonovog i neoplatonskog Alkibijada, i prateći kretanje samog teksta „Alkibijad“, Fuko povodom jednog paragrafa tog teksta, 127e¹¹, kaže da se u njemu „nalazi“ sasvim eksplicitno ispitivanje o tome šta znači starati se o samome sebi, vrlo sistematično ispitivanje u dva dela: šta znači „samome sebi“ (u smislu starati se o sopstvenom mišljenju u prvom redu), šta znači „starati se“. Pritom tvrdi, a što bi moglo biti i opravdanje uključivanja tog teksta, u tolikoj meri, u sopstvena predavanja, da u tom tekstu „imamo prvu teoriju, možemo čak reći među svim Platonovim tekstovima, jednu zaokruženu teoriju staranja o sebi“ i da se taj tekst „može smatrati za prvo značajno teorijsko izražavanje „epimeleia heauton“¹². Činjenica je, ipak, da se Fuko vrlo precizno bavi i drugim Platonovim dijalozima, poput „Gozbe“ i „Fedona“, kritički

⁹ *Hermeneutika subjekta*, str. 92. U daljem tekstu označavamo sa H. S.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Plato, „*Alcibiades I*“, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.doc=Perseus:text:1999.01.0176:text=Alc.+1> Plato, *Alcibiades II – Complete Text* <http://sqapo.com/CompleteTextPlatosAlcibiadesII.htm>.

¹² „*Hermeneutika subjekta*“, str. 108, f. n. 12.

primećujući „da kada je otvoren prostor¹³ staranja o sebi i čim je samstvo definisano kao duša, čitav tako otvoren prostor staranja o sebi prekriva načelo ‘upoznaj samoga sebe’. Načelo koje je, u kasnijem razvoju, produkovalo pojam subjekta”. Fukoova je teza da je to “nasilni upad propisa *gnōthi seautón* u prostor koji je otvorilo staranje o sebi“¹⁴. Taj će „nasilni upad“ (diskontinuitet principa staranja o sebi) Fuko videti i kod „kartezijskog momenta“ koji po njemu, marginalizuje „duhovnu” pripremu, parasqua-e, subjekta za znanje ili delanje.

Ono što, isto kao i u prethodnom slučaju, možemo samo naznačiti, jeste problem Fukoovog prevoda grčkih i latinskih izraza na francuski, i sa njega na srpski, ali i njihove komparacije sa modernom upotrebom i modernim značenjem tih pojmova u filozofiji. To neće biti predmet ovoga rada. Odlučili smo da zadržimo Fukoov izbor ključnih izraza grčke i latinske terminologije korišćenih u tekstovima rimskih autora, i da pritom pratimo njegov interpretacijski smer. Navodimo ovde da se za prevode sa grčkog i latinskog na francuski jezik Fuko najčešće poziva na prevode udruženja klasičnih filologa u Francuskoj, koji se bave prevodima klasičnih tekstova, na „Associon Guillaume Bude’s publication”¹⁵.

Istorijsko filozofski problem koji se nameće pred istraživače Fukoovih tekstova, posebno predavanja objavljena pod nazivom „Hermeneutika subjekta“,

¹³ U Platonovim tekstovima, primedba autora rada. Prevodioci Fukoa na srpski koriste uzraz „sopstvo“ dok autor ovoga rada izraz „samim sobom“ prevodi kao „samstvo“. Radi se o grčkom izrazu „heauton“.

¹⁴ Ibid., str. 94.

¹⁵ <http://www.guillaumbude.fr/collection.html>. Istovremeno možemo, i ako uz veliki kritički oprez koji upućuje na rivalitet između dva autora, izneti i primedbu Pjera Adoa, značajnog istraživača antičke filozofije i njenih duhovnih praksi, da je Fuko koristio „zastarele” prevode helenističkih autora na francuski jezik.

jeste problem poređenja sa drugim interpretatorima helenističko rimskih tekstova¹⁶. Ako uzmemo u obzir reči Frederika Groa, o kritičkom čitanju antičkih tekstova, kao relevantno postavlja se metodološko pitanje koliko je moguće interpretirati jednog filozofa (to jest, interpretirati Fukoove interpretacije pojedinih filozofa) iz njegovih sopstvenih namera i samorazumevanja, posebno filozofa koji se često oslanja na druge autore (interpretatore) i kada se kritički odnosi prema njima. U ovom radu Fukoova interpretacija antičkih tekstova je podsticaj u smislu daljeg razvijanja njegovih uvida u helenističku terapeutiku, neophodnu za ciljeve našega rada.

Ima autora koji smatraju da Fukoov cilj u njegovim kasnim radovima nije da razvije teoriju, novu epistemološku praksu, ili terapeutsku, a mi dodajemo niti novu metodu u odnosu na arheološku i genealošku, u odnosu na arheološku i genealošku praksu istraživanja, niti da da doprinos znanju iz istorije filozofije. Fuko je pomerao definiciju filozofske aktivnosti, aktivnosti filozofa, ka onome što možemo nazvati iskustvo, opit, koje nas usmerava ka traženju odgovora na pitanje šta je specifično za „postajanje filozofom“, šta je potrebno za transformaciju sebe u filozofa a da se ne izgubi život sam. Pitanje je upućeno samoj filozofiji. Naglašavao je da filozofski govor ima kao podlogu sopstveno neposredno iskustvo života, isto kao i govor drugih disciplina, mada je prema psihologiji i njenom iskustvu „psihičkog“ bio veoma skeptičan. Eksplicitno izveden odgovor na ono što je tražio, našao je u helenističko filozofskim praksama, u staranju o mišljenju, u brizi za mišljenje. Tu je naišao na modele „življenja-mišljenja“, i koncept delanja-življenja. Staranje o sebi, u Fukoovoj interpretaciji, ima dvostruki smer: a) brigu za sebe i b) oslobađanje od samoga sebe – što nas dovodi u zavodljivo opasnu blizinu

¹⁶ Frederik Gro ukazuje da se 1982. godine kritičko čitanje helenističkih tekstova tek „stidljivo pomalja“. Tek te decenije i sledeće, studije o helenističkoj i rimskoj filozofiji doživljavaju procvat („*Hermeneutika subjekta*“, pogovor, str. 640).

religioznih i duhovnih praksi raznih vrsta. Izuzimamo iz ovog komentara kao značajne istraživačke impulse koje je Fuko preuzeo čitajući tekstove Jovana Kasijana-Rimljanina. Ono ka čemu će Fuko krenuti je filozofski diskurs *epimeleia heatou*. Odnosu filozofije i duhovnosti, i nesporazumima između njih, posvetićemo pažnju kasnije.

Dalji tok svoje interpretacije „Alkibijada I“ Fuko usmerava na glagol *khresthai*, *khresis*, služiti i služiti se, na prvi od pojmova koji nas interesuju u nastojanju da objasnimo pojam samstva i samstvenosti. Mogli bi reći da se *subjekat* služi svojom samstvenošću (sposobnošću bivanja samim sobom) ili, možda, sopstvenošću, t. j. svojom sposobnošću i ne-sposobnošću podjednako, moći i ne-moći, istinom i laži, znanjem i ne-znanjem, t. j. mišljenjem koje ne-zna a pokušava da sazna. Sokratov pristup bavljenju „samim sobom“ vezuje se za „dobro upravljanje drugima“. Upravljaajući dobro sobom upravljaćemo dobro i drugima. Ovo je stav koji će održati svoj kontinuitet sve do Seneke i ostalih kasnorimskih filozofa. Ova veza se čini u najmanju ruku paradoksalnom kada je u pitanju nalog „bavi se samim sobom“, budući da je prelaz sa „sebe“ na „drugoga“ uvek bio posredovan „jakim normama“ teologije i etike. Bavljenje pojmom odnosa prema sebi, kao egzistencijalnim činom, koje Fukoa, i nas, interesuje ne vrši se u izolaciji, samoći, bekstvu od društva, kao u mnogim duhovnim praksama. Subjekt se služi svojom samstvenošću, svojom dušom i svojom psihom, da bi delovao kako na sebe tako i na druge, i odnosom prema drugome prepoznavao sopstveni odnos prema sebi¹⁷. Odnosom prema sebi samstvo se obraća sebi, služi se svojim sposobnostima, među kojima je sposobnost mišljenja, brige za sopstveno mišljenje, mišljenje kao nešto faktičko i materijalno, propušteno kroz neposredne odnose življenja. A ne samo onoga što mislimo da mislimo, odnosno što znamo kao naše

¹⁷ Posebno će se razmatrati način na koji Fuko dolazi do ovakve definicije subjekta, t.j. njegovog proishođenja iz praksi odnosa pojedinca, odnosa prema samome sebi,

mišljenje¹⁸, mišljenje pretočeno u znanje. Fukoova teza o mogućnosti izvođenja znanja za upravljanje drugima – upravljajući sobom, razvijena je i analizirana u njegovim tekstovima. Ali, same helenističke filozofske prakse nisu te koje mogu da ukažu na gotovu formulu, t.j. na vezu upravljanja drugima kroz odnos prema sebi. Neophodno je „da se za odnos prema samome sebi i za staranje o sebi da takva definicija iz koje je moguće izvesti znanje neophodno za upravljanje drugima; Takav je dakle ulog drugog dela dijaloga koji počinje u 127e“¹⁹. Fuko će kasnije insistirati da je staranje o sebi fenomen dovoljan samome sebi, originalan koncept kasnog stoicizma. Ostaće otvoreno pitanje da li je samstvo duša koja razgovara sama sa sobom, kao što je govorio Platon. Za Fukoa se činim jasnim, na osnovu njegove sopstvene interpretacije, da odnos sa samim sobom ne treba posmatrati kao odnos samstva-duše prema sebi kao objektu, već kao odnos sebe i sopstvenog delanja, delanja kao aktivnosti mišljenja, sebe u sebi, kroz delanje-življenje. Ukazaćemo na tri primedbe koje Fuko ističe povodom pitanja da li je samstvo aspekt duše ili subjekta, koje usmeravaju njegova istraživanja. Prva je motivisana njegovim čitanjem „Kratila“, a povodom Heraklitovih teorija o duši, gde Fuko ukazuje na razvoj drugačijih stavova u „Alkibijadu“: ono „rečeno ne treba prosto poveriti rečima *therapeuein heauton kai ten psukhen*“ (brigu bavljenja, bdenja nad samim sobom i dušom): odnosno da je „ovde vidljiv spoj *heauton/psukhe*“. Sličnim povodom, u „Fedonu“, skreće pažnju na odlomak: „ako je duša besmrtna, onda ‘*epimeleias deitai*’, potrebno je baviti se njom, ona zahteva revnost, staranje itd. Kada Alkibijad polazi od pitanja: „Šta je to sam sobom kojim se treba baviti?“, on odgovara: „to je duša“. Ovaj se odgovor „podudara sa mnogim stvarima, temama koje ćemo naći, koje stvarno nalazimo u drugim platonističkim tekstovima. Ali verujem da je i sam način na koji se stiže do definicije *heautona*

¹⁸ H. S., str. 79-80.

¹⁹ Ibid., str. 74.

kao duše, sam način na koji je duša ovde²⁰ shvaćena ipak dosta različit od onoga što nalazimo drugde”²¹. Fuko će na ovom mestu napisati da je „postavljeno pitanje pitanje subjekta“, pitanje o etičkom agensu delanja. Ovakav Fukoov stav nam nameće problem istorijskog transponovanja konotacija pojma duše u pojam *subjekta*, odnosno istorijskih motiva njihovog razdvajanja²². Videćemo da se radi o činovima, preobražajima, koji se zbivaju telom, dušom, govorom, mišljenjem. O posebnom tipu ponašanja, stava, koji imam u odnosu na samoga sebe, o prisvajanju tog stava i njegove istine i „služenje“ njim. Budući da se subjekat kao i duša, o kojima se ovde govori, događaju najpre na način delanja, aktivnosti mišljenja, a ne saznanja, Fuko, tražeći pomenuti prelaz, pre nego rez i raskid, nas upućuje na važan grčki glagol sa mnogo značenja: *khresthai*, i sa imenicom: *khresis*: „Opažate da duša do koje smo stigli kroz čudno razmišljanje oko ‘služiti se’... nema ničeg zajedničkog sa, na primer, dušom utamničenom u telu koju treba osloboditi, kao u „Fedonu“; nema ničeg zajedničkog sa dušom krilatom zapregom koju bi trebalo voditi u dobrom pravcu, kao u „Fedru“; nije to ni duša izgrađena prema hijerarhiji instanci, a koju bi valjalo uskladiti, kao u „Državi“, gde se pravi analogija između „sitnih slova pravde kakva su ispisana u pojedincu... i prenose na velika slova države“. Ovde je duša „subjekt radnje, duša kao ona koja se služi telom, telesnim organima, instrumentima itd.“²³ Postavljeno pitanje o sebi samom (šta je to „ja sam“?) „je pitanje subjekta“, onog koji sada nosi radnju, činom odnosa prema samome sebi. Glagol *khresthai* treba da ukaže na strukturaciju odnosa sebe prema samome sebi.

²⁰ U „*Alkibijadu*“. Čini se da se u Fukoovim interpretacijama prebrzo „skače“ sa duše na subjekat.

²¹ H. S., str. 76-77.

²² Ibid., str. 78.

²³ Ibid.

Nas će zanimati onaj aspekt glagola *khresthai* na koji ukazuje Sokrat u „Alkibijadu“: služiti se sopstvenim mišljenjem i govorom tako da tvoje znanje bude pravo, a ne samo da „misliš da znaš“. Znanje je, dakle, tu da bi o njemu razmišljali i dalje propitivali, znanje u funkciji mišljenja, raz-mišljanja, a ne obratno. Intrigantan je primer koji Fuko navodi: kada se ponašamo nasilno mi se služimo sobom, svojom sposobnošću za nasilnost. Ovde nailazimo na aspekt glagola *khraomai*, u kome služenje nečim ukazuje na stav prema sebi u smislu služenja niskim strastima koje nisu dostojne čoveka, i glagola *khrestai*, koji označava takođe određeni stav prema sebi²⁴. Još jedan izraz, *perihoresis*, treba da nas približi poimanju odnosa sebe prema sebi, izraz koji ukazuje na sposobnost okretanja sopstvenog pogleda oko samoga sebe, dok mi stojimo na jednoj tački, poput čigre.

²⁴ Ibid., str. 80.

ISKUŠAVAOCI DUŠA - PROTREPTIKOSI

„Protrepticos“ je naslov Aristotelovog rada, koji je bio veoma popularan i koji je sačuvan samo u fragmentima kod helenističkih autora, Jamblica i Cicerona posebno. Kod prvog u fragmentima, a kod drugog u aluzijama. U „Raspravama u Tuskulu“ Ciceron koristi metodološki pristup pojedinim autorima koji se može sažeti u stav: „Ne sme se nešto tvrditi ako nisi sam sebi dosledan“. Ipak ispitivanje doslednosti stavova nekog učenja, i razvijanje posledica njihovih argumenata nezavisno od onoga što sam autor kaže, Ciceron opravdava principom slobode filozofske rasprave: „slobodom koja je u filozofiji data samo onima koji u svome raspravljanju ne izvode zaključke, nego to raspravljanje vode u svim pravcima, te tako, pošto ono nije vezano ni za čiji autoritet, zaključke mogu da izvedu drugi“²⁵.

Teško je dati definiciju pojma „staranja o sebi“²⁶, pojma koji se ne može definisati samim sobom, niti predmetom kojim je određen, kome ne možemo odrediti differentia-u specifica-u osim prema njegovoj potpunoj suprotnosti tj. odnosom prema drugome, a koji se najčešće određuje isključenjem prvog. Pri tom se misli da taj pojam izražava oblik prisvajanja nečega što nam je potrebno, nužno, željeno, ali videćemo da „samstvenost“ može biti i nešto neželjeno, što se nastoji

²⁵ Ibid., str. 181. Za šire istraživanje uporediti: Van der Meeren (ed. trans) „*Aristotle. Exhortation a la philosophie*“; D. S. Hutchinson and Monte Ransome Johnson: „*Protreptic Aspects of Aristotle's Nicomachean Ethics*“, Oxford Studies in Ancient Philosophy, 2005: „*Authenticating Aristotle's Protrepticus*“.

²⁶ Samstva, samstvenosti

odbaciti a čije afektivno poreklo nije jasno budući da se radi o odnosu koji se razlikuje od simbiotičkog²⁷.

Najčešća definicija, relaciona, da je samstvo, samstvenost, odnos prema samome sebi, Ab-solus (samim sobom), čini se da nije dovoljna. Samstvenost²⁸ se određuje ne samo distanciranjem i kontradikornošću prema drugome, već i prožimanjem, gde se najčešće uvodi treći u vezu, medijator, poput Boga, države, moralne norme, ili etičkog zakona i sl. Nedostatak drugog, odnosno nemanje odnosa prema drugome, ali i nemanje odnosa prema sebi, smatra se ontološkim nedostatkom (Sartre bi ga nazvao „rupom u biću“). Fuko ipak pokušava da specifikuje i strukturise probleme vezane za drugopomenuti odnos, odnos prema samome sebi, bilo da je već strukturisan (poput forme refleksije i samosvesti), ili da je izraz nedostatka, nezadovoljstva, zazora²⁹ (razmaka, uzmaka), ili izraz uskraćenosti, nedovoljnosti, raz-očaranosti, „bezvrednosti“, nerazvijenosti, izraza poznatih modernoj psihologiji. Fuko će, možda, kod rimskih filozofa naći ono što je tražio, mada ima onih koji kažu da nije bio zadovoljan rezultatom sopstvenog istraživanja³⁰. Sa druge strane, „odnos prema sebi“ se, u literaturi, prepoznavao kroz izvesne demonske strukture, patološke, narcističke, čudne i mračne veze, retrogradno i regresivno poistovećivane sa nedovoljno definisanom nagonskom, životinjskom, organskom i fiziološkom osnovom. Nailazimo, kod istraživača na

²⁷ Asocira se njegovo približavanje izrazu Ab-solus, često prevedenom kao apsolut, nešto jedinstveno, i izolovano, „usamljenost“ sa velikom moći emanacije, moći postavljanja sebe na vrhove raznih hijerarhija. Međutim, u ovom kontekstu, izraz „samim sobom“ nema značenje apsoluta, apsolutnog.

²⁸ Njegova razvijena značenja i transformacije naći ćemo kod Kjerkegora, Hajdegera i Sartra.

²⁹ Up. Juliju Kristevu, u knjizi „Moći užasa“ str.11: „Ako je istina da zazorno istodobno potiče subjekat i pretvara ga u prah i pepeo, razumljivo je da ga možemo iskusiti u njegovoj maksimalnoj snazi onda kada subjekat, umoran od uzaludnih pokušaja da se prepozna izvan sebe samoga, u sebi pronade nemoguće: kada nađe da nemoguće predstavlja samo njegovo biće, otkrivajući da to biće jeste zazorno“.

³⁰ Naglasio je da je čitav taj istraživački materijal posvetio budućim istraživačima.

čudnovate veze primitivnih nagona i ideja! Pri čemu će se insistirati, kada je reč na primer o psihoanalizi i njenom razumevanju odnosa klijenta prema samome sebi, na uzročno-posledičnoj vezi i uticaju takve nagonске strukture na subjektivitet individualnog bića. Danas je mnogo popularniji pokušaj definisanja, tzv. teleološki, definisanja „sebe“ u odnosu na samosvesno postavljene ciljeve, božanske, ili ljudske. Peter Sloterdijk ovu strukturu „unutrašnjosti“ ne prepoznaje kao uzročno posledičnu strukturu već kao sferu, mehur, prepoznaje je kao teološku strukturu religioznog iskustva³¹. Interesantno je i zapažanje Žorža Pulea³² da je „ono unutrašnje“... „svest otvorena prema meni, što me prihvata sa dobrodošlicom i dopušta mi da se zagledam duboko u nju, pa mi čak omogućuje i jednu nečuvenu povlasticu, da mislim ono što ona misli i osećam ono što ona oseća“. To nije unutrašnjost koja pruža otpor već je, naprotiv, otvorena uvidu refleksivne svesti. Iz te otvarajuće unutrašnjosti Fuko će izvesti svoje pojmove subjektivacije i objektivacije.

Drugi rad koji će nam poslužiti za ilustraciju onoga šta Protreptikos čini, i načinom na koji to čini je Platonov tekst „Alkibijad I”.

³¹ Peter Sloterdijk, „Sfere“, tom I, str.12: „da je život pitanje forme – teza je koju povezujemo s terminom *sfera*, izrazom starih, poštovanja dostojnih filozofa i poznavalaca geometrije“.

³² „Kritika i iskustvo unutrašnjeg“, str. 77-78, u „Strukturalistička kontroverza“, Prosveta, 1988.

SOKRAT I ALKIBIJAD

Pogledajmo kako „Alkibijad I“ t.j. Sokrat, provocirajući Alkibijada, usmerava razgovor na odnos Alkibijada prema samome sebi. Imajmo u vidu da je taj tekst konstantna referentna tačka Fukoovih predavanja 1981-82. na Kolež de Frans-u, i da je značajna osnova vrednovanja onoga što Fuko naziva autentičnošću rimskih filozofa. U dijalogu nailazimo na zrelog Alkibijada, a ne mladog momka (iz „Gozbe“), koga je Sokrat upozoravao na njegovu mladalačku nezrelost. I Sokrat nije više onaj Sokrat koji razgovara najviše sa mladima sledeći svoju misiju. On više ne brani svoj rad pred sudijama. On razgovara sa nekim pred kim je u njegovoj mladosti „uzmakao“, koga je pustio da se „sam“ razvija. Istovremeno nailazimo na izvesno methodsko pomeranje u strukturi sokratskog dijaloga. Naime, imamo dva sagovornika. Jedan iskazuje kroz formu postavljanja pitanja izvestan stav. Drugi potvrđuje, ili negira tvrđenje, izražava upitnost, ili negaciju. Drugi odgovara na podsticaj, provokaciju, izazov Prvog (Sokrata). U ovom slučaju, za razliku od ranijih dijaloga, u samom dijalogu se događa preokret: Sokrat postavlja Alkibijadu pitanja poput: ko je taj koji misli, i može li drugi odgovarati na pitanje a da sam ne misli o onome što se nalazi u sopstvenom odgovoru i pitanju. Kada Sokrat svojim pitanjima dovede Alkibijada u stanje „z-bunjenosti“ on mu, istovremeno, daje šansu i da se pobuni, da sam postavi pitanje, da na pitanje odgovori pitanjem. Uči ga mišljenju kroz novu vrstu dijaloga, dijaloga koji zahteva da se misli kroz pitanje, dok se postavlja pitanje. Utoliko imamo izvesno preokretanje, konverziju onoga ko govori i misli. Nije samo Sokrat onaj koji misli.

Alkibijad je ubeđen da je on taj koji odgovarajući, govori istinu, onaj koji zna, ali pritom se pita kakva je to vrsta znanja koju on misli da zna. Sokrat ga upravo zbog toga upućuje da on, Alkibijad, njemu, Sokratu, sam postavlja pitanja (kao što je to radio u detinjstvu, kada bi se, u igrama, pobunio), kako bi, sam na sebi, prepoznao mesto iz koga govori i misli. Sokrat vodi promenu kod Alkibijada, iz pasivnog sagovornika u aktivnog, koji postavlja pitanja i koji na pitanje ume da odgovori pitanjem. Na ovom mestu u dijalogu se otvara i mogućnost govornikovog „odnosa prema sebi“.

Pogledajmo kako se, dalje, razvija sam dijalog na koga se Fuko oslanja a onda ćemo ga uporediti sa Fukoovim kretanjem kroz isti tekst³³. Neoplatonistička teza sa kojom Fuko polemíše u „Hermeneutici subjekta“ a koja izražava stav o odnosu znanja i neznanja, je zapravo polemika sa mogućnošću da jednostavnim upiranjem pogleda u neznanje (uvidom!) možemo stići do znanja. Taj jalovi napor zurenja u unutrašnjost psihe možemo prepoznati kod nekih epistemoloških praksi tkzv. sokratskih, i nekih psihoanalitičkih. Fuko isto tako kroz interpretaciju ovog dijaloga, polemíše i sa modernim reinterpretacijama platonovskog „sećanja na znanje“ kao nosiocem znanja. Znanje bi u tom slučaju dolazilo iz neke sfere pred-razumevanja i njegove aplikacije i aproprijacije na iskustva života, kroz iskušavanja života kroz sećanje i zaboravljanje. Sfera pred-razumevanja bi bila sfera mišljenja koja misli da zna ono što govori, samom činjenicom da svoje mišljenje, zapravo pred-rasudno znanje koje naziva mišljenjem, izjednačava sa znanjem. Ona je nošena ubeđenjem da su njen govor i znanje istovetni. S obzirom da ćemo u ovom radu izdvojiti onaj aspekt staranja o sebi, brige za sebe, i to **brige za mišljenje**, dijalog Alkibijad će nam možda otkriti šta je to što se razvija u

³³ Mišel Fuko: „*Hermeneutika subjekta*“, f.n. 7, str. 107; *Alkibijad* 132d-132c, str. 108, 109; i *Alkibijad* 133c, str. 109.

neoplatonizmu a nema kod Platona. I kako su rimski autori dalje razvili neke Platonove stavove³⁴.

Na početku dijaloga Sokrat govori Alkibijadu o svom višegodišnjem „uzmicanju“ pred njim, uzmicanju, kao vrsti moći, sposobnosti i vrline, koju naziva duhovnim stavom, o čemu će mu kasnije govoriti kao o moći vladanja sobom. Taj znak upozorenja je sa godinama nestao i Sokrat smatra da sada treba da se obrati Alkibijadu, u njegovim zrelim godinama u kojima je spreman za dalje poučavanje. Sokrat priznaje da ga je „posmatrao“ svih tih godina koje su prolazile i da je stvorio prilično dobar pojam o njegovom ponašanju (i prema sopstvenim „ljubavnicima“ i prema sopstvenim klijentima čiji je savetnik). Trenutak, *kairos*, kada Sokrat čuje „glas“ koji ga pobuđuje da se obrati Alkibijadu, jeste trenutak kada vidi da Alkibijad biva fasciniran slavom „kada počinje da se užasava anonimnog života“. Alkibijad hoće moć, vlast nad ljudima. U ovom trenutku se, za Sokrata, postavlja pitanje staranja o sebi. Kada posežemo za moći moramo se starati o sebi. To je trenutak okretanja, konverzije, sebe prema sebi. Trenutak kada čovek ne treba da se povlači u sebe, od spolja prema unutra, već obratno, od zavodljivosti ljubavnih igara ka svetu kao mestu iskušavanja samoga sebe, ka izazovu javnog delanja. Za neku drugu ličnost, za drugu situaciju, npr. Harmida, Sokrat će izabrati drugi pristup, druge *logoi*-e. Upoznavanje samoga sebe, izgrađivanje odnosa sebe prema sebi, jeste alternativa za one koji ulaze u javni život.

³⁴ Knjigu „*Logos, Platon, Aristotel*“ Irina Deretić zaključuje tezom da su veoma specifična preplitanja Platonovih i Aristotelovih stavova, posebno ona o logosnom i alogosnom karakteru mišljenja, imala „plodnu recepciju i razradu u platonizmu narednih epoha“, u „bogatoj tradiciji neoplatonizma“, u onome što je od Platona i Aristotela „prešlo“ u helenističku fazu filozofije. Str. 408.

Sokrat zapaža da je svaki od Alkibijadovih „ljubavnika“, premda bejahu visoko duhovni svaki od njih, na kraju otkrivao da je Alkibijadov duh jači od njihovog zbog čega bi se povlačili (104a). Sokrat pokušava da mu objasni razlog zbog čega se njegov duh pokazuje jačim od njihovog: njemu ništa ne nedostaje, u smislu da nije zavistan od njih, njemu nisu potrebni ljudi zbog bilo čega (104b), njega porodica štiti. On nije usamljeni, pustinjački ili lutajući tip. On je izraz, kako bi danas rekli, mladog čoveka iz visoko razvijene gradske civilizacije. Sokrat smatra da je Alkibijad u fazi života kada je prevazišao i inferiornost svojih ljubavnika i moć porodice. I da možda sada sledi „kriza“. Alkibijad „sazreva“, menja se, nema više one moći koju država može da ponudi pojedincu, a koja mu je potrebna.

Sokrat priznaje, u ovom dijalogu, da nije hteo da troši reči na mladog Alkibijada koji je stalno bio u nekim aferama. Ali „nova“ država sada nema toliko uticaja na Alkibijada, nema moć nad njim, nije mu više veliki izazov. Nema više one moći koju država može da ponudi pojedincu, a koja mu je potrebna. Tu moć može da mu ponudi samo Sokrat (106a), moć veštine razgovaranja i saznavanja istine o drugom i sebi. „Dok si me sledio u tišini“, komentariše Alkibijad Sokrata, „nisi primetio da si me preduhitrio (anticipirao, predvideo?)“ (104d). U prvim sekvencama razgovora (106b) Alkibijad „ironiše“, tj. odgovara upitnošću, upitnošću koja je izraz izvesnog Alkibijadovog intuitivnog uvida onoga o čemu Sokrat govori i šta nudi.

Pogledajmo ovu strukturu novog sokratovskog dijaloga. Sokrat se, dakle, obraća Alkibijadu, sada već savetniku Atinjana. Razgovor se okreće oko pitanja šta Alkibijadu daje sposobnost, tj. moć, tj. vrlinu, da zna bolje nego oni koje savetuje, i da li se savetnik u politici razlikuje od savetnika za ishranu. Oko pitanja da li je suština savetnikovog posla u nuđenju znanja do kojih misli da je sam došao

sopstvenim iskustvom. S obzirom da Alkibijad odgovara da zna na osnovu onoga što je sam naučio i otkrio sam, Sokrat konstatuje da verovatno ne bi istraživao ili učio nekoga nešto što već onaj **misli da zna** (106e). Odgovor je negativan, odnosno Alkibijad potvrđuje Sokratovu pretpostavku. Sokrat insistira da se razgovara o predmetu onoga što Atinjani traže da im se savetuje, da se razgovara o iskustvu onog problema u kome se Atinjani nalaze. I od koga zapravo to traže? Šta misle da je Alkibijad? Moćan i bogat čovek koji ih fascinira svojim statusom ili misle da je „čovek koji zna“ (učitelj, filozof), ili čovek koga je boginja nadahnula? Pitanje rata i mira (108e) se pojavljuje kao najčešće pitanje, zatim pitanje pravde i nepravde (109c) u ratu, pitanje hrabrosti i kukavičluka. Tu već biva jasno da Sokrat koristi i pojam pravde i nepravde da bi Alkibijada usmerio na odnos prema samome sebi, ono što bi danas nazvali „uvidom“ u samoga sebe (109d). Alkibijad ima teškoće da odgovori na pitanja koja se tiču ljudske prirode u ratu, ali i svoje sopstvene prirode. On biva zbunjen i buni se, odnosno brani sebe od Sokratovih aluzija da je možda neznalica koja savetuje neznalice. Vodeći ga do njegovog detinjstva, kada je prema sopstvenim, Alkibijadovim, rečima mogao da prizna da nekada i nije bio u pravu ali da je znao šta je pravedno i nepravedno, i ako o tome nije učio, Sokrat ga sačekuje sa pitanjem: „znači i kao dečak si znao šta je pravedno a šta nepravedno“, kada je imao intuitivno znanje o odnosima među ljudima i kada do tog znanja nije dolazio mišljenjem znanja, „to nije bilo tada **kada si mislio da znaš** šta je pravo i nepravo“ (110d). Sokrat ga potseća da nama ne treba znanje kako čovek i konj izgledaju, tj. opšta definicija, već kako izgledaju dobri trkački konji i dobri, vrlji, ljudi u nekoj svojoj veštini. Razgovor se vodi oko toga kako i od koga možemo naučiti nešto o pravdi i nepravdi, budući da se mnogi ne slažu oko toga. Zatim oko toga, kako naći dobrog učitelja pravde (112a), i kako možemo nešto naučiti o borbi i ubijanju jedan od drugoga u samom ratu? Tu iskustvo nije dovoljno, i oko toga nema slaganja (112b). Dakle, vidimo da Sokrat

insistira na vrsti znanja koja nam je potrebna, na poznavanju uzroka borbe za pravdu, odnosno uzroka nepravde. Sokrat podstiče Alkibijada da odgovori možemo li naučiti od nekoga ili otkriti sami kako da nađemo meru ovih ekstrema, u konkretnoj situaciji, ekstrema usmerenih jednih protiv drugih (112d), nepravdednosti same ratne situacije i mogućnosti dostizanja pravde, razmišljajući i koristeći odnos sebe prema sebi, povratni odnos kao uslov nalaženja mere između ekstrema.

Moramo biti vrlo pažljivi da bi prepoznali kada i kako sokratski dijalog uvodi temu odnosa prema sebi. a) Povodom znanja i neznanja?, b) Povodom umišljenog znanja?, c) Povodom otkrića da nije jasno ko je taj u dijalogu koji misli i koji zna nešto o temi o kojoj se razgovara? Onaj koji pita ili onaj koji odgovara? Savetnik ili onaj koji sluša istovremeno savetnika i samoga sebe? Alkibijad je potpuno z-bunjen, tvrdeći u jednom trenutku da je on taj koji sve vreme misli a u drugom, da je Sokrat taj koji treba da odgovara na sopstvena pitanja. Z-bunjujući se Alkibijad se i budi. Dijalog preti da se pretvori u konflikt. Povlačeći se, Alkibijad pristaje da bude onako „kako Sokrat kaže“ (112e). Obrt u dijalogu će se dogoditi kada se Sokrat počne povlačiti. To je još jedno mesto kroz koje se javlja nužnost uspostavljanja odnosa prema sebi. Jer bitno je čuti sebe dok govoriš. Uz slušanje samoga sebe ide i sposobnost prepoznavanja misli.

Fuko podcrtava ovu specifičnost helenističke varijante sokratskog dijaloga, smatrajući da nije karakteristična za ranije Sokratove dijaloge. Sokrat suočava, sada već poljuljanog Alkibijada, u sopstvenoj sujeti, sa njegovim „prevodom“ onoga što je **bilo rečeno**, kako Sokratovim pitanjem, tako i Alkibijadovim negiranjem, odnosno potvrđivanjem, i zadaje ključan udarac: smatra da Alkibijad ne zna o pravdi i nepravdi, **ali misli da zna** i savetuje Atinjane koji ništa ne znaju (113c). Ovde se Sokrat poziva na Euripida i na situaciju kada učimo drugoga

onome što ni sami ne znamo niti smo se pobrinuli da to saznamo (113d). Sokrat podstiče Alkibijada da sam postavlja pitanja kao što to on čini njemu, ili na njemu svojstven način (114b). Alkibijad se i dalje povlači: „Ali ja nisam siguran da sam sposoban, Sokrate, da ih postavim pred tebe“. Alkibijad oseća da je sposobnost postavljanja pitanja i donošenja zaključaka koji su suprotni od očekivanog i očevidnog, nešto što zbunjuje. Sokrat i dalje nagovara Alkibijada da vežba na njemu, *da pri tom čuje svoj sopstveni glas* i da mu pokaže „da pravda ponekad nije korisna“. Alkibijad se definitivno oseća uvređenim, ali Sokrat kaže: „Usuđujem se da budem uvredljiv da te ubedim u suprotno od onoga što si sklon da mi dokazuješ“ (114e), i „sve dok ne čuješ samoga sebe kako govoriš da je pravedno ono što je korisno, ne veruj rečima bilo koga“ (115a).

Šta se događa sa pitanjima u toku razgovora? Sokrat, u dijalogu, vraća pitanja u konkretnu situaciju događanja i činjenja pravde i nepravde. Vraća je često na temu rata (115c): na pitanje po koju cenu se isplati biti hrabar u ratu (116a) ili kukavica, da li su pravda i zlo ponekad isto? Alkibijad se oseća poraženo i pokušava sam sebe sebi da objasni: „Ja čak i ne znam šta sam rekao, osećam da sam u čudnom stanju. Od momenta do momenta ja menjam svoje poglede usled tvog ispitivanja“ (116e). Sokrat ga navodi *da se obrati sopstvenoj zbunjenosti, otporu i ljutnji*. Jer z-bunjenost onoga koji stavlja u pitanje samoga sebe ukazuje na njega samoga, na neku vrstu nesvesnog koje se pojavljuje, na onoga *koji može grešiti povodom samoga sebe* po pitanju slaganja i neslaganja sa sagovornikom. I ako se sada njih dvojica slažu oko toga da pitanje znanja neznanja stvara zbunjenost kod nekoga, povodom samoga sebe, još nije jasno kako nas *pitanje pravde i nepravde usmerava ka odnosu nas prema nama samima* (117b). Postavljanje pitanja je vrsta osluškivanja onoga šta mislimo, osluškivanja samih

sebe, a ne puko slaganje i neslaganje sa sagovornikom. Sokrat sugerira Alkibijadu da može znati da zna i šta zna, ako osluškuje sebe, dok postavlja pitanja.

U daljem razvoju razgovora Alkibijad **postavlja pitanja**, ne odgovara samo sa da i ne. Sokrat ga objašnjava njemu samom. „Ti nisi zbunjen oko stvari koje ne znaš, sve dok znaš da ih ne znaš... greška je u odnosu prema neznanju, kada **mislimo da znamo a ustvari ne znamo**“. Budući da onaj ko misli da zna (Ja, Self) nije i onaj koji zna (Itself)! Tu počinje novi obrt, vrsta konverzije, ukazivanje na dve vrste mišljenja. Sokrat skreće Alkibijadu pažnju na ono što sam misli i na razliku takvog mišljenja prema onome što može stvarno da zna ako se potruđi i nauči. Isto je i kada ne znamo šta činimo a mislimo da znamo (117e). Zato je potrebno (118a) **brinuti o** sopstvenom mišljenju, učenjem ili sopstvenim ispitivanjem, mišljenju koje misli da nešto može da čini tj. da zna, i da, znanjem ima moć delanja, a nažalost nema. Dakle, uočimo, na ovom mestu, jedva primetnu razliku: *mišljenjem se dela*, ali i *mišljenje dela*? Sokrat insistira dalje da je neznanje uzrok zla, ali ono neznanje koje misli da je znanje. Insistira da pre nego što smo svesni sopstvenog neznanja *treba ispitivati ono što mislimo da znamo, zapravo naše pred-rasude*.

Tokom daljeg razgovora postavlja se novi zadatak, naime, kako negovati, kultivirati mišljenje. Šta je briga za mišljenje pre i u toku rada samog mišljenja, u toku događanja mišljenja? Da li to činimo skupljanjem znanja, logičkom analizom, ili nečim trećim? Razlikovanjem mišljenja od diskursa mišljenja? Ovde uočavamo jednu suptilnu razliku. „Tebe optužuju tvoje sopstvene reči“, reći će Sokrat Alkibijadu, „otkrivaju da ne znaš“. Optužba izlazi iz tvojih sopstvenih usta a ne mojih. I to je čini se razlog zbog koga svi jure u politiku, pre nego što bivaju obrazovani (jer tamo ne moraju da preispituju sopstveno mišljenje) i „u tome nisi usamljen“ Alkibijade (118c), u *nesposobnosti da čuješ samoga sebe i da govoriš iz*

samoga sebe. Ipak, Alkibijad nije neobavešten i suprotstavlja se: „Oni kažu da nisu došli do sopstvenog mišljenja nezavisno“, razgovarajući sa samim sobom „već razgovorom sa mudrima“ (118d), dok Sokrat razgovara sa sopstvenim dajmonom, što se čini sumnjivim Alkibijadu, t.j. sam sa sobom. Preporučujući, sa ironičnim prizvukom, samoga sebe kao učitelja, Sokrat uvodi novi lik filozofa, onoga koji je sposoban da sopstvenoj mudrosti nauči drugoga, tako što će provocirati drugog na mišljenje. Misli koje misliš da znaš nisu misli koje govoriš samome sebi, odnosno kroz odnos prema samome sebi! Misli o znanju te često lažu o znanju. Ili mi sami sebe lažemo o znanju iz raznih razloga, kao što je mislio Frojd?

Šta otkrivamo prateći Fukoovo kretanje kroz tekst „Alkibijad“? Značaj antičkog teksta koji pratimo nije samo u jasno ocrtanoj strukturi logosa protreptikosa, „sokratskog logosa“, već u načinu na koji povezuje pravdu sa individualnim iskustvom, u nužnosti poznavanja pravde ne samo zbog stabilnosti društva već i zbog našeg odnosa prema nama samima. Pravda postavlja granice drugome ali i nama. Ona je sama po sebi mera i koristi nam da nađemo svoju sopstvenu meru. Fuko podvlači u tekstu mesta koja su izraz „sokratskog logosa“ „SOKRATIKOI LOGOI“, ali vidi tekst i kao izraz jednog filozofskog pseudo žanra koji je sklon da pomera značenja osnovnih pojmova platonističke filozofije ka jednoj populističkoj varijanti, bližoj onoj koja je danas poznata kao „terapija duše“, onoj koja će i danas, bez mnogo promišljanja, prihvatiti tekstove i govore epikurejaca, stoika i kinika, jer će im se činiti zanimljivijim i bliskijim od metafizičkog i logičko analitičkog jezika klasične grčke filozofije. Pratićemo u ovom radu i onu nit kojom Fuko razdvaja neke stvari za koje smo skloni da ih mešamo i preklapamo, poput „duše“, u grčkom i modernom smislu reči, sa helenističkim ili modernim značenjima subjekta. Da li se uverenje helenističkog autora „Alkibijada“ da se vodeći princip proročišta u Delfima, a i kasnije filozofije,

„spoznaj samoga sebe“ odnosi na „dušu“, za koju Sokrat u „Alkibijadu“ tako lepo kaže: „Ništa nas toliko ne prožima koliko to čini duša“?

Potsetićemo još jednom na one momente u tekstu do kojih je Fukou stalo, momente koji su nas jedno vreme vodili u istraživanju u ovome radu: a) mogućnost strukturacije tog, naizgled, praznog mesta koje se zove „odnos prema sebi“; b) na mogućnost „conversie ad se“, okretanja od drugog ka sebi, bilo da se radi o zavisnosti, simbiozi, opravdanoj potrebi življenja sa drugim, empatijskoj potrebi davanja sebe drugome (predavanja sebe, ili egoističnoj pohlepnoj potrebi za drugim); c) na ulogu diskursa istine i znanja o sebi u helenističkim i ranohrišćanskim praksama staranja o sebi; d) na epistemološku i etičku funkciju staranja o sebi u nastajanju subjekta „odozdo“; e) na prakse potčinjenosti i potčinjavanja ne samo u društvenoj već i u „intimnoj“ sferi; f) na to kako odnos prema istini strukturira „vezu“ sebe sa sobom i sebe sa drugima; g) na artikulaciju logosa protreptikosa u funkciji filozofske asketike i terapeutike.

FUKOOVO KRETANJE KROZ TEKST „Alkibijada“

Fuko bez sumnje, iscrpno proučava tekst „Alkibijad I“³⁵. Pažnju mu zaokuplja Alkibijadov motiv zbog kojeg želi da ide u političare, da bi dobio „više od života“. Zato govori Sokratu: „Život koji mi ne bi doneo ništa više od onoga što već imam postaje običan život“. Zato hoće da „upravlja drugima“, jer mu se to čini kao „viši cilj“. Pri tom nema želju da postane filozof ili ljubitelj mudrosti u funkciji života umesto rata. Dakle, posle erosa njega privlači polis i statusna sigurnost koja daje moć nad drugima. Jer „znanje“ koje nudi drugima nosi i moć nad njima. Fuko čuje kako Sokrat u tom trenutku dijaloga sluša svog dajmona, sopstveni glas: „Obrati pažnju na samoga sebe; prioni duhom na samoga sebe, postani svestan svojih vrlina“ pa ćeš tako moći da učestvuješ u političkom životu, da ostvariš uslov za učestvovanje. Fuko to zove „slabom formom“ *gnothi seauton*³⁶. Šta Alkibijad treba u sebi da spozna i da se za to pobrine? Za mišljenje. Mišljenje koje će mu omogućiti vlast i uticaj na druge. Sokratovo pitanje Fuko smatra usmeravanjem na „sebe“, a ne na bavljenje sopstvenom prirodom i na tom mestu pravi značajnu razliku između pitanja o sopstvenoj prirodi i pitanja o samstvenosti – odnosu sebe prema samom sebi. Treba da se baviš sobom, *auto to auto*, onim što je tvoja samstvenost³⁷. Pitanje o samstvu se, smatra Fuko, ne odnosi na pitanje o čovekovoj prirodi, „već na ono što bi sada nazvali – pitanje subjekta“³⁸. *Subjekat* ovde ima

³⁵ H. S., str. 50.

³⁶ H. S., str. 53-54.

³⁷ H. S., f.n. 26, str. 59.

³⁸ H. S., str. 59.

značenje „tačke na koju treba da se usmeri misaona delatnost, delatnost promišljanja, delatnost koja se okreće od pojedinca ka njemu samom“, a to je mišljenje sopstvenog mišljenja³⁹. Nije toliko očigledno da se odgovor na to pitanje stvarno nalazi u „Alkibijadu“, već da se samo naznačuje, a helenistička učenja ga razvijaju u tom smeru. Pitanje na koje u dijalogu nije eksplicitno odgovoreno, bilo bi: Kako će staranje o sebi ako ga razvijemo, omogućiti da bolje upravljamo drugima? Ne nazire se nekakva *tekhne* koja je za to potrebna? *Tekhne* vezana za samstvo a ne za moć i vlast? Očigledno je da, u tekstu, definicija „samoga sebe“ nije presudna, kao definicija nekoga predmeta, već obraćanje pažnje na jedno specifično mesto u čoveku, mesto upitnosti, onoga što pokreće konverziju na samoga sebe. U pokušaju da okarakterišemo samstvo vodiće nas dva pitanja i mogućnost njihovog odgovora: a) šta je to po čemu sam ja samim sobom, i po čemu je onaj drugi drugi; dodaćemo i b) kako nas samstvo dovodi do pitanja o subjektu, ili kako se transformiše u subjekat, subjekat bivanja na način samoga sebe.

Za odgovor na ova pitanja potrebno je naći tačku oslonca. Pojedinac nije u stanju sam da je nađe kroz sopstveno neposredno iskustvo. U šta gledamo, primarno, kada govorimo o odnosu sebe prema sebi? U sopstveno lično iskustvo? U svesnu volju kojom pojačavamo i usmeravamo sopstvene aktivnosti? Ili u odnos sebe prema drugima dok se učimo na tuđem iskustvu? U svoju volju za moć koja bi nas preobratala, svesno, u pravcu u kojem želimo da idemo? To očigledno nije ono što Fukoa zanima, nekakav kalifornijski kult sreće. Njega zanima stanje, situacija, *bivanje na način samoga sebe*. Ne ni karakter čoveka, jer njega vide drugi. Gde tražiti „sebe“? Kako se ono skriva ili prikriva sopstvenim govorom? Gde naći ogledalo u kome možemo videti sebe a ne puki, spoljašnji lik, personu, ili

³⁹ Ibid.

projekciju sebe u drugome. Ili pogledajmo u suprotnu situaciju, kada se skrivamo od pogleda drugog, bilo da to pripisujemo strahu od drugog ili strahu od otkrivanja onoga što mislimo da se nalazi u nama. Zbog ovakvih iskustava će Kjerkegor reći da se kroz odnos sebe prema samome sebi otkrivaju prostori demonskog ili slobode, istovremeno. Ili se to dešava i u trenutku potrešnosti „samim sobom“?

Fukoa zanima disciplinarna moć učitelja, filozofa ili terapeuta, vodiča duše, ukoliko deluje sa pozicija sopstvenog mesta znanja-moći, koje inkorporira u volju za znanjem sagovornika i tako ostvaruje svoj uticaj na pojedince. Dakle nije problem, za Sokrata, samo „neznanje znanja“, već pre toga, nepoznavanje samoga sebe, a da čak i ne znamo šta je to što moramo znati. Prepreke na tom putu su predubeđenja (pred-rasude) uz pomoć kojih mislimo da nešto znamo i ako se to kasnije pokazuje kao neznanje. Koja je to uloga „mišljenja“ koja nas zavodi ili mi zavodimo sami sebe sopstvenim mišljenjem? Kako se od ne-znanja nečega, na osnovu sopstvenih uvida, može doći do znanja o onome o čemu je reč?

Fuko primećuje da u kretanju samoga teksta *Alkibijad* „postoji uprkos svemu nešto neobično”, tj. u paragrafu 127e gde se ističe imperativ „starati se o samome sebi”. I gde *Alkibijad* pada u očajanje zbog Sokratovih pitanja i sopstvenog neznanja, pri čemu Sokrat kaže: „*Imaš vremena, ne da naučiš već: da se baviš samim sobom*”⁴⁰. Sokratova pitanja nastavljaju da se kreću u pravcu razlike između naučiti nešto o nekom zanatu i naučiti da se baviš sobom.

Nas zanima kako iz brige o sebi sledi veština. Ima li briga neke norme kretanja, regulativne principe, pravila sopstvenog rada na sebi? Ali učiti nije i baviti se, učiti nije biti samim sobom, već predan predmetu učenja. Fuko tvrdi da se „u ovom dijalogu... nalazi sasvim eksplicitno ispitivanje o tome šta znači starati se o samome sebi“, a to je starati se o sopstvenom mišljenju. „Zaista imamo prvu

⁴⁰ H. S., str. 66-67.

teoriju“ napisao Fuko, „jedinu zaokruženu teoriju staranja o sebi“⁴¹, ali ne i opštu definiciju. Jer, samstvom se živi, a mišljenja su modaliteti iskustva života. Fuko potvrđuje: „Ovo se može smatrati za prvo značajno teorijsko izražavanje *epimeleia heautou*“⁴², dok samim praksama prethodi duga tradicija negovanja različitih modaliteta iskustva.

Da se istina ne može dostići ako ne promenimo subjektivni način postojanja je uverenje religioznih i duhovnih praksi i nije jasno na osnovu čega je Fuko uveren da ovom uvidu filozofija daje svoju specifičnu težinu. Većina načina postojanja je ritualizovana, pa tako i mišljenje koje učestvuje u strukturaciji načina postojanja. Mišljenje kao pred-rasudno mišljenje ili mišljenje kao filozofski modalitet mišljenja? Koje mesto, u isticanju brige za mišljenje, pripada Sokratovom dajmonu? Kao glasu savesti? Ili opomena vezana za usvajanje određenog načina mišljenja kroz postupke, odluke i sudove? Nešto vezano za način mišljenja? Moramo li se podvrći izvesnoj vrsti iskušavanja, izazova pred zavodljivošću onoga što mislimo da mislimo i kako mislimo. „Alkibijad“ nas podseća na značaj „mišljenja da se nešto zna“, na mišljenje koje misli da nešto zna. Fuko zaključuje: „Čini mi se da su sve ove stare tehnologije samstva bile, u Platonu, u tekstu ‘Alkibijada’, ili negde između Sokrata i Platona, podvrgnute jednoj vrlo temeljitoj reorganizaciji. Ili u svakom slučaju: u filozofskom mišljenju, pitanje *epimeleia heautou* (staranja o sebi), preuzima, na potpuno drugom nivou, sa potpuno drugačijim ciljem, i sa delimično drugačijim formama, elemente koji su se mogli ranije naći u starim tehnikama“⁴³.

U *Alkibijadu* se izdvaja pojam „mišljenje znanja“! Kako se to misli znanje? Fukoova interpretacija fragmenta 127e vezuje se za želju da se bavimo samim

⁴¹ H. S., str. 67.

⁴² H. S., str. 68-69.

⁴³ H. S., str. 73.

sobom: „Tek što je Sokrat izrekao: ‘Treba se baviti samim sobom’, obuzima ga sumnja. Za tren se zaustavlja, pa kaže: ‘Veoma je dobro baviti se samim sobom, ali je čovek u velikoj opasnosti da pogreši. Lako je moguće da ne zna sasvim dobro šta da učini kada želi da se bavi samim sobom, te, umesto da bez razmišljanja poslušna načelo ‘starajmo se o samima sebi’, ipak treba da upita: *ti este to heautou epimeleisthai* (šta znači baviti se samim sobom?)’ (od 127e-129a)“.

Vratimo se na vezu samstva i subjekta, t.j. bavljenja samim sobom da bi postali etički subjekt sopstvenog delanja. Izraz „etički“ koji Fuko često vezuje za subjekat a da to nije citat starog teksta, stvaraće posebne probleme. Ipak vratimo se na Sokratov pristup odnosu prema samome sebi, u Fukoovoj interpretaciji. Vratimo se na značajan aspekt staranja o sebi, na glagol služiti se. „Izraz *epithimiais khrestai* ne znači: služiti se svojim strastima radi nečega nego jednostavno: ‘prepustiti se strastima’, predati se njima, ponašati se strasno“⁴⁴. Kakvo je samorazumevanje takvog subjekta? Kako kroz njegov govor i ponašanje o sebi možemo prepoznati hermeneutiku o kojoj se tu radi, a ne da je konstruišemo iz neke druge pozicije? Fuko će na osnovu toga formulisati svoju tezu, naznačenu u uvodu, pozivajući se posredno na Platona, a ne na novovekovnu filozofiju, „da kada je Platon upotrebio pojam *khresis* da nađe šta je sopstvo kojim se treba baviti, on apsolutno nije otkrio dušu-supstanciju: nego dušu-subjekt“⁴⁵. Pitamo se, mada još ne postavljamo tezu⁴⁵, da li je to Fuko spojio Platonov koncept duše sa Aristotelovim pojmom subjekta, tvrdeći da se već kod Platona može prepoznati koncept duše-subjekta a ne duše-supstancije, o kojoj je reč kod Aristotela. Za smisao izraza duša-subjekt Fuko upućuje na teoriju i praksu staranja o sebi kod Epikteta: „baviti se sobom kao neko ko je ‘subjekat’ određenog broja stvari: subjekat instrumentalne radnje, subjekat odnosa prema drugome, subjekat

⁴⁴ Ibid., str. 80.

⁴⁵ Koja inače postoji kod Irine Deretić, „*Logos, Platon, Aristotel*“.

ponašanja i stavova uopšte, takođe subjekat odnosa prema sebi samome⁴⁶, a ne kao izraz sopstvenog identiteta⁴⁷ niti prepoznavanja samoga sebe u nekakvoj ulozi, već činjenje samim sobom, etički subjekt delanja koji bdi nad samim sobom, subjekt *khresis*-a. Fuko uvodi u ovom segmentu teksta jednu neočekivanu i značajnu distinkciju: između *tekhne* lekara koji primenjuje svoje znanje i *tekhne* koja će omogućiti pojedincu da se bavi svojom dušom kao subjektom⁴⁸. Psihijatar radi sa bolesnom dušom, ali tamo gde je duša sama sa sobom može li da bude „bolesti“ u kliničkom smislu. U nekom aspektu duše postoji istina o pravom stanju stvari u vezi sa nama samima. Kada oslovljavamo neku osobu mi pitamo: „Kako ste“ u smislu šta se dešava sa vama.

U tekstu „Alkibijad“ Fuko izdvaja lik filozofa kao učitelja *epimeleia heauton* da bi ga suprotstavio modelu učitelja u ranim tkzv. „sokratskim“ dijalozima. „Ono što određuje položaj učitelja, ono za šta se on stara, jeste briga koju onaj koga on vodi može da ima za samoga sebe“⁴⁹ ili: „Učitelj je onaj koji se stara o staranju subjekta o samome sebi“⁵⁰. I opet paradoksalan obrt. Zapažamo kako se neko odnosi prema samome sebi kroz njegov odnos sa drugima – na poslu, u braku, u porodici. Stoici će naglašavati da se „staranje o sebi može obrazovati samo u obraćanju drugima“. Lik filozofa, kao učitelja brige o sebi, koga Sokrat preporučuje Alkibijadu, pokazuje promenu u očekivanjima od odgojitelja. Učitelj nema prava da stavlja u zavistan odnos učenika prema samome sebi, niti u erotski, zavodnički, ili, modernijim rečnikom rečeno, u transferni odnos, u kome bi erotika bila medijum prenosa. Njegov zadatak je da osamostali učenika poučavajući ga njegovom odnosu prema samome sebi. Upoznati sebe ne znači saznati nešto o

⁴⁶ Ibid., str. 81.

⁴⁷ Čarls Tejlor, „Izvori sopstva“, Krug Commerce, Beograd.

⁴⁸ H. S., str. 82.

⁴⁹ Ibid., str. 83.

⁵⁰ Ibid.

samom sebi i svojoj opštoj prirodi. Pre, pokazati sebe samome sebi. Jer govor o znanju ne zasniva se često na znanju. Mišljenje često zamenjujemo rečima, identifikujemo se često sa njima kao da su one suštine stvari, ograničavamo sebe njihovim granicama. Reči su te koje blokiraju iskustvo i odnos prema mišljenju. Možemo li ovde prepoznati poreklo Fukoove koncepcije diskursa? Epiktet će govoriti i o značaju predstave a ne samo mišljenja: o staranju o upotrebi predstave, *khresis ton phantasion*. Sposobnost staranja će u „Alkibijadu“ biti nazvana božanskim temeljem naše slobode (Alc. 13a, 132b).

Dalji tok Fukoove interpretacije Alkibijada, koga smatra „polaznom tačkom klasične filozofije“, ići će u smeru izdvajanja rimske filozofije tkzv. carskog perioda, kada je intenzivirano pitanje razvoja koncepta staranja o sebi. I čitav taj period će nazvati „neoplatonističkim potomstvom Alkibijada“. Ovo smatramo najznačajnijom Fukoovom tezom, iz njegovog kasnog perioda, mada nedovoljnom za samokonstituciju filozofske terapeutike kao takve.

Izvesno, specifično preplitanje pravila „spoznaj samoga sebe“ i „staraj se o sebi“ se pojavljuje kada se ukažu teškoće da se „spozna nešto što ne postoji na način stvari ili nasuprot meni i mom opažanju“, nešto značajno prevashodno za učitelje, kroz pitanje kako okrenuti drugoga samome sebi? Funkcija mišljenja i znanja (*to phronein, to eidenai*), odnosno ono što osigurava mišljenje i znanje, uvodi u mudrost (*sophrosune*). Čini se da se vrtimo u krugu? Pretposlednja replika u tekstu „Alkibijada“, 135e, naglo skreće na staranje o pravdi (*dikaiousunes*) kao suštini mudrosti⁵¹. Sokrat pokušava da dovede Alkibijada do stava da „baviti se samim sobom znači baviti se pravednošću“. Ovaj deo teksta je za Fukoa značajan jer ne postavlja samo platonističko pitanje *epimeleia heauton* već je neka vrsta veze koja omogućava uvid u istoriju ovoga pojma, njegovih praksi i njegove

⁵¹ H. S., str. 98.

filozofske razrade u grčkom, helenističkom i rimskom mišljenju, sve do II-III v. posle Hrista. Pojam staranja o sebi će se u tom periodu proširivati, generalizovati, dobijati onu formu koju će imati u ranom hrišćanstvu, individualizovati i možemo slobodno reći psihologizovati. Ali će sama psihologizacija biti interpretativni produkt modernijih vremena. Ono što je bitno je da pomenuti pojam u rimskom periodu dobija svoju filozofsku težinu i filozofsku funkciju, ne samo kroz lik filozofa i njegovog posla – filozofije kao asketike i terapeutike, već i kroz razdvajanje konotacija toga pojma od tradicija duhovnih praksi iz koje je potekao⁵².

Fukoov zaključak, na kraju analize „Alkibijada“, jeste da tekst razvija „konceptiju samosaznanja kao prepoznavanja božanskog“. Da daje temelj za *dikaiosune*, „jer pravda je ta koja otvara pristup istini“. Pravda je božanska zato što daje meru životu, na osnovu zasluga, mudrosti i sudbine. Ovakva koncepcija „nije odlika stila ranijih dijaloga“, smatra Fuko. Istorijske perspektive koje „Alkibijad“ otvara su očigledne u filozofijama epikurejaca i stoika. Tu počinje, možemo reći, „terapeutska misija“ filozofije, čiji karakter povezuje staranje o sebi kao konkretnu praksu življenja i mišljenja, sa, u sekundarnom smislu, onim o čemu pokušavaju da govore modaliteti savremene psihoterapije.

⁵² H. S., str. 105.

ODNOS PREMA SEBI U LJUBAVI – ODNOS EROSA I LOGOSA

U sferi staranja o sebi, kao sferi intime, videćemo i borbu za moć i rizik ludila, kao i mogućnost filozofske kultivacije moći mišljenja i delanja. Ovo je ono što će, zapravo, spajati Fukoova rana istraživanja iz „Istorije ludila“ i „Klinike“ sa njegovim kasnim delima. Postavlja se pitanje da li je „intima“ nešto lično, individualno, „moje“ ili jedno iskustveno i fenomenološko polje na kome se odvijaju procesi subjektivacije i objektivacije, o kojima Fuko govori, polje žestoke borbe za moć, visoko sofisticirane i strukturisane, diskursima i besedama, jedne volje za istinom u funkciji moći? To je istovremeno polje različitih permutacija odnosa istina i laži. U istini intime „vidimo“ sebe, postavljamo ciljeve svome ponašanju i delanju. Ko je subjekt te istine, pitaće i Lakan u svom „Seminaru o psihozama“ i Fuko u „Istoriji ludila“. Ko je subjekt „ispravnog“ odnosa čiji je nosilac takođe pojedinac? Ne onog odnosa koji „ugađa“ drugome ili sebi u tom istom odnosu, u kome su igre moći očiglednije. Diotimin put nas oslobađa niskih strasti, ukazuje na više ili manje istinite uvide u istinu „sopstvenih“ odnosa, ukazuje na moć da se bolje vidi drugi ili pogleda na samoga sebe, jer ljubav ne sme da bude poniženje ni kada prestaje. Ali Platonov put je jednosmeran, „na gore“. Pojedinac nije osposobljen za povratak „u pećinu“.

Između sokratsko-platonskog poimanja ljubavi i neoplatoničarskih stavova Fuko vidi još jedan rez. Ljubav je polje „događanja“, prožimanja strasti, mišljenja i moći. Fukou se čini da ukoliko se „o ljubavi počne govoriti u besedi koja želi da odredi njeno biće“, biće ljubavi, a ne biće onoga kroz koga ljubav ispoljava svoju

istinitost, pravost ili pravednost, „pitanje predmeta ljubavi postavlja se na način različit od uobičajenog“⁵³. Presudan je način odnosa sebe prema sebi u ljubavi. I ako je očigledno da Fuko, u ovom kontekstu, istražuje antičke prakse ljubavi koje se danas zovu homoseksualnim, on naglašava da se homoseksualni odnos događao kroz društvenu funkciju odgajanja i obrazovanja dečaka i mladih ljudi koji su žudeli za znanjima, istinom i uvažavanjem. Ovaj složen odnos će doneti i nove teme: izdaja sebe u ljubavi, temu kada voljeni izdaje voljenog, i sl.⁵⁴

Fukoova teza je da Platon uvodi kroz ljubavni odnos „pitanje istine, a na način sasvim različit od logosa, kojem je trebalo potčiniti požude pri predavanju ljubavnim uživanjima“⁵⁵. „Sokrat uvodi drukčiju vrstu nadmoći“ u ljubavnim interpersonalnim odnosima, „onu što je ima učitelj istine, a koju, istinu, mu daje njegova vlast nad samim sobom“⁵⁶. S obzirom da su ljubavna uživanja samo jedno od iskustvenih polja kroz koje se razvija pojedinčev odnos prema sebi, zaključićemo ovaj segment o Platonovoj erotologiji ili erotomantici ponavljanjem da postoji još jedan cilj zaljubljenog u grčkim ljubavnim praksama, a taj je da kroz sopstvenu zaljubljenost prepozna kako se odnosi prema samome sebi, odnosno „šta je u svojoj suštini ljubav koja ga je obuzela“⁵⁷. Eros i logos zamenjuju svoja mesta, kao i uživanje i saznavanje, mada će same prakse pokazivati veoma diferencirane spojeve ovih odnosa: „U drugom biću čovek ne traži drugu polovinu samoga sebe, nego istinu s kojom je njegova duša srodna“⁵⁸. A istina je ono sa čim je njegova duša srodna. U temelju njegove ljubavi, njegovog odnosa prema sebi, skriva se odnos prema istini o toj ljubavi – koju učitelj nudi učeniku. Učitelj postaje etički

⁵³ Mišel Fuko, *„Istorija seksualnosti – korišćenje ljubavnih uživanja“*, 1988.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 256.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 238.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

subjekt delanja i istine, znalac sopstvenog ponašanja prema drugome, prema učeniku. Fuko nastoji da kroz ekstrapolaciju lika filozofa takođe ukaže na strukturu odnosa sebe prema sebi, tj. samstvenosti ili sopstvenosti. Svojim odnosom prema učeniku učitelj strukturise odnos prema samome sebi, i obratno, ukoliko su ga obojica razvili. Istinskog bića erosa ne bi bilo, niti bi se moglo razotkriti kriterijumima časnog i nečasnog, već kroz istraživanje samstvenosti. Ljubav nije, i to smatramo značajnim momentom u Fukoovoj interpretaciji Platona, „udvaračka veština“ i zaposedanje slobode drugoga, već je izvor „subjektive istine“⁵⁹. Smatramo da je aspekt takvog shvatanja ljubavi prenesen i na samo značenje filozofije kao ljubavi prema mudrosti – koje nema bez odnosa prema samome sebi. To važi i za filozofsko umovanje i za filozofski razgovor više učesnika: „Ljubav je zajedničko dosezanje istine o sebi samima“⁶⁰. I to ne bi trebalo da bude razlog da se plašimo ljubavi. Jer cilj žudnje je da samu sebe dovede do njenog pravog predmeta⁶¹, sebe samog. Fukoova interpretacija ovde skreće prema modernim raspravama o seksualnosti i želji, ali ne dovoljno artikulirano. Nešto o tome govori sledeći pasus: „Borba za taj pravi predmet žudnje, odnos prema sebi, se može zadobiti samo kroz dvostruki odnos prema istini“⁶². Dvostrukost Fuko vidi a) kroz odnos prema vlastitoj žudnji koji zadobijamo saznanjem i b) kroz odnos prema predmetu žudnje koji se spoznaje kao sopstveno istinsko biće.

Dakle, ono što će opstati u platonizmu i neoplatonizmu helenističkih filozofskih praksi jeste uverenje da se kroz ljubav učimo istini, kao što to činimo i kroz pravdu. I opet nailazimo na lik helenističkog mudraca koji sve ove uvide

⁵⁹ Ibid., str. 239.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., str. 240.

pretvara u veštinu i praksu, lik učitelja, filozofa. Njegov lik, koji je nosilac *filia-e* a ne *aphrodisia-e*, može da pouči zaljubljenog, željnog istine i uvažavanja, željnog da oblikuje sebe. Može da pouči zaljubljenog istini o njemu samom i da ga učini „jačim od samoga sebe“. Dakle, govorimo o liku filozofa a ne muškarca-ljubavnika koji svog štićenika uči muževnosti. Filozof napušta igre Erosa, ne poigrava se sa njima kao analitičar transferom, već on, sokratovskim uzmicanjem, „potpunom vlašću što je ima nad samim sobom, obrće smer igre, konvertuje, izokreće uloge, postavlja načelo odricanja od *aphrodisia-e* i postaje, za sve mladiće koje žude za istinom, predmet ljubavi“⁶³. Učitelj može biti samo onaj koji je sposoban da se odupre onima koji mu se nude, laskaju, udvaraju. Jer kroz pomenute erotske odnose se niko ne može podučavati istini, već samo moći i poniznosti. Odupiranjem iskušenjima takvog odnosa završava se i Diotimina beseda. Jer tek prenešena sa tela istina postaje predmet ljubavi, vodi ljubavni odnos i njen predmet – odnos prema samome sebi, na viši nivo žudnje – što je Diotimin i Sokratov san. Žudnja, želja, nije samo mesto niskih strasti, koje i samu istinu pretvaraju u nisku strast, i koje time postaje koristan učesnik u njenim igrama, odnosa prema sebi u ljubavi.

Drugi primer za analizu odnosa sebe prema sebi uzećemo iz Fukoove knjige „Istorija seksualnosti“, u kojoj on govori o odnosu prema sebi u ljubavi, odnosu erosa i logosa kroz lik filozofa. Očigledno je da je za odnos sebe prema sebi, a ne samo za odnos prema drugome presudna ljubav, erotika uživanja. Naravno, možemo govoriti i o demonologiji uživanja. Smisao pitanja o istini u kontekstu erotike u Fukoovoj „Istoriji seksualnosti“ vezan je za velike rasprave o ljubavi u grčkoj filozofiji, za licemerje u tadašnjoj pedagogiji i za verovanje u „čistotu“ ljubavi prema dečacima u odgojnom procesu, dečacima koji su povereni na

⁶³ Ibid., str. 237.

staranje svojim „zaštitnicima“. Ove rasprave potpuno su isključivale mogućnost da majke i ženski pedagozi mogu da obrazuju i odgajaju svoje sinove i dečake u kritičnim godinama adolescencije. Praksa pomeranja pitanja o ljubavi na pitanja o istini i askezi (do potpunog odricanja od ljubavi) ili praksa prenošenja tih pitanja na konkretne partnerske odnose muškaraca i žena, na prijateljstva, ili na transferni odnos analitičara i pacijenta (koji dobija svoj metodsko-istraživački značaj u psihoanalitičkom procesu), podstiče nas da to pitanje prenesemo na strukturu odnosa sebe prema samome sebi.

Pitanje istine, ljubavi i uživanja u seksualnom odnosu⁶⁴ i vezi uživanja, naslade i dosezanja istine, za Fukoa⁶⁵ nije samo pitanje subjekta koji gospodari svojim uživanjima, na čemu insistira moderna psihoterapija, već pitanje duhovnosti i duševne prisnosti (intimacy). To je pitanje koje nas vraća na prvobitniju vezu koja je viđena između čistote duše i tela i proizvela fascinantnan uticaj, u svim društvima, kroz koncept devičanstva kao veze između čistote duše i tela i istine, bilo da se radi o heteroseksualnoj ili homoseksualnoj ljubavi. To je veza koju je razvila grčka filozofija erosa i hermeneutika „čoveka žudnje“⁶⁶. To je veza koju je, smatramo, Frojd kasnije podcenio u svom konceptu genitalne ljubavi, razdvajanjem psihe na patološku i normalnu.

Fukoova teza da tema devičanstva, tema duhovnog sjedinjavanja i duševne prisnosti, a koja označava „kroz upotrebu aphrodisia-e veoma rano pomeranje u vezi između istine, ljubavi i uživanja“, dolazi iz jednog prevashodno muškog područja, i da prelazi ka jednom drugom, obeleženom ženskim simbolima i odnosima između dva pola, ukazuje da problem polova nije čisto seksualni, odnosno genitalni. Podsetimo da Geteov Faust uspeva svoje duhovne težnje da

⁶⁴ Ibid., str. 225.

⁶⁵ Ibid., str. 226.

⁶⁶ Ibid.

dosegne uz pomoć nadmoćnog ženskog principa Helene, a ne germanske Grethen. To je vrsta pomeranja kojoj će se, nakon nesretno skovanog izraza matrijarhat, koji je opčinjavao istraživače, posebno psihoanalitičare, pridružiti i sumnjiv stav o muškarcima kao smislu ispunjenja ženinog života.

Tipovi ljubavi naznačeni u „Gozbi“ i „Fedonu“ razdvajaju pitanje ljubavi na a) telesnu reakciju žudnje koja stremi telu i b) ljubav koja iskušava dušu, zatim c) ljubav kao nešto prolazno, što biva ostavljeno, ili što samo ostavlja (izraz čudnovate igre bogova sa ljudima), i d) ljubav koja stvara posledice fizičkog i moralnog propadanja (ljubav kao patnja, patnja kao izraz ljubavi). Tipovi ljubavi se razlikuju prema sposobnosti za genitalnost, sposobnosti za emotivnost i sposobnosti za prijateljstvo. Pomeranje na koje Fuko skreće pažnju⁶⁷ polazi od onih momenata kada se u polje erotike i odnosa čoveka prema samome sebi uvodi pitanje istine i askeze. Alen Badju će govoriti o procedurama istine koje određuju ljubav kao ljubav, dok se za Fukoa erotika, sama po sebi, postavlja kao polje borbe i rata između sebe i drugog, ljubavnika i zaljubljenog, što možemo prepoznati i kroz borbu u analitičkoj situaciji (i kliničkoj) između transfernog i kontratransfernog odnosa. Za njega je u tom odnosu presudno etičko pitanje „pristanka“, zauzimanje stava dominacije ili pasivnosti, kao i prava na napuštanje odnosa koji ne zadovoljava. Na prvi pogled se čini, prateći Fukoov tekst, da je njemu stalo da u pitanjima ljubavi razluči samo šta je ljubav muškarca prema muškarcu. I verovatno zbog toga na pitanje koje uvodi kriterijum ispravnosti i istine u ljubavni odnos odgovara naglašavanjem značaja „davanja pristanka“⁶⁸. Odnos onoga koji pristaje na ljubav ili se nudi, a koji je u ljubavi često „davanje sebe“, u grčkoj erotologiji se ne postavlja najpre kao odnos prema drugome, već se prosuđuje kao odnos prema samome sebi! U ljubavnim procedurama se radi o

⁶⁷ Ibid., str. 228.

⁶⁸ Ibid.

pitanju sopstvene časti, mere, pravde, svega onoga što čini mene samoga nezavisno od zahteva drugog. Ovi elementi daju moralnu i etičku vrednost „pristanku na ljubav“. Alen Badju će to isto govoriti i povodom heteroseksualnih odnosa, gde takođe imamo po-davanje i davanje, po-danika i onoga koji jeste. Dakle, i procedure istine u ljubavi nezavisne su od pola. Tu je negde i poreklo čežnje, želje, da sretnemo sebe u drugom biću (up. mit o androginu). Ili želje da drugog privučemo kao sebi sličnog. Za dečake će se govoriti da u odraslom muškarcu traže svoju drugu, nerazvijenu, polovinu, itd. Motivi su različiti, ali odnos prema sebi postaje mesto spoticanja. Pre nego što dođemo do iskustava i vežbi rimskih filozofa, koje po Fukou nose nešto autentično i po ovom pitanju⁶⁹ Fuko primećuje da i sokratsko-platonovska erotika već pravi rez u diskursu o ljubavi, postavlja pitanja na drugačiji način od dotadašnjeg: „Da bi se saznalo šta je prava ljubav, ne traži se više odgovor na to *koga* treba voleti” (dečaka, muškarca ili ženu), „već pod kojim uslovima ljubav može da bude časna i za ljubimca i za ljubavnika“. Sva pomenuta pitanja se „podređuju jednom drugom glavnom i suštinskom: šta je ljubav u samom svom biću“⁷⁰. U tom kontekstu treba tražiti smisao Sokratovog odgovora Aristofanu u „Gozbi“ (205e), kada Sokrat odgovara na Aristofanov stav da oba učesnika nose, pojedinačno, podjednaku odgovornost u ljubavnom odnosu, tako što ukazuje na važnost odnosa prema samome sebi, odnosa koji ljubavnika dovodi u izvesnu situaciju vezanu za, pre svega, sopstvenu odgovornost i zrelost za odgovornost.

Drugi rez u platonskoj erotologiji, pomeranja i preokretanja elemenata koji čine situaciju ljubavnog uživanja⁷¹, je postavljanje oštre granice između ljubavi prema duši, kao prirodi i karakteru drugoga i ljubavi prema telu. Kod Platona

⁶⁹ Ibid., str. 229.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ „Istorija seksualnosti – Korišćenje ljubavnih uživanja“, str. 229.

nailazimo na preporuku da u ljubavnom odnosu treba osloboditi, razdvojiti duševni aspekt od telesnog, jer u protivnom ljubav se komplikuje, biva podložna propadanju i prolaznosti. U čemu je vrednost i značaj duševne ljubavi naspram, recimo, genitalne? U odnosu prema samome sebi, iščitavaće Fuko. Ljubav je i pitanje usamljenosti, reći će on, mnogo grubljim rečima, jednom navalentnom novinaru. Neka moderna vrednovanja o duševnosti u ljubavi, koja nažalost često duševnost izjednačavaju sa emotivnošću ili afektivnošću, kao i ona koja govore o afektivnoj problematičnosti u ljubavi, zatim ona zasnovana na uzajamnoj pažnji, blagonaklonosti, osećanjima, ljubav koja ostavlja mesta prijateljstvu u ljubavnom odnosu – sve to ne doseže ono što Fuko ističe svojim analizama antičkih tekstova. Aspekt govora o ljubavi koji Fuko zanima ne zadržava se na deskripciji ljubavne prakse ovakve ili onakve već na pitanju ispravnosti i istine onoga čime zaljubljeni (zanesen ili razborit) postiže svoj cilj. A to je pitanje uloga samoga sebe! Pitanje časnosti i nečasnosti sopstvenog ponašanja je pitanje, pre svega, odgovornosti prema samome sebi, a ne autoritarnom nalogu. Zato Fuko i neće antičke ljubavne prakse okarakterisati kao razvratne ili sramne, već prema diskursu koji artikuliše samstvenost ili „autonomnost“ samog učesnika u ljubavi i razgovoru o njoj. Svako iskustvo i uživanje i beseda o samstvenosti, t.j. samome sebi, u takvom iskustvu, prenosi određenu istinu o odnosu i njegovim učesnicima. Diskurs samstvenosti u ljubavnom iskustvu i njegovim praksama postavlja i pitanje o ljubavi prema istini, o ljubavi prema samoj ljubavi i govoru o njoj.

Kada se ljubav posmatra kao što to čine gosti „Gozbe“, kao nedostatak u sopstvenom duševnom biću, božanska kazna ili blagodat, kao srodna sa bedom, lukavstvom, neznanjem ili mudrošću, kao da je sklona zaboravu ili sećanju, ili je u funkciji vernosti ili prevare, ili patnje, ljubav je, ipak, uvek nešto drugo od pukog uživanja u telu ili pukog sjedinjenja duše. Odnos sebe prema sebi. Ne stavlja se u

prvi plan lik voljenog, predmet ljubavi, već odnos sebe prema sebi u ljubavi. Mladi muškarci koji su tražili sebi štice žudeli su za znanjima, istinom i uvažavanjem, upravo zato da bi razvili svoje uvažavanje sebe. Zato će se i javiti nova tema u diskursu ljubavi, tema „izdaje sebe“ u ljubavi, ili tema izdaje voljenog od strane onog koji voli. Koliko god ove teme bile deo književnog žargona, koji ih je i popularisao, presudno u ljubavi je ostati gospodar nad samim sobom⁷².

Ovde ćemo naići na pitanja i teze koje Fuko postavlja tražeći specifične aspekte ljubavnih iskustava, u praksama uživanja, koja ukazuju na odnos sebe prema sebi. Šta nam je potrebno za ostvarenje ove vrste zadatka nad samim sobom? Kako je moguće da eros uspostavi odnos prema istini – sve do prihvatanja načela odricanja od *aphrodisia-e* (uživanja) u ljubavi? Čini se da žudnja za istinom prevladava nad čulnim užicima? Frojd će to primetiti, ali će taj fenomen posmatrati kao patološki impuls koji produkuje konflikt i donosi patnju.

Dakle, kada ističe načela platonovske seksualne etike Fuko ističe sledeće: zahtev za simetričnošću i uzajamnošću u ljubavnom odnosu, potrebu za mukotrpnom i dugotrajnom borbom sa samim sobom, postepeno pročišćavanje ljubavi do istine o njenom biću, i samopreispitivanje čoveka kao „subjekta žudnje“⁷³. A asketizam u ljubavi je služio njenom „uobličavanju“, preobražaju.

Čitava ovako orkestrirajuća argumentacija ne bi vodila ničem novom kada su u pitanju platonizam i neoplatonizam ako ne odgovorimo kako se u odnosima čoveka prema samome sebi provlače, i prepokrivaju ih, odnosi moći.

⁷² Ibid., str. 256.

⁷³ Ibid., str. 241.

PISANJE KAO NAČIN ODNOSA SEBE PREMA SEBI

Razmotrićemo i mesto intime u praksama samstvenosti sa ciljem da vidimo kako i koliko intima omogućava vežbu mišljenja, oblik konverzije sebe prema sebi. Koliko je dostupna mišljenju i kojoj vrsti mišljenja? Kako veoma složeni odnosi pisanja i brige za sebe ukazuju na odnos asketike i intime, na problem odnosa moći i intime? Naša pretpostavka da je intima a-personalna formacija koju strukturiraju aspekti moći, koja ne govori sama sebi, koja nema neposredni odnos prema sebi, biće potvrđena upravo njenom sposobnošću da se transformiše kroz „vežbe“ i njima adekvatne logoi-e. Posreduje je autoritet učitelja, terapeuta, duhovnika. Ona ostavlja mesta istini kao efektu vežbi. Ne radi se o istini po sebi nezavisnoj od našeg odnosa prema njoj. A naš odnos se menja dajući različitim izborima mogućnost da uspostave odnos prema istini. Fuko ovaj aspekt istine naziva veštinom „disparatne istine“ veštinom iznalaženja odnosa ili-ili koji se ne isključuje negacijom. Postavlja se pitanje kako takva istina može postati nosilac logosne vrednosti? Kako „ispovesnost“, i njegov režim iskazivanja, formiraju subjektivnu poziciju koju sami ispovedni iskazi impliciraju – poziciju empirijskog subjekta, onog koji govori? Koji etički problemi iz ovih teza proishode? Kako koncept parezije postavlja odnos etičkog i političkog, odnosno, kako probleme iz političke sfere prenosi na individualno etički nivo? Može li jedna genealogija intime da ukaže na mikro cirkulacije, doduše difuzne, nekih aspekata moći o kojima je Fuko govorio u svojim tekstovima?

Razlozi popularnosti epistolarne⁷⁴ literature, intimnog ispovedanja drugome ili sebi (kroz pisma, dnevnike, žanrovsku literaturu) nisu gubili svoj intenzitet vekovima. Obraćanje drugome, kakvi god se činili ti motivi, psihološki, etički, politički, zadržavaju intenzitet koji ni stogodišnje terapijske seanse nisu razmađijale. Činilo se da su to bolovi i patnje, a otkrivala se agresivnost, osveta, volja za moć, volja za promenom, itd. Svrha ispovednog tona samo je jedan od aspekata odnosa prema sebi, vrsta „ritualne mučnine“ i teške podnošljivosti za oba učesnika u razgovoru, odnosno pisanju. Sposobnost vraćanja na ono iz-povedano (kao vrste ponovnog iskušavanja) postaje vrsta vežbe „u službi duše“⁷⁵, vežbe kojoj je cilj razotkrivanje diskurzivne matrice (loše ili dobro izrečenih logoi-a) koju skriva „ispovedni ton“ (kao vrste iskrivljenog naloga iskrenosti sebe pred drugima). U ispovednoj literaturi helenizma prepiska je vežba delanja, uticaja, preobražavanja sebe i drugog, svesno usmeravanje, okretanje dva jezgra koja se istovremeno okreću jedan oko drugoga. Osobe u epistolarnom dijalogu su istovremeno sa-učesnici i svedoci jedan drugome. Možemo koristiti astronomske, pravne i partnerske termine, ali diskurs samstva ih oblikuje i zarobljava u konkretnoj situaciji odnosa moći i nemoći.

Epistolarne prakse tako popularne kod rimskih filozofa ukazuju na intimu kao dobro strukturisan diskurs, a ne samo na privatnu ispovest koju treba skrivati od ušiju i pogleda drugog. Epistolarna veština pisanja o sebi, pisanja samim sobom i prenošenja drugome, jeste veština odnosa sebe prema sebi kroz pisanje, pisanje koje je jednako is-kazivanju. Ona istovremeno artikuliše specifičan intenzitet prisustva oba učesnika, jednom u onom drugom, a zapravo kroz realnost odsustva. Egzistencija napisanog u napisanom, tokom pisanja, ima svoje činove, delanja,

⁷⁴ Prefiks epi označava: na, nad, po, predložak u starogrčkom; epi-strofein = okretanje, vraćanje nečega, budući da još nije završeno.

⁷⁵ H. S., str. 536.

dejstva. Sopstvene i tuđe reči aktiviraju vrstu upitnosti nad onim o čemu je reč. To nikako nije „mala prijava tajna“, već vežba, stida ili straha, stida pred „spoznavanjem greha“, mogućnosti „pada“, straha da se bude primećen i viđen, vežba bivanja samim sobom. To je ono što se čini nepromenljivo (moj odnos prema sebi), u našim frustracijama i banalnostima koje donosi svakodnevnica. Ne odbacujem (ne oslobađam se) sebe koji se stidi ili plaši, čak ga nudim mogućem, ali prijateljskom sagovorniku, pogledu drugog, čitaocu pisma. Ne oslobađam se sebe, nisam samo asketa – revnosnik ili anahoreta – usamljenik. Postajem samom sebi terapeut, noseći istovremeno ova tri lika u jednom. Pisanjem pobuđujem unutrašnje pokrete duše (misli, cogitationes), pokrete mišljenja, pravim poredak, isto kao i neposrednim otvorenim razgovorom. S obzirom na značaj intime u praksama samstva možemo pitati: da li je usamljeničko pisanje (bez neposrednog prisustva drugog) u boljem odnosu sa istinom (izricanjem istine o sebi i sopstvenim odnosima, iskrenošću) od glasnog razgovora? Podsetiću na funkciju teksta koji je pisao pacijent u psihijatrijskim ekspertizama i potragu za onim skrivenim i subverzivnim što ukazuje na tragove agresivnosti. Da li je pisanje svojevrsan test istine odnosa sebe prema sebi? Nasuprot njemu, fizičko prisustvo drugog u neposrednom razgovoru provocira i dinamiku privlačenja – odmicanja, koje pisanje najčešće nema. U pisanju se suočavamo sa opasnom blizinom fantazija, ali i spasonosnom blizine imaginacije kao transformativnog, alhemijskog agensa.

Pisanje je, pre svega, vežba mišljenja, za sebe, a drugome, vežba reaktiviranja znanja, prizivanja sećanja, njihovih usvajanja, njihovog korišćenja u suočavanju sa stvarnošću, vežba strukturacije odnosa sebe prema sebi. Mada tu analitičari najčešće nalaze samoobmane, vežbe ukazuju na nešto drugo. Pisanje za

Fukoa, u analizi helenističkih tekstova, ima *otopoietičku* funkciju⁷⁶. Ono je operator, tehnika, preobražavanja istine (odnosno odnosa istine i laži), u etos. U ovoj vrsti pisanja nailazimo na tri forme:

- 1) Ćutanje, kroz ĉitanje, i slušanje drugog.
- 2) „Razgovaranje“ s drugim.
- 3) Pisanje o sebi i drugome i o drugome njemu samom (i osluškivanje odgovora drugog, možda pažljivije, dublje, nego tokom živog razgovora).

Upravo zato je pisanje suštinski aspekt filozofske askeze⁷⁷: „elaboriranja prihvaćenih diskursa koji su prepoznati kao istiniti u racionalne principe delanja“. Dve forme pisanja i zapisivanja popularne u tom periodu, *hypomnemata* (učiteljevih reči) i prepiska, koje moraju biti „pri ruci“ ili „pri pogledu“, prizivaju *logos bioethikos* (opremu za diskurse od po-moći), opremu za prizivanje moći. *Logoi* nisu deponovani u pamćenju, odakle će ih sećanje i razum izvući, već „duboko u duši“ (poput Heraklitovskog *logosa*). „Duša ih mora učiniti ne delom sebe već samim sobom, moraju biti u funkciji subjektivizacije diskursa“⁷⁸. Interesantan je Fukoov komentar u tekstu „Pisanje o sebi“⁷⁹: „Koliko god lična bila, ova *hipomnemata* se ne smeju shvatiti kao intimni dnevници ili kao nekakvi komentari duhovnih iskustava (iskušenja, borbe, padovi i pobeđe) koja će se naći u kasnijoj hrišćanskoj literaturi. One ne konstituišu „nativ samstva“ (*récits de soi-même*); nemaju za cilj iznošenje na svetlost *arcana conscientiae*, usmene ili pismene ispovesti, pročišćavajuće vrednosti. Kretanja koja teže da izazovu su obrnuta: namera nije težnja za neizrecivim, niti otkrivanje skrivenog, niti kazivanje neiskazivog, već hvatanje već-rečenog, već-mišljenog, prikupljanje onoga što se

⁷⁶ Plutarhov izraz.

⁷⁷ Izraz ĉije ćemo konotacije razraditi kasnije u tekstu.

⁷⁸ Ovde moramo razlikovati subjektivizaciju od identifikacije o kojoj govore analitiĉari.

⁷⁹ „Pisanje o sebi“, ĉasopis „Polja“, God. 55, br. 463 (maj-jun 2010), Novi Sad, str. 46,

uspelo čuti ili pročitati i to u cilju ništa manjem nego što je konstituisanje samstva“. S obzirom da je ovde očigledno da se radi o „fragmentarnom“ logosu koji se prenosi dalje, postavlja se pitanje kako se neko može dovesti u vezu sa samim sobom, uz pomoć atemporalnog logosa, iskrskog, u nekoj konkretnoj egzistencijalnoj situaciji? Fukoov odgovor glasi: na osnovu tri glavna razloga.

- 1) Nužnom vezom čitanja i pisanja, na osnovu efekata proizašlih iz spajanja pisanja sa čitanjem.
- 2) Ovi logoi nude različite upotrebe koje omogućavaju izbore, prakse različitog a ne samo istog i sličnog.
- 3) I prisvajanja koja ta praksa omogućava, prakse subjektivacije učiteljevih naloga (prisvajanja istine) a ne deduktivnog ili induktivnog zaključivanja.

Seneka naglašava da praksa samstva uključuje i čitanje jer se ne može sve dokučiti iz sebe samoga. Čitanje bi bilo još jedna vrsta suočavanja s drugim i odmeravanja sebe. Dok bi pisanje bilo način prikupljanja onoga što se čitanjem postiglo i sopstvenih misli tokom čitanja. Čitanje je sabiranje sebe kroz pročitano. Čitanje bi za Seneku bilo umna vežba koja stoji naspram velikog nedostatka *stultitie*⁸⁰. Dakle i čitanje zahteva umnu vežbu jer beskrajno čitanje, bez cilja, biva u opasnosti da podupre *stultitia*-u. *Stultitia* se definiše poremećenošću duše u smislu konfuzije, haotičnosti, nemanja umnog poretka, niti logosa. *Stultitia* je vezana za duhovnu uznemirenost, nestabilnost pažnje, menjanje mišljenja i želja, za izvesni halucinantni, nestabilni, self. Jedan od elemenata koji podupire duhovnu uznemirenost, stav inače karakterističan za rimske tekstove, jeste okretanje razuma ka budućnosti, radoznalost za novo, pri čemu se gubi stabilna tačka za samoga sebe, budući da gubimo posed stečene istine (pisanje hypomnemata se opire ovom raspršivanju). Ovde uočavamo jedan neobičan odnos između prošlosti, sadašnjosti

⁸⁰ Ludilo, budalaština, nerazumnost, besmislenost.

i budućnosti. Prošlost u obliku već-rečenog (učiteljevih pametnih reči) je nešto čemu se uvek možemo okrenuti. Budućnost se smatra izvorom napetosti i poremećaja u duši. Prošlost se može uživati bez uznemiravanja. Očigledno se radi o danas nepoznatoj temporalnoj strukturi s obzirom da prošlost nije izvor kajanja i negativne savesti u smislu zaludnog preispitivanja. Preispitivanjem se bavimo samo u odnosu na sadašnjost. Naići ćemo i na čudnovat odnos prema istini koji se artikuliše kroz pomenute vežbe. Istinu za koju se vezuje pojedinac Fuko ponekad naziva „singularnom“ istinom, veštinom dispartne istine – istine potvrđene u pojedincu, u posebnim okolnostima, a koja je pritom nosilac logosne vrednosti. To je istina kao pouka: ona nosi a) ono što tvrdi kao istinito, b) ukazuje na dejstvenu korist u konkretnoj situaciji, usmeravanjem mišljenja i ponašanja. Radi se o istini koja je potvrđena „na pojedincu“, živom čoveku, a ne na pukom predmetu. Stvar mišljenja se zasniva, t.j. pokazuje, na „specifičnoj razlici“ („diferencijalnoj dijagnozi“), od slučaja do slučaja. A slučaj je akter (a ne neutralni posmatrač, istraživač), koji „subjektivizuje“ okolnosti sopstvenog življenja.

I da se vratimo na čin pisanja. Pisanje preobražava stvar mišljenja u telo (tkivo i krv). Seneka piše Luciliju „moramo paziti da ono što se apsorbuje ne ostane neizmenjeno, inače neće biti deo nas“, „moramo ga svariti“⁸¹. U suprotnom, samo će ući u pamćenje, a ne i u moć razuma (in memoriam non ingenium), koji jedini ima sposobnost transformacije strasti u mišljenje i obratno, prepoznavanja strasti koje stoje iza nekih misaonih stavova. Nailazimo na stav, nalog, suprotan modernim naučnim istraživanjima psihe. Nužno je da istinit stav izmenimo prema nama samima, da ga „svarimo“, metabolišemo. Prepoznavamo i uticaj Seneke na Fukoa. Čini se da telo u fukoovskom smislu reči propušta kroz sebe, metaboliše, transformiše, preobražava duhovnu hranu u život. Ako to ne čini, umire. Ako nešto

⁸¹ Ovde opet imamo asocijaciju na hranu i metaboličku funkciju u vezi subjektivacije.

od ovoga uporedimo sa Frojdom koji želi da, pre svega, bude istraživač duša, jer ga rezultati terapije demorališu, vidimo da Seneka želi nešto drugo: portret duhovne genealogije, praćenje dejstva „stava“ na nas same, na nastanak karaktera koji nije nešto odvojeno od nas samih, i učitelja i učenika, kao način na koji se uspostavlja pročitano kroz pisanje, zatim, prepoznavanje srodnosti (sličnosti) usvojenih misli sa odnosom sebe prema sebi, i srodnosti sa pročitanim. Helenistički period je dao tri karakteristična portreta duhovne genealogije: epikurejski, stoički, kinički. Kao da skeptički nije mogao da se formira u jasno ocrtan lik ili životni stil. Specifične „duhovne genealogije“ su analogne načinu i procedurama na koje veliki učitelji helenizma podučavaju svoje učenike i prijatelje. Opažanje srodnosti rečenog, pročitano, napisano, i primenjivog na sebe, je zapravo problem specifične interpretacije (primene logoi-a u vežbi samstva). Problem „sličnosti“ naših misli sa pročitanim ili napisanim, mada je ta sličnost (prepoznavanje) najčešće generator čitanja, jeste etički problem, problem odnosa sebe prema sebi. Vidimo i izvesnu sinergiju čula iz koje tek treba da proizađe i estetika egzistencije. Fuko se posebno koncentriše na sledeći Senekin tekst: „Kroz igru izabranog čitanja i asimilativnog pisanja, trebalo bi oformiti identitet kroz koji se može iščitati celokupna duhovna genealogija“. Seneka smatra da u horu nema tenora, basova i baritona, muškaraca i žena: „Glasovi individualnih pevača su skriveni... želeo bih da imam takav kvalitet uma“. Trebalo bi da bude opremljen, nastavlja Seneka, raznim veštinama, raznim preporukama i obrascima ponašanja preuzetim iz raznih epoha istorije, ali bi sve to trebalo spojiti u harmonično jedno.

Četvrto, za čin pisanja je karakteristično da ono što se piše ne deluje samo na misli (često slučajne i nepovezane), već i na telo: kada se piše ujedno se čita napisano, baš kao što sebe čujemo dok govorimo⁸². Nažalost, mi često ne čujemo

⁸² Seneka: *Pismo Luciliju*, tom III, knj. XI, pismo 84.

sebe dok govorimo kao što ni ne mislimo o onome što pišemo, ili govorimo, već to prepuštamo analitičaru.

Peti aspekt prakse pisanja nameće problem interpretacije stava, preuzetog ili napisanog (u pismu) koji je prepušten „samointerpretaciji“ i učenika i učitelja. Tu se radi o specifičnoj hermeneutici samointerpretacije sebe, o etičkom problemu valjanosti onoga što upućujemo sebi i prisvajamo od drugoga, etičkom problemu veridikcije, o-veravanja, činjenja istinitim, reći će Fuko. Dakle, imamo dva etička problema koja su zapravo i politička, jer je ovde u pitanju jedan tesan odnos: 1) Kakvo je to mišljenje koje se daje drugima u važnim situacijama (mišljenje-savet, mišljenje-propis, mišljenje-argument (logoi), koji istovremeno ukazuje na način odnosa prema istini, na logičko naoružanje kojim se borimo protiv nečega), 2) Kako znamo da je mišljenje koje nudimo drugima zapravo naš sopstveni (samstveni) odnos prema situaciji, izrečen u obliku stava i reakcije. Mora da postoji dvostruko kretanje i prema sebi i prema onome ka kome je poruka upućena, vrsta *consolatio* (kao *premeditatio*) koja reaktivira razloge (logoi-e) koji omogućavaju prevazilaženje, podizanje na drugi nivo gledanja, preobražavanja iz „stanja upalosti“ (u tugu, konflikt), iz stanja pada u nešto drugo. Seneka je ovu dvostrukost kretanja dosta humoristički prokomentarisao: „Navijam za onoga ko je u teci i koji zauzvrat navija za mene“. Uz ovu dvostrukost kretanja koju inače, u svakodnevicu, stvara situacija neposrednog „fizičkog“ odnosa, doživljaja, prisustva sebe u drugome i drugog u sebi (a ne Bogu), doživljaja uživanja kao vrste prisutnosti, imamo i gotovo fizičko prisustvo, licem u lice, kao u ljubavnom odnosu kako je shvaćen u ranijem poglavlju – odnosu koga nema bez odnosa prema sebi. Taj odnos može biti prožet kako realnošću tako i imaginacijom. U ovim etičkim nalogima ukazujemo na mišljenje kao odnos kroz borbu, borbu za

moć ili otpor moći. Tu se skriva još jedan momenat konverzije, relacionog odnosa, iz stanja nemoći u moć i obratno.

Zato pisanje biva nekom vrstom nosioca, dosta krivudavog kretanja, odnosa sebe prema sebi, ipokaimenon-a. Ostaće otvoreno pitanje subjekta pisanja – pisca teksta⁸³. Dinamika pisanja se razlikuje od dinamike emocija kojima takođe izražavamo sebe, ili reaktiviramo sebe. Pisanje osvetljava tok misli, koje možemo preneti drugima, primiti ih u sebe, za razliku od emocija, načina na koji ih delimo, odbijamo, učestvujući u tuđim. Pisanje o sebi – drugom, kroz prepisku, postaje⁸⁴ samoiskušavanje u slobodi sopstvenog govora, raspolaganju tom slobodom.

SUBJEKAT JE EPISTEMOLOŠKA KONFIGURACIJA, SA CELOM MASOM ISKAZA, vezanih za sopstveno doba, smatra Fuko. On je izraz duha vremena kroz koji se formira, uvek istorijski, i samo u tom okviru racionalan. „On je ono anonimno ‘se’ koje danas govori u svemu što se kaže“. To nije neautentična, lažna, ideološka svest našeg života. Subjekt je onaj koga nosi svest, daje mu sposobnost da bude. To nije Hajdegerovo lažno „se“, već ono iza koga stoji moć i beskrajna traka produkcije te moći, ona moć koja je kroz Hajdegera napisala rektorski govor, iz lične pobude, na koju je prisilio sebe, ili su to učinili „drugi“. To je moć koja prolazi kroz lične motive, moć lične pobude koju ni pisanje ne skriva lako. Dakle, subjekat nekog teksta je nosilac dvostrukosti govora, dvostrukosti odnosa govora prema svome predmetu: 1) Ono što taj tekst uistinu kaže, ispod onoga što on stvarno kaže: ovaj motiv pristupu tekstu nam je ostao kao nasleđe stare egzegetske tradicije – podrazumeva da se ispod svake izrečene tradicije krije nešto drugo, 2) Svugde pronaći istinsko mišljenje autora: šta je autor rekao a da nije rekao? Šta je hteo, ali nije uspeo da kaže? Šta je hteo da sakrije, ali

⁸³ „Spisi“, str. 377.

⁸⁴ Ibid., str. 378.

je ipak dopustio da se pojavi? Tekst napisanog budi čula, sve je vidljivo, akustično, taktilno.

Ako bi hteli da pristupimo fenomenu ispovednosti iz fukoovske perspektive, imajući u vidu i neke njegove ranije, značajne, tekstove, pre svega „Arheologiju znanja“ i njene analize iskazne funkcije, i ako bi posmatrali ispovednost kao „režim načina iskazivanja“, ovoga puta samoga sebe, bilo bi nužno da ga uporedimo sa veoma popularnim Augustinovim „Ispovestima“, ali i sa jednim, nedovoljno iskorišćenim, Fukoovom tekstom, njegovim „Uvodom“ u Žan Žak Rusoovo delo „Dijalozi“⁸⁵. Arheologija se bavi fenomenom znanja/moći i njegovim subjektom, ali posebnu pažnju posvećuje „iskaznoj funkciji“ karakterističnoj za diskurzivne prakse, kako psihijatrijske tako i filozofske. Skupovi iskaza kojim se neki fenomen artikuliše ne formiraju se na nivou rečenice (gramatičkim vezama), niti na nivou stavova (logičkim vezama), niti na nivou formulacija (psihološkim vezama), već nastaju u funkciji „režima kojim su podvrgnuti njihovi objekti“⁸⁶, u funkciji pristupa „onom izrečenom“, govornoj performansi. Njom se ne saopštava nešto, već se podstiče na delanje. Iskazna funkcija nije jezička kompetencija. Kada se pitamo o nekom iskazu, pa i iskazu ispovednog tona, pitamo se najpre da li je prihvatljiv ili neprihvatljiv, a ne da li je istinit ili ne. Pitamo se o pravilima obrazovanja iskaza i uslovima njihovog ostvarivanja. Pitamo se o subjektnoj poziciji koju iskazi mogu implicirati. O pravilima obrazovanja pojmova u praksama iskazivanja. Pitamo se o epistemološkoj strukturi – obrazovanja objekata (mišljenja) i polja u kojima se pojavljuju. Fuko se bori sa strukturama znanja/moći a ne sa realnošću. Iskazni režim se ne poziva na zakonitosti govora već, mnogo

⁸⁵ Na ovaj „Uvod“ skreće pažnju noviji tekst „*Confession, Voice and the Sensualisation of Power: The Significance of Michel Foucault's 1962 Encounter with Jean-Jacques Rousseau*“, autorke Lauri Siisiainen, koja ukazuje na dispozitive moći i iskazne funkcije u praksama subjektivacije i objektivacije iskustva intime, *Foucault Studies*, No. 14, pp. 138-153., September 2012.

⁸⁶ Ibid., str. 125.

češće, na „pravilnosti u rasipanju koje raspoređuje ono o čemu oni govore“, na sistem njihovih referencijala, na način na koji iskazi formiraju diskurse, subjektne položaje, polja koegzistencije, na način njihove institucionalizacije. Za našu temu je interesantno pitanje „kako iskazi postaju predmet prisvajanja“, da li su sredstvo želje ili interesa, elementi neke strategije, poput strategija samointerpretacije, i samofinalizacije, u rimskim filozofskim praksama. Važni su i uslovi u kojima se vrši iskazna funkcija, kao i pitanje šta bi se od tog skupa iskaza moglo individualizovati kao diskurzivna tvorevina. Drugim rečima, istražuje se tesna veza iskazne funkcije i dispozitiva moći kao nosioca same funkcije.

Fuko će razvijati ovaj a-personalni pristup tekstu u razgovoru o „novoj kritici“ koja „tekst shvata kao skup elemenata (reči, metafora, književnih oblika, skupova priča) između kojih se mogu pojaviti apsolutno novi odnosi u onoj meri u kojoj njima nije ovladala namera pisca i koje odnose je mogućim učinilo samo delo kao takvo“: formalni odnosi, koji se otkrivaju na taj način nisu bili prisutni ni u čijem duhu, oni ne uspostavljaju latentni sadržaj iskaza, njihovu neugodnu tajnu; oni su konstrukcija, ali „odnosi opisani na taj način mogu da budu realno označeni u obrađenom materijalu... reči koje izričemo po prvi put, a koji su ipak objektivno tačni“⁸⁷.

Fuko smatra da treba napustiti veliki mit o unutrašnjosti. Savremena kritika stvara jednu novu spoljašnjost, stavljajući nas pred zadatak da pronađemo kako se osvaja spoljašnjost teksta, kako se osvaja spoljašnjost našeg govora o nama samima? Dakle, objektivacijom jezika u tekstu, pa i ispovednom, dobijamo nešto što nije bilo prisutno ni u čijem duhu, ni autorovom. Dobijamo objektivnost spoljašnjeg teksta, i to samo premeštanjem elemenata unutar formalnih odnosa u tekstu. Tekst nije mesto jednog imena, jedne biografije. To bi bilo nasilje dela,

⁸⁷ „Spisi“, str. 17.

vezivanje imena autora za istinu! Literatura, pisacé Moris Blanšo, velika inspiracija Fukoova, pravi brazde u svakom pisanom jeziku, na svakom tekstu ostavlja prazan beleg nekog žiga. Literatura otvara „prazan prostor u koji se smeštaju dela“. Literatura ustanovljava odnos između autora i dela koji je bio nepoznat. Delo ne pripada zamisli svoga autora. Delo nije projekcija autorovog postojanja, delo sa autorom održava odnose negacije, destrukcije. Sve ovo možemo isčitati u načinu govora jedne prakse i skupu njenih iskaza, koji time neće steći teorijski status, već samo status znanja/moći.

Formalni odnosi unutar teksta su odnosi koje konstituiše diskurs. Šta je bitno za diskurs, pa i diskurs samstva koji nas zanima, diskurs odnosa sebe prema sebi u sopstvenom govoru ili govoru drugog o nama? „Diskurs (postoji) kroz činjenicu da su se reči dogodile: ti događaji su funkcionisali u odnosu na njihovu izvornu situaciju, oni su ostavili tragove iza sebe. Oni traju i u tom trajanju unutar istorije, obavljaju određene javne ili tajne funkcije“⁸⁸. U svom trajanju one obavljaju neke nove funkcije.

Dakle, pisanje ostavlja trag koji traje, nije prolazan, u autobiografskom smislu reči. Ono izrečeno je događaj nošen izvesnom istorijskom situacijom.

Cilj pisanja je osvojiti anonimnost, a ne steći ime! „Potrebno je da osvojimo anonimnost, da dokažemo veliku pretpostavku po kojoj ćemo jednog dana, najzad postati anonimni, onako otprilike kako su klasici imali da dokažu ogromnu pretpostavku da su pronašli istinu i da za nju vežu svoje ime“⁸⁹. Danas se pitamo zašto im je bila potrebna istina, šta su sa njom činili. Nekada je problem, za onoga ko je pisao, bilo da se iščupa iz potpune anonimnosti dok je danas problem pravog istraživača izbrisati svoje vlastito ime i „smestiti svoj glas u taj veliki anonimni

⁸⁸ Ibid., str. 21.

⁸⁹ Ibid., str. 23.

žamor diskursa“, onoga kako „se“ govori (u politici, u terapeutici, u književnosti). Taj mit je bezličan, i samosvest napušta „prirodnu svest“, a psihoanaliza zaobilazi neposrednost iskazivanja i slušanja klijenta da bi došla do svojih mitova⁹⁰.

Struktura onog „ličnog“ je da proizvodi nelično i nadlično, bar pred očima drugoga, što je teško pojmljivo modernom terapeutskom diskursu.

Naglasimo opet, cilj pisanja je, u Fukoovoj interpretaciji helenističkih prepiski, vežba, napredovanje ka subjektivaciji, apropijaciji, prisvajanju istinitog diskursa, njegovoj asimilaciji i transformaciji „stava“, logoi-a, u „lično svojstvo“. Tako se duša objektivizuje, realizuje, oživljava u stvarnosti. Ovde vidimo jednu problematizaciju, dosta raspršenu, onoga što smatramo „ličnim“, a čemu koncept vežbe daje jedno „nadlično“ svojstvo, izvesnu slobodu u izboru onoga „ličnog“. Fuko koristi Demetrijev tekst, na latinskom, *De elokutione*, da objasni šta se događa kroz pisanje. Pisati znači pokazati se, pokazati lice, dopustiti da budeš viđen. Uslov je iskrenost, što za znanje nije slučaj. Ko je taj koji ti govori i nudi istinu o tebi samom? Pritom i o sebi samom, što nije slučaj u analitičkoj situaciji. Da li autor pisma nosi neku masku, personu, u obliku govora, ili je on to samim sobom. Koju vrstu pogleda usmerava pisac na čitaoca pisma. Primalac oseća da je posmatran. Prepoznaje li sebe u onome što mu drugi govori i kako ga drugi vidi. Previđamo li tu trenutak pobune, koja često brzo iščezava, kod onoga kome je govor upućen. Dakle, kod Demetrija vidimo jednu specifičnu vezu pogleda i mišljenja. Ono što se u pogledu događa često izmiče mišljenju. „Kroz poslanicu se otvaramo pogledu drugih i stavljamo korespondenta na mesto unutrašnjeg Boga. To je način predavanja pogledu za koji moramo reći samima sebi da ponire u dubine naših srca (*inpectis intimum introspicere*), u trenutku kada mislimo“.

⁹⁰ Ibid., str. 23.

Ovaj čudnovat „rad koji pismo izvršava nad primaocem, ali je izveden i nad piscem istim tim pismom koje šalje, uključuje ‘introspekciju’; ali nju ne bi trebalo shvatiti toliko kao dešifrovanje samstva samstvom, koliko kao otvaranje samstva prema drugima“. Introspekcija bi bila otvaranje pogledu drugog, a ne zatvaranje nekog sadržaja u samoga sebe. Fuko smatra da smo naleteli na fenomen koji „može biti da je iznenađujući, ali koji je pun značenja za onog koji želi da napiše istoriju kulture samstva“. Zato „prve istorijske razvoje narativa o samstvu ne bi trebalo tražiti kod ličnih beležnica, čija je uloga omogućavanje formiranja samstva iz sabranog diskursa drugih, oni se mogu naći u prepisci sa drugima i razmeni službe duše“. Fuko će intenzivirati razliku koja se pojavljuje u strukturi brige za sebe, u formiranju narativa samstva kod Seneke, Marka Aurelija ili Plinija na jednoj strani i Cicerona na drugoj: „ovaj drugi je uključivao objašnjavanje samstva kao subjekta delanja (ili odlučivanja za delanje), u vezi sa prijateljima i neprijateljima, srećama ili nesrećama. Kod Seneke i Marka Aurelija, ponekad i kod Plinija, narativ sopstva je objašnjavanje samstva u vezi sa samim sobom; tu se jasno ističu dva elementa, dve strateške tačke koje će postati privilegovani objekti onoga što će se kasnije nazvati pisanjem u vezi sa samstvom: preplitanje duše i tela (radije impresije nego delanja), i dokolica (pre nego spoljašnji događaji), telo i dani“.

Dakle, vidimo preplitanje dva pristupa samstvenosti, jednog koji se transformiše u subjekat delanja i samstva koje se vraća, razvija odnos prema samome sebi. Rimski autori nas opominju na teškoće usmeravanja pogleda ka onome što nosimo i mislimo u sebi, teškoće otvaranja sebe, teškoće prepoznavanja sebe u prostoru i vremenu. Bez referentne tačke kao što su „spoljašnji događaji“, koji nas motivišu na delanje, ili kojima se suprostavljamo, vrlo je teško uspostaviti odnos sebe prema sebi. Komunikacija sebe sa samim sobom se pokazuje kao jedan

neizdrživi odnos ukoliko nije prisutan drugi koji nas usmerava. Pitanje je samo da li se tada nalazimo u filozofskom dijalogu ili u psihoanalitičkom setingu. U svakom slučaju, otkrivamo da vežbe „kretanja“ od subjektivnog utiska do mišljenja mogu biti strukturisane i da su to činile filozofske prakse skoro hiljadu godina. Pitanje je samo koja je funkcija odnosa te vežbe prema mišljenju kao i prema svakodnevicu i kvalitetu načina življenja.

Seneka prihvata vežbu pisanja, prepisku, jer ga obavezuje da živi pod pogledom drugih, a da nema šta da krije, kao što znanje krije neznanje, kao što se pogled skriva od pogleda drugih. Pisanje je vrsta bdenja kraj samoga sebe bez pozivanja na sudbinu, bez obaveza i očekivanja, sem prema samome sebi⁹¹. Pisanje je vrsta meditacije nad samim sobom, ali i nad onim što nas same interesuje. Dok radimo na sebi, mi „ispitujemo sebe“, radimo sa samim sobom, postajemo pokretač sopstvenog delanja na sebi – subjekat. Mišljenjem delamo na sebi, a ne na objektu (mišljenja), sa ciljem da samstvo stavimo, u poslednjoj instanci, pred sopstveni pogled, a ne pod pogled drugog. To bi bila svrha meditacije. Ova vrsta samoispitivanja kao posmatranja samoga sebe, smatra se mišljenjem. U njoj je pažnja ekstremno budna. Ne sme da se upadne u opsesiju samim sobom.

Zato se filozofska asketika značajno razlikuje od one koju nalazimo u hrišćanskim monaškim praksama, duhovnim vežbama uzdržavanja i odricanja od samoga sebe ili nekih naloga uzdržavanja u psihoanalitičkom tretmanu⁹².

Da intima može biti centar filozofske refleksije, mesto borbe istine i moći, mesto gde se ukršta političko i etičko, javno i privatno i istovremeno mesto gde subjekt dobija ključni impuls agensa etičkog delanja, nije nešto samoniklo kod

⁹¹ Kasnija varijanta tog odnosa se može prepoznati kod Atanasijeve asketske prakse pisanja u delu „*Vita Antonii*“ u kojima je pažnja usmerena na „pokrete mišljenja“. A modernu varijantu u Frojdovoj autoanalizi, analizi onoga što „ne sme biti dostupno“ njegovim učenicima.

⁹² H. S., str. 410-411.

rimskih filozofa. Način na koji su inkorporirali mnoge Platonove stavove o duši i prožimali ih sa Aristotelovim konceptom subjekta učiniće njihove prakse mnogo delotvornijim. Tehnike kojima ovi filozofi strukturiraju prostor intime i tehnike kojima psihoanaliza razara taj prostor, eksperimentišući sa njim, umetajući u njih izvesne metateorijske stavove, čine se zahvalnim za upoređivanje⁹³.

Dakle, kod rimskih filozofa izdvajaju se bar dva odnosa sebe prema sebi. Jedan je ispovedni, a drugi govori o sopstvenom odnosu prema sebi, uz dokolicu, posvećenosti sebi, odlaskom kod filozofa ili primanjem učenika. Ono što nedostaje u samoposmatranju, u toj atmosferi cirkulacije telesnog metabolizma, lepih pejzaža, ljubaznih manira, jeste cirkulacija moći. Ili rimski autori već govore sa jedne pozicije moći, kojoj se ne pokorava njihovo telo i duša, u kojoj se oni ne pokoravaju samima sebi, i to stavljaju u prvi plan interesovanja. A to je starost, starost koja se ne pokorava našoj volji. Prijatelji gube interesovanja za nas. Intima o kojoj je ovde reč nije prožeta nekom disciplinarnom moći, kao u „Istoriji ludila“. Ali joj je veoma blizu. Niti je prožeta autoritativnom moći akademija, ili političkih igara. Ali, moć postoji, u krugovima prijateljstava, u porodičnim odnosima, u izboru obrazovnih sadržaja, rimskom stilu života. U ovim praksama nailazimo na vrstu otpora, artikulisanu kroz ćutanje prema svetu, političkim odnosima, prema svemu onome što nije moja neposredna vlast nad samim sobom. Čini se da su Rimljani otkrili „narcizam“, ogledanje sebe u sebi i muku sa savladavanjem gneva, česte teme tekstova, gneva izazvanog neartikulisanim nezadovoljstvima koja pokušavaju idejom samodovoljnosti da učutkaju. Drugi su svedeni na apstrakciju i sopstvenu iluziju moći: verbalnu i političku. Sklopljen je savez samstva sa samim

⁹³ Ukazujemo na dva teksta koja ukazuju na probleme „rada“ sa intimom: *Intimate Extorted, Intimate Exposed*, Gérard Wajcman, translated by Ron Estes, Jr. <http://www.lineofbeauty.org/index.php/s/article/view/6/53>, *Impersonal Intimacy or Impossible Theory? Appraising a Recent Psychoanalytic Rethinking of Intimacy and Love*, Jennifer Cooke, www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2009/10/Cooke.pdf

sobom, o tome „šta neću da znam“, o svetu kao živom organizmu i propadajućoj rimskoj imperiji koja melje svaki etički napor pojedinca. Ipak, u svakom uzaludnom poslu, kao što je strah od života, strah od smrti, i strah od sveta, sofisticirane veštine filozofskih praksi uzdaju se u razgovor kao uslov estetizacije egzistencije, kao uslov snage otpora prema izrečenoj laži, mada ne i prema neizrečenoj. Filozofi-terapeuti su se našli pred velikim problemom izricanja istine, čemu su hteli da poduče svoje učenike. Taj će problem stvoriti koncept parezije. Hermeneutika koja je na delu u ovim formama odnosa prema sebi zapravo nudi modele samoizražavanja, čini ono što disciplinarna moć modernih terapijskih praksi zapravo ne čini, jer jezik samoizražavanja prepokriva jezikom discipline. Samoizražavanje pacijenata i klijenata podvrgava se, najčešće, naknadnoj interpretaciji kodifikovanim znanjem koje se pogrešno naziva teorijom. Ali i takva, ona ne uspeva da ujedini svoje fragmentarne uvide, zbog neke čudnovate borbe za monopol nad ljudskom psihom. Psiha i duša se razdvajaju. Prva je u posedu analitičara, a druga, prepuštena pacijentu, njegovoj ispovednoj patnji, nediferenciranoj i nestrukturisanoj. Psihopatologija, kao moderna disciplina, je ipak uspela da klasifikuje simptome i verbalne izraze korisnika kliničke prakse. Kao dete medicine i psihoanalize, psihopatologija je dala naučni status ostatku psihe, svedenom na metabolički ili mentalni poremećaj.

Frojd je uveo pojam unutrašnjeg osećaja, intimnog osećaja. Upravo povodom epistolarnog pisanja možemo da pitamo šta je to što zovemo intimom. Intima je pojam koji nema svoju denotaciju, a mnoštvo konotacija. Ima problem sa sopstvenom definicijom. Ako je i damo, definiciju, prestaje li pojam da bude stvar intime i privatnosti. Pojam intime nas uvodi u sferu psihološke inferiornosti, unutrašnjosti, postaje jedan od ključnih psihoanalitičkih koncepata na koje je Fuko

reagovao sa otporom⁹⁴. Psihoanaliza je, poznato je, razvila tehnike za rad sa intimnim sadržajima, i istraživački eksperimentisala. Taj cilj je Frojdova scientistička fantazija o transparentnosti psiholoških sadržaja, poput transparentnosti atoma i molekula, razvila verujući u jedan panoptički koncept pogleda u sve delove psihe. I ludilo je bilo smešteno u sferu intimnosti. Gérard Vajcman⁹⁵ definiše prostor intime kao prostor u kome se subjekt oseća zaštićen od pogleda (zurenja) Drugog. Dakle, po njemu, prvo iskustvo subjekta sa Drugim je uzmicanje, bežanje. Frojd tu prirodnu reakciju zove „otporom“ i smatra da se mora raditi na njegovom slamanju. Psihijatrijski pacijent nikada neće u razgovoru naći potvrdu istine sopstvenog govora. On se dijagnostikuje (obeležava) kao bolesnik, postavljaju mu se pravila (režim) o tome kako je poželjno da se ponaša ukoliko želi da mu se pomogne. A da je bio sposoban za tu poželjnost ponašanja verovatno nikad ne bi postao pacijent. I sve vreme mora da trpi prisustvo jednog nesvodivog „pogleda“, pogleda koga nikada ne možemo zadovoljiti, umilostiviti ga, koji se poigrava sa našom verom u njega kao iscelitelja. Dodatni problem za pacijenta je to što se čini da ne postoji prostor gde on može izbeći panoptičku iluziju moći Drugog, sem da se pobuni. A pobuna se čini nemogućom. Uporedimo Gorgonin pogled koji okamenjuje i blokira i sa kojim smemo da se suočimo samo kroz odsjaj Persejevog štita, ili Kiklopovo oko koje nema stereoviziju, vidi u dve dimenzije, može da paralizuje kažu, ili pogled Boga – onog koji je „pogledao“ Avelja, ukazao mu milost, a nije pogledao Kaina i osudio ga na ludilo. Ovo su teme Fukoove „Istorije ludila“.

⁹⁴ Up. *Against Interiority: Foucault's Struggle with Psychoanalysis* by Joel Whitebook.

⁹⁵ Autor teksta „*Intimate Extorted, Intimate Exposed*“, prevedeno od Ron Estes, Jr. u *Umbr: The Semblance* (2007): 37-57, odlomak iz teksta „*Fenêtre, chroniques du regard et de l'in-time*“ (Paris: Verdier, 2004)“.

Lakan će se usuditi da govori o kontra-transferu, o posmatranom posmatraču. Pitamo se pred kojom to vrstom moći intima ćuti i stidi se, a koji njen aspekt priziva da bi mogla da se iskaže i bori za sebe? Šta se dešava kada subjekat „ne zna“ kako stoji sa njim samim, i kada shvati da ne postoji ukoliko ne može biti viđen⁹⁶? Subjekt se nalazi u klopki, budući da je intima smeštena u sred realnosti, a ne samo u imaginarnom i simboličkom, realnosti kontakta pogledom, dodirom, rečima. To nije prazno mesto u nama, već masivno ispunjen prostor sadržajem mnogobrojnih spoljašnjosti. I ono političko i ono etičko i simboličko se ukrštaju u intimi. Intimu ne smemo baciti, sahraniti u puku privatnost. Ona je javna ukoliko je moćna, a privatna ukoliko je ne-moćna. Dakle, svet kome se čini da mu je transparentnost i vidljivost uslov opstanka, skriva moći koje vladaju intimom. „Klinika“ je jedno takvo mesto, jer pitanje vidljivosti i nevidljivosti omeđava dijagnozom paranoidnosti.

Gérard Vajcman postavlja pitanje istorijskog porekla intime (u modernom značenju psihološke interiornosti) i postavlja tezu o njenom poreklu u Renesansi, renesansnoj umetnosti. To je period koga je Fuko izdvajao, ali malo pisao o njemu. Strah intime od zurenja spolja je zapravo strah od pretvaranja „sebe“ u predmet i objekat, u nešto mrtvo, definitivno, što tuđ pogled čini. Subjekt se raspada, strah ga otkriva. Ili bolje reći, on ne može da se samokonstituiše.

Sto godina uticaja psihoanalize u evropskom kulturnom prostoru donelo nam je jednu ružnu naviku, prisilnu radnju kod mnogih ljudi da zure u same sebe, da riju po sopstvenim traumama (sami ili uz pomoć analitičara), dok je u hrišćanskom duhovnom prostoru to činio Bog, i izvršitelji njegove moći. Mada je u renesansi već bio zaboravljen rimski nalog „okreni sebe sebi“, „učini sebe samim sobom“,

⁹⁶ Up. Branka Arsić: „Pogled i subjektivnost: Neki aspekti Barklijeve teorije viđenja“, Beograd 2000.

intima je, u renesansi, estetski sofisticirano, nudila sebe pogledu. Nije nužno da budeš vidljiv samo takav kakav si. Tu se paralelno javlja i strah od nemogućnosti viđenja onoga šta se sa nama događa. Kada smo „neprilagođeni” sami sebi, ali isto tako i svetu. Situacija koja izaziva jake frustracije. Pogled uvek traži slobodu i kada se skriva. Intima, ovako shvaćena, postaje suštinski aspekt subjekta, u njegovoj aktivnosti pisanja o sebi, ili izricanja sebe. Intima je isto tako nosilac moći samoga sebe, da unutrašnjim pogledom, oslobođenim od spoljašnje sile, obuhvati svet. Takvo jedno mesto traži i filozofija, njeni filozofski uvidi.

Razvijajući dalje svoju tezu, autor tvrdi da ne može biti subjekta ukoliko subjekt ne može biti viđen. To je apsolutni uslov konstitucije subjekta, bilo da je viđen od drugog ili od samoga sebe.

Problem modernog subjekta se javlja i kada postavimo pitanje da li je moguće misliti pod prisilnim zurenjem Drugoga, da li je moguće misliti pred uznemirenošću koja se tada javlja. A moć „zuri“, fiksira nas pogledom, a ne znamo šta ona misli. To je politička dimenzija intime, njeno zaposedanje od strane raznoraznih vrsta moći, ali i potrebe njene zaštite, zaštite njene otvorenosti pogledu na sebe i svet. Moderna moć izlaže i eksponira, iznuđava njeno otvaranje pogledu drugog, krši njeno pravo na ćutanje i tišinu. Zato autor problem artikulacije intime pokušava da reši povezujući tri pojma: intimu, tajnu, i slobodu. Ta tri pojma izbegavaju psihoanalitičku zamku u koju je uhvaćena intima, ukazujući na mesto gde je intima materijalna stvarnost, a ne imaginativni i simbolički prostor. Nju moramo shvatiti u njenoj materijalnosti, insistiraće autor, pozivajući se na Fukoa.

Intimu ne možemo posmatrati na romantičarski ili demonsko-patološki način, kako je literatura predstavlja. Ali, ni podvrgnuti je dominaciji seksualnosti, kao što to čini Frojd. Potrebno je osloboditi njenu ne-moć, njenu slabost, njene snove. Ali, osloboditi, njenim sopstvenim otporom, a ne „izvrnuti“, izvrgnuti, kao

što to čini morski krastavac, kada ga napadne neprijatelj, a on izbacivanjem sadržaja svoje utrobe zamuti vodu – poput ritualnog samoubistva. U intimi se krije i izvor samootuđenja i oslobođenja. Ona je politička, par excellence. Psihoanaliza veruje da svojim tehnikama može da učini intimu transparentnom, ali ona uvek izmiče, kao što izmiče pogledu moći, ne zato što je moć jača, već zato što je moć koja zuri u nju prazna, i bez „zurenja“ nema osnovni uslov opstanka i delovanja (kao u paranoji, lažnom znanju o onome što se vidi ili zna). Autorova teza je da, bez prava na tajnu, nema subjekta koji misli, koji jeste, koji postoji. Ali to je subjekt koji ne zanima psihoanalizu, mada je, kroz analitičara, uslov opstanka same psihoanalize. I to je političko pitanje, zavisno od društvenih uslova, a ne naučno i disciplinarno.

Ulazimo u paranoidno doba, koje se poigrava sa viđenjem i viđenim, a tu je i želja da vidimo drugog, a da on nas ne vidi; da se sakrijemo od pogleda drugog, ukoliko nam nije naklonjen ili mi njemu; da budemo viđeni spolja, ali ne iznutra. Iz ovakve logike modernoga doba formira se struktura društvenog ludila⁹⁷.

⁹⁷ Up. „*Nadzirati i kažnjavati*“ i fenomen panoptičkog prostora.

HELENISTIČKI DISKURS ASKETIKE I TERAPEUTIKE

SKICA ZA JEDNU FILOZOFSKU ASKETIKU I TERAPEUTIKU

U ovom radu pratimo, naizmenično, dva diskursa: a) psihopatološki diskurs kako je formiran diskursom psihoanalize, kao i onaj posredovan Fukoovom genealogijom psihoanalize i disciplinarnim moćima psihijatrijske prakse, kao i b) diskurs samstvenosti helenističkih rimskih filozofskih praksi u funkciji genealogije i hermeneutike subjekta, pri čemu oba diskursa treba da nam daju osnovu za izvesnu skicu filozofske asketike i terapeutike, odnosno izvesnu fukoovski usmerenu genealogiju subjekta. Cilj ove skice je i da ukaže na razliku između helenističke terapeutike i moderne, izrazito ekletične, psihoterapije. Ova prva je nastala kada su se povezale dve istorijski i kulturološki oblikovane potrebe: staranje o sebi i briga za mišljenje. One su proizvele, najeksplicitnije u stoicizmu, forme rada „na sebi” poput vežbi, logoi-a, parezije. Rezultat je bio izvesni koncept samstvenosti (vlastitosti), diskurzivno strukturisan odnos sebe prema sebi, sa specifičnom terminologijom i teorijski oblikovanim stavovima. U njegovom centru se nalazi pitanje mogućnosti „vlastitosti mišljenja” – bili mi njegovi autori ili ne. Diskurs samstvenosti kao rezultat filozofskih formi mišljenja nosi i izvesne opasnosti – poput diskursa o seksualnosti, zaprečujući izvesne aspekte iskustva. Zato će on ostati, možda, samo jedna od filozofskih ideja, rezultat praksi filozofske rimske elite.

Koristeći helenističku filozofsku razradu Platonovih i Aristotelovih učenja Fuko je pokušao da izvede svoju genealogiju subjekta, tj. poreklo subjekta – etičkog agensa delanja, iz neposrednog životnog iskustva. Razlika između genealogije, kao metode, koja opisuje poreklo fenomena i hermeneutike subjekta, koja stoji u naslovu njegovih predavanja a koju, verovatno, nije Fuko predložio za života, učiniće da se ta dva pristupa često razilaze (kao što se razilazi Frojđov istorijsko biografski metod i tehnike rada sa transferom, tehnike „ovde i sada”). Genealogija subjekta nastala iz praksi samstvenosti mora da se suoči sa rizikom „rascepa”, reza, između „duše” i subjekta, odnosno sa potrebom drugačijeg problematizovanja procesa preobražaja i konverzije, drugačijem u odnosu na religiozne i psihoanalitičke prakse.

Zato bi našu nameru koja, u suštini, ispituje mogućnosti zasnivanje moderne filozofske terapeutike, oslonili na Fukoova istraživanja. Fuko širi temu staranja o sebi da bi napravio sponu i kontinuitet sa modernim shvatanjem subjekta, dekartovskim, frojđovskim, transcendentnim, fenomenološkim i sl. Odnosno, da bi se distancirao od njih. Čini nam se da postoji izvesno razmimoilaženje između Fukoove interpretacije i realnih dometa helenističko terapeutskih teza, odnosno njihovih mogućnosti da danas budu alternativa u rešavanju problema koji Frojđ i psihoanaliza nisu rešili. Toj teškoći doprinosi, sa druge strane, i velika disperzija značenja i smisla modernih terapeutika, masovna proizvodnja „tehnologija selfa“ i „kultova bića“. Postoji jedno rašireno uverenje među terapeutima da psihoanaliza može da „otvori proces“, slabe tačke individualne psihe, ali da ne može više od toga, jer ne poseduje teorijski okvir sopstvene prakse. A praksa koja se ne uzdigne do mogućnosti adekvatne teorije ne može da se razvija dalje. Ipak, Fukoova interpretacija helenizma i „hermeneutike subjekta“ se može razumeti samo iz današnje situacije (koja sa sobom, nažalost, nosi „predrasude” modernih

isceliteljskih praksi), situacije razmimoilaženja samoiskustva pojedinca, i iskustva ega zasnovanog na znanju o sebi (i principu *gnothi seauton*), samoiskustva kao vrste samosvesti, koja ne uspeva, uz sve to znanje, da dosegne, neposrednim življenjem, samu sebe. Fukoova istraživanja vezana za predavanja na Kolež de Frans-u 1981-2., možemo povezivati i sa mnogim nedoumicama koje su ostavili tekstovi „Nadzirati i kažnjavati“, „Nenormalni“ i sl., a koje su ga odvele, izvesnom „digresijom“, otklonom, u antiku, i u pokušaj da ih smesti u okvir modernih pitanja o subjektu. Čudnovata je dinamika zapleta u koju zapada identitet modernog čoveka izrečena uvidima poput onoga „ja znam“ nešto o sebi ali „ja nisam“, nisam ono što mislim i osećam da jesam, ili me uveravaju u to, ili ja nisam ono što bih mogao „biti“, ili, ne mogu reći da sam to ja koji postojim neposredno, ili posredno, za samoga sebe itd. U tolikoj konfuziji oko identiteta modernog subjekta, a koji nosi mogućnost, u koju ga uverava prosvetiteljstvo, da konstituiše samoga sebe, možemo prepoznati neke elemente „negativne antropologije“ prisutne u mnogim pokušajima da se artikuliše identitet čovekovog bića. Isto tako, smatramo da su danas vredna Fukoova zapažanja kako su helenističke prakse (posebno Seneka) iznedrili validne stavove o samofinalizirajućem procesu koji vodi od samstva do subjekta etičkog delanja. Fuko širi temu staranja o sebi kroz analizu i drugih istorijskih, filozofskih i duhovnih praksi, da bi napravio, istovremeno, i prelaz sa problema pojedinca na društveni i kolektivni plan, t.j. na politički problem: na prakse disciplinarnih moći, prakse zatvaranja i isključivanja umobolnih, nadziranja i kažnjavanja. Na prelaz sa fenomena „ludila“, t.j. bezumlja kao društvenog problem, na pojam „mentalnog poremećaja“, na individualni problem i odgovornost same individue, t.j. njen odnos sebe prema samome sebi. Rekli bi hermeneutički krug. Postoji nekoliko mesta gde u pokušaju da razumemo Fukoa moramo da se pozovemo na Gadamera.

I ako je helenistička terapeutika bila zamišljena kao uslov filozofskog načina života, filozofskog stila življenja, u vreme kada su ova učenja nastajala i praktikovala se, „filozofski način života” je bio svojevrsni kulturni fenomen, koji se širio tkzv. „mrežama prijateljstva”, specifičnom komunikacijom među ljudima.

Ponovićemo da terapeutika i glagol „terapeuein“ označava, u tom periodu, lečenje duše prema istini o biću, što je i primarno značenje koje su aleksandrijski terapeuti razvili. Šta više taj izraz je mnogo neprimereniji za ono što se čini u modernim analitičkim terapeutskim praksama. Većini tih modaliteta je „religijska“ strana iskustva potpuno tuđa, njima koji rade u gradskoj vrevi i kojima je strana „metafizika bića“, a prisni fragmentisani individualni odnosi izvučeni iz životnog konteksta, tako da im teško mogu da budu prihvatljivi zahtevi helenističke terapeutike. Naravno oni se modernom mentalitetu čine jako privlačnim, ali da li i razumljivim. Helenistička terapeutika zapravo razvija jednu veoma kritičku aktivnost prema sopstvenoj kulturi, upravo kroz filozofske vežbe⁹⁸. Filozofi opominju druge, kinici ih provociraju, epikurejci ih uče zadovoljstvu, a stoici jednoj metafizici samstvenosti. Kao kritička aktivnost, staranje o sebi će razvijati svoju epistemologiju ali na način koji će se, teorijski, razlikovati od platonso-sokratske, koja im je inače i dala početni impuls. Fuko primećuje: „postoji obrazovna strana koju je bitno povezati sa pripremom pojedinca“⁹⁹, a koja, „priprema“, ukazuje „da se prakse samstvenosti ne nameću sa ciljem da se ispravi ne-znanje, i uvede u znanje, da se nadomesti neiskustvo, ispuni praznina, već da se isprave zablude, loše navike, deformisana shvatanja, nepotrebni oblici zavisnosti, da se nauči misliti o sebi samom. Radi se o obrazovanju za oslobađanje sebe od samoga sebe, radi „preobražaja”, a ne o poništavanju u ime iskustva transcendencije. Naićićemo u njima i na drugačiji odnos prema patnji nego danas.

⁹⁸ H. S., str. 124.

⁹⁹ H. S., str. 125.

Patnja je oblik iskušavanja života, bolest u funkciji borbe za život a strah od smrti u funkciji života. Pojaviće se u staranju o sebi i priča o zlu¹⁰⁰. Promišljanje koje zlo zahteva ne vodi ni njegovoj ontologizaciji, ni demonizaciji. Cilj vežbe je „očistiti se zla koje je u nama,... u našoj utrobi“¹⁰¹. Možda u smislu da izvesno zlo porađamo našim odnosom prema zlu. Treba se okrenuti od onoga što u nama izaziva strah, bes, i mržnju, okrenuti pogled, ne misliti povedeni pukom reakcijom. A „*mala mens*“, grešna duša, je „zaposednuta“ nečim, zabrinuta na neadekvatan način, već „zauzeta“. Seneka upotrebljava izraz „*praecupati*“. Razrešavajući pitanje o patnji, Seneka piše: „svi mi imamo svog neprijatelja u sebi“. Mi sami sebe varamo i tu je izvor duševne bolesti¹⁰². Ipak, vidimo da Senekina rečenica da ništa ne može odoleti upornom radu na preobražaju sebe, postojanoj inteligentnoj revnosti, ne odgovara iskustvu modernih terapeuta, koji tvrde da ljudi ne žele da se oslobode sopstvenih bolesti, da imaju jake sekundarne koristi od njih, najčešće kao posledice rada fantazije i neizlečivog konformizma, a ne potrebe za istinom i promišljanjem.

Prateći strukturu filozofskih vežbi vidimo da su argumenti, logoi, kojima se podstiče strukturiranje odnosa sebe prema sebi uzeti iz neposrednog iskustva, iz neposrednih telesnih i duševnih doživljaja psihe. Ne podvrgavaju se složenom teorijskom razlaganju ili opravdavanju, u čijoj bi osnovi bio izvestan pojam ljudske prirode i suštine. Osnovna teza kojom se naglašava značaj ovih praksi je da vežba ima jednu strukturu sličnu epistemološkoj, mada su im ciljevi različiti. To ne znači da teorijska podloga ne postoji i da nije utkana u naloge i poruke, da ne konstituiše čak i predrasude. I loši razlozi su razlozi i za mišljenje i za ponašanje. Zato se odnos prema sebi formira kroz osu sećanje (vrste *premeditatio*) – zaboravljanje.

¹⁰⁰ Seneka, *Pismo Luciliju*, broj 50, H. S., str. 126.

¹⁰¹ Ibid., str. 126, f.n. 40.

¹⁰² f.n. Seneka, *Pismo Luciliju*, br. 50.

Kinici su smatrali da je najpotrebnija veština i znanje ono koje se sastoji u zaboravljanju, odvikavanju od navika (*kata phusin*), dopuštanju svojim očima da zaborave pretstave, slike sećanja. Ova veština je naizgled suprotna logoiama i diskursima istine kojima treba nešto da stičemo – „znanje” o tegobama i zloj sudbini. Nalog glasi: promeni svoj odnos prema sudbini ma kakva da je. Interesantan je i odnos prema naravi, karakteru, kod kinika i stoika. Ideja o zaboravljanju se smatra „kritičkim preinačenjem”¹⁰³, preoblikovanjem prema kriterijumima karaktera koji nam nikada nije bio dat. Karakter nije nešto nepromenljivo. Ne moramo da doživimo kliničku smrt ili realno suočavanje sa smrću, da bi se, potrešeni, preobratali u čoveka kakvog nikada nismo ranije prepoznali u sebi. Vežba zaboravljanja ima karakter „čišćenja”, ali u funkciji odnosa prema istini. I sad možemo da se pozovemo na Cicerona i njegovu „Raspravu u Tuskulu”, koji kaže da prava meta ispravljanja treba da bude „iskvarenost mišljenja”¹⁰⁴, prihvaćena zabluda, suprotno mukotrpnom psihoanalitičkom radu sa sećanjima iz detinjstva, njihovim intenziviranjem, sa regresijom, fiksacijama u seksualnim fazama razvoja, konfabulacijama i falsifikacijama sećanja i sl. Naravno, „jednostavnost” Ciceronove formulacije neće olakšati rad na njenoj realizaciji.

Sledeća teza koja podupire koncept staranja o sebi jeste da se ono pokazuje kao preokretanje vrednosti. Umesto ideoloških porodičnih koncepata, tradicionalne familijarnosti, uloge predaka, kolektivne svesti, prožimanja filogenetskog i ontogenetskog, individualnog i kolektivnog, u filozofskoj terapeutici helenističkog perioda nalazimo diskurs, vežbe i tehnike svesnog odnošenja prema samome sebi u konkretnim životnim situacijama, pa i u onim sticanja znanja. Diskurs samstvenosti može biti prožet i ukršten sa mnogim drugim diskursima u jednoj

¹⁰³ H. S., str. 127., f.n. 46.

¹⁰⁴ H. S., str. 127., f.n. 48.

kulturi, ali ima svoju autentičnost kroz samofinalizirajuću aktivnost etičkog subjekta. Nema vežbi kako da se svidimo drugima, kako da se nametnemo leaderski ili da vladamo i manipuliramo ljudima. Možda je ipak najbolja Epikurova formulacija koja govori o tesnoj vezi, samoizjednačenju, filozofije i staranja o sebi: „filozofija je briga ozdravljenja prema istini (*kat' aletheian hugiainen*)“¹⁰⁵, a istini je, sem logičke *parasqua*-e, potrebna i hrabrost kao mera razuma i rizika, da volja za istinom i znanjem ne bi zalutala.

Ovi stavovi o istini, kao ključnom aspektu isceliteljske prakse, će možda biti najproblematičniji aspekt u razumevanju, odnosno nerazumevanju, od strane modernog isceliteljskog duha, ne samo istine, već i pravde i ljubavi koje su prognane iz njegovog diskursa.

Pre nego što pređemo na analizu nekih karakterističnih „vežbi“, njihovih tehnika i dispozitiva moći, moramo se dotaći pojma *pathos*-a koji, kod Cicerona, istovremeno znači i strast i bolest. Ta dvostruka konotacija je posledica realne istorijske veza filozofije i medicine tako česta u metaforama onoga vremena, ali ona, međutim, nije prekrila razliku između filozofskog i medicinskog značenja, ovde, za nas, značajnih pojmova. Mi ćemo se zadržati na značenju *pathos*-a kao „iracionalnog pokreta duše“, ali ne nagonskog već svesnog pokreta koji može da vodi i u bolest i u zdravlje. Odnos *logos*a i onog *a-logos*nog u nama, nije nepremostiv jaz. S obzirom da cilj ovoga rada nije čisto istorijski, iako prati istorijsku perspektivu razvoja jednog pojma, već problemski i u funkciji jedne nedovoljno razrađene discipline, pogledaćemo i druge perspektive razumevanja strasti: kao aspekta samstva i njegove brige za samoga sebe, za uspostavljanje odnosa prema samome sebi (ovoga puta, preko imaginacije), predstava, fantazija i sl. Tu će naći svoj smisao i izraz „mudrost strasti“ i „mudrost emocija“, kroz

¹⁰⁵ H. S., Str. 129.

smisao tuge, besa, radosti, u razvoju naših života, u funkciji mere njegovih ekstrema. Negativan opis razvoja strasti kakav srećemo kod epikurejaca, stoika, posebno kod Cicerona (*perturbation animi, duševni nemir*), kod Seneke (afektus), ne daje potpunu sliku funkcija strasti. Strast ima i konotacije „služenja“, podređivanja gospodaru, t.j. razumu, ali ima i značenje strasti kao nečega što odbija da bude sluga čak i samome sebi, a i da radi protiv samog sebe. Eros je potreban duši filozofije. Pritom se ne radi o duhovnom negovanju strasti kroz ekstazu i mističko meditativna stanja¹⁰⁶, već o mogućem suptilnom odnosu strasti i mišljenja u svakodnevnom životu, što su inače kognitivisti shvatili, ali su mu dali negativnu konotaciju u smislu „pritajenih misli“, skrivenih u afektima i raspoloženjima. Umirivanje ili u-meravanje strasti se podstiče upravo promišljanjem njihove intencionalnosti. Mislimo da je za helenističku filozofsku terapeutiku značajan i Posejdonijev stav o strastima koji Fuko izdvaja¹⁰⁷: „Posejdonije podržava relativnu nezavisnost iracionalnih funkcija (razdražljivosti i požude) duše. Potreban je dakle, više nego jednostavan i ispravan sud da se zagospodari strastima koje stoje u vezi sa telom i njegovom ravnotežom“.

LOGOI

Senekino pismo br. 50 nam donosi specifičnu definiciju ključnog izraza helenističke terapeutike, logoi-a. Logoi nose sa sobom „upisane, usađene“ rečenice učitelja filozofije, koje moraju biti stvarno izgovarane samima sebi. Rekli bi, neki

¹⁰⁶ Up. Maister Eckhart-a i osnovne teze hrišćanskog misticizma.

¹⁰⁷ H. S., str. 139., f.n. 54.

oblik autoedukacije i autosugestije. Ipak njihova funkcija je mnogo složenija. One treba da prebrišu stare zapise, navike i predrasude. Ove su rečenice dobijene i uvežbane uz pomoć učitelja, rečenice koje je učenik zaista čuo ili pročitao, koje je sam sebi, namerno, svesno, sa intencijom, urezao u duh, koje služe kao argumenti, razlozi. To nisu rečenice koje su se spontano ili slučajno urezale, već one koje on ponavlja kroz sećanje, i to neposredno iskustveno, a ne preegzistentno, ili patološko, svakodnevnim vežbama, izgovaranjem. Ne formira ih učenik sam, na osnovu sopstvenog iskustva. Moraju biti utemeljeni u razumu, promišljeni u tradiciji koje se učitelj pridržava. Moraju imati odnos prema istini i dejstvo na naše sopstveno mišljenje, ponašanje ili uticaj na drugoga. Logoi su istine o nama samima, o našim sudovima koje nosimo sa sobom. Oni jesu vrsta govorne matrice kojom obuhvatamo neko iskustvo, zapravo govor o njemu, ali nisu interpretacije, jer ne dolaze post-festum, već argumenti sa kojima ulazimo u situaciju, kojima podstičemo pojednaka na delanje prema samome sebi.

Drugi moment koji razdvaja logoi-e od, recimo, pravila aristotelovskih silogizama jeste da su logoi povezani sa pripremom (*parasque-a*). To su argumenti pripremljeni za očekivane i neočekivane situacije, za život u sadašnjosti, temporalnoj i spacijalnoj i ritualno strukturisanoj. Naglašavamo u situaciji – prostoru, u trenutku (*kairosu*), dakle argumenti koji se ritualno suočavaju sa kretanjem života. Oni moraju biti autoritativni i ubedljivi, uverenja nerazdvojiva od delanja, skice koje indukuju, navode na delanje, na racionalna, promišljena, a ne impulsivna ponašanja, srasli sa mislima, srcem, telom, razumom. Logoi su sredstva obraćanja i sebi i drugima. Iako izvežbana, delovaće kao spontani nalozi srasli sa njegovom slobodom (identitetom, voljom). Oni govore umesto njega. Sigurniji su, čvršći, ustaljeniji, manje podložni sumnji, nego njegovi sopstveni iskustveni uvidi. Jer i iskustvo zahteva interpretaciju, hermeneutičku veštinu samointerpretiranja.

Logoi deluju umesto pojedinca, na način nužne racionalnosti, svojom istinom, ali i ostavljaju pojedincu slobodu da ih prisvoji na sopstveni način. Fukoova je teza da¹⁰⁸, „ovi materijalni (stvarnosni, dejstveni) elementi razumnog logosa postaju matrice delovanja upisane u subjekat“, u onaj aspekt nas samih koji je već sposoban da sam dela, da nosi nas same. Oni su zapravo priprema, *parasque*-a, ono što nosimo sa sobom. Sve ove konotacije koje se isčitavaju iz helenističkih tekstova o funkciji logoi-a u filozofskoj terapeutici same po sebi nemaju smisla ukoliko su izvađene iz konteksta, individualne situacije koja sama po sebi zahteva razrešenje, bilo da se radi o spoljašnjem konfliktu ili unutrašnjem psihološkom stanju. Postavlja se pitanje kako je moguć taj prenos sa učitelja na učenika i na učenikovu egzistenciju, koji nije psihološki, već „strukturalan“, strukturisan, formiran i formalizovan, određenim iskazom koji učenik dobija od učitelja. Moguć je samo ukoliko ga učenik sam traži, ukoliko se nalazi u nevolji mišljenja, ukoliko ima potrebu za njim.

Nastanak pojma logoi-a je posledica diferenciranja više srodnih izraza poput izraza Logoi – logos boethos – teorijski logos. Logoi odgovaraju na glas poziva, onog koji se javlja u pitanju, poziva za pomoć, akciju ili reakciju, i sami odgovaraju na poziv, izvesnim automatizmom postavljenih pitanja. Pomalo liče na stari, mističko-religiozni koncept prizivanja bogova da zaštite ličnost, nakon dobro formiranog pitanja, zahteva, molitve i čekanja da se odgovor pojavi. Mnoga su pitanja koja problematizuju funkcije ovih pojmova. Jedno od pitanja je: na koji način logoi ostvaruju trajno prisustvo u subjektu? Budući da nisu etički zakon, kategorički imperativ, niti naredbe, gde je poreklo njihove mogućnosti i delotvornosti? Logos boethos postoji na način logosa, stapa se sa našim „glasom“,

¹⁰⁸ Ibid. str. 47.

govorom samome sebi a konkretna situacija ih evocira u nama. Pogledajmo kako ova duhovno logička matrica postaje filozofski značajna u helenističkom periodu.

Fuko se dosta bavio interpretacijom stavova koji su imenovani kao logoi¹⁰⁹. Fukoova interpretacija je usmerena na tezu da „sama pomoć leži upravo u iskazu“ i iskazivanju, u reaktualizaciji, u glasu koji priziva, čuje i obećava pomoć. Ta vrsta „glasa“ se razlikuje od Platonovog razgovora duše same sa sobom, meditacije, psihoanalitičke patologizacije „unutrašnjeg glasa“, i interpretacije pojma „unutrašnjeg glasa“ kod Huserla u Deridinom tekstu „Glas i fenomen“.

Um-Logos zapravo odgovara u trenutku, kairosu, kada se događaj prizivanja dešava. Logos se izražava da bi, istovremeno, izražavanjem i pružio pomoć. Koja je to vrsta logosa? To je helenistički logos diskursa, a ne bića i utoliko se razlikuje od cilja koji su sebi postavili aleksandrijski Terapeuti. To je logos koji nas tera da stvarno uradimo „ono što kažemo“ da hoćemo i da treba da uradimo. Pretpostavlja direktnu vezu između delanja kroz životne situacije i reči uz pomoć kojih učestvujemo u životnim događanjima. Ako možemo nešto da kažemo, kao istinito, onda možemo na osnovu toga i da delamo. Tako formirani logoi nas čine spremnim da izrazimo u nama logos. Ovde nalazi mesto Plutarhova teza o savlađivanju srdžbe uz pomoć govora samome sebi.

Treći moment, možda po značaju prvi, jeste da je logos ovde „lek“, *logos pharmakon*. Za Plutarha logoi su argumenti koji otklanjaju strasti pre njihovog uzbuđenja! Otklanjaju njihov intenzitet, „naboj“, ali ih ne potiskuju niti poništavaju. Javlja se u formi spremnih načela (dogmata). Logoi su vrsta „terapeuta“ koji treba da se jave na naš poziv kada se subjekt oseti ugroženim u nezaštićenom polju svakodnevnog življenja. Oni strukturisu odnos pojedinca

¹⁰⁹ H.S., str. 408., f.n. 14.

prema samome sebi! Istovremeno su autoritativni i aktivni. I delaju primanjem uticaja učitelja i uticanjem na samoga sebe.

Ne nedostaju ni metaforičke analogije. Logoi su takođe utvrđenja, smeštena na visini ka kojoj se čovek povlači, a čovek se povlači u samoga sebe, sebe koji je logos. Uz pomoć logoi-a, naglasimo, zapravo, fragmentarnog logosa, jer je fragmentisan konkretnošću situacije u kojoj se javlja, stičemo moć da odbijemo neželjen i neočekivan događaj, da prekinemo da budemo *hetton-i* (slabići), s obzirom na samoga sebe.

Pojmu logoi-a se pridružuju pridevske forme. Logoi treba da budu *khrestikos-i* – upotrebljivi, uverljivi, zatim da budu *prokheiron*, pri ruci, da u pamćenju (*mneme* – arhaičnoj formi pamćenja) čuvaju misao, ali i sjaj istine koju proizvode svojim dejstvom. Izgovaranje logoi-a jednako je delovanju istinom. Delovanju istine na nas same. Ovde se ne radi o delovanju psiholoških sadržaja, karakternih aspekata ličnosti, hrabrosti, dobrote itd., već logički uoblišenih, strukturisanih, refleksivnih. Uz pomoć *logoi boethikoi* prenosi se „duh“ a ne „znanje“! Izraz „duh“, na koji ovde nailazimo, smatramo neprikladnim u ovom kontekstu, ali vidimo da ni sam Fuko nije izašao na kraj sa tim izrazom, premda je bio kritičan prema njemu. Radi se o „delatnom pamćenju“ kome je cilj da štiti dušu: 1) verbalnim ponavljanjem 2) poretkom pripreme 3) ritualom vežbe. Naravno, mnoge od ovih stavova, kojima se određuju funkcije logoi-a u svakodnevnoj komunikaciji, možemo dovesti u pitanje, pozivajući se na savremeni mentalitet ljudi, posebno kada je u pitanju uticaj na drugoga a i na samoga sebe. Smatramo da je bitno preciznije artikulisati ono što nosi taj neobični stav – mogućnost formiranja odnosa sebe prema sebi.

Važno je naglasiti razliku između rečenica (tj. iskaza) kojima se izražavaju logoi, praktičkih sudova kojima se izražavaju vrednosti, i praktičnog, utilitarnog

naloga ponašanja u nekoj situaciji. Filozofska podloga logoi-a nije univerzalni stav iz koga bi se logoi dedukovali, niti oni zavise od empirijsko iskustvene osnove koja konstelira izvesnu životnu situaciju. Već zavise od sposobnosti i trenutka promišljanja sebe u zatečenoj situaciji. Od izvesne vrste *fronesisa*. Logoi nose sa sobom, svaki put, mogućnost preoblikovanja sopstvenog odnosa prema istoj situaciji, preoblikovanja smisla koji joj pojedinac pridaje, budući da se i on sam neprestano menja¹¹⁰. „Delatno pamćenje”, vezano za izgovaranje logoi-a koji nosi određeni smisao, se automatski reaktualizuje, bez odlaganja. Dodaćemo, „ako se reaktualizuje” – poučeni istraživanjima psihoanalize i fenomena „otpora” i njegovog skrivanja. „Priprema“ ima dejstvo zaštite duše u trenucima kada se ona pokrene, uznemiri ili emotivno reaguje, ako se ona ikada pokrene. U depresiji duša ima drugu vrstu problema. Pripremu, u obliku logoi-a, apliciramo na situacija. Aplikacija (učiteljeva) ne traži našu pamet, ali traži naše prepoznavanje i reagovanje u trenutku događanja – u kairusu, traži našu spremnost na suočavanje. Razum, u ovakvim slučajevima, ne dolazi *post festum*. On preduhitrava situaciju. Ovde nailazimo na jednu vrstu prisile izgovaranja logoi-a, nužnosti, kao reakcije na poziv za pomoć, zov, u konkretnoj situaciji. To nije veza logoi-a sa konkretnim prethodnim, uzročnim, slučajnim i nepromišljenim autobiografskim iskustvom pojedinca. Već sa budućim, ali onim koji sami proizvodimo svojim ponašanjem. S obzirom da logoi moraju biti unapred izgovarane rečenice, a ne promišljane u trenutku događanja, ili nakon neke situacije, nužno je prepoznati razliku ove verbalne reaktualizacije (vrste obreda), u vidu logoi-a, u odnosu na verbalnu reaktualizaciju sećanja u analitičkom tretmanu, i razliku u odnosu na svakodnevni govor, kada automatski reagujemo. Fuko zaključuje da su logoi u helenističkoj filozofiji shvaćeni kao vrsta čina, životnog pokretača, vrste odluke. Ovako formulisani, oni postaju upotrebljivi u opštem pojmu askesis-a, vrsti vežbi

¹¹⁰ Ibid., str. 410.

mišljenja. Omogućavaju preobražaj mentalnog stanja iz stanja nemoći u stanje moći, realno a ne fantazijsko. Ovde nema mesta ni za patologizaciju, ni erotizaciju, ili seksualizaciju iskustva, a pogotovo ne za politizaciju. *Cilj upotrebe stavova poput logoi-a je pojačavanje naših sposobnosti čineći od njih vrline.* Radi se o vrsti „pročišćavanja“, preobražaja životnog iskustva kroz proces iskušavanja sebe i drugoga, a kroz formu učiteljevih logoi-a. Helenisti nabrajaju sledeće aspekte askesis-a: logoi, parasque-a, mneme (pamćenje), i njihova svojstva: khrestikos (upotrebljivi), prokheiron (pri ruci), koji su neophodni u situacijama životnih događanja.

Logos boethos – glas, poziv, odziv, je upućen nekome, odgovoru koji je zapravo vrsta razgovora. To nije „sopstveni“ stav, ali nije ni iskaz koji bi imao formu znanja, već je pre promišljeno uverenje, vrednosni odgovor na veoma konkretnu situaciju. Zato je dat u formi vežbe, iskušavanje sebe u odnosu na drugog. Cilj ovakvih vežbi, pa i oni ciljevi poput eudaimonie ili ataraksije, može biti otvoren ili zatvoren egzistencijalni krug unutar koga je istina redukovana u smeru partikularnog cilja. I pri tom otvorena samo prema onome što bi danas nazvali individualni egzistencijalni smisao. U stanju poput eudaimonie je iskušavanje sebe u odnosu na svet završeno. Ne mora biti vezano za kraj čovekovog života. *Logos boethos* je odgovor na situaciju kojim potvrđujem sebe, svoj ponos, svoj smisao. Potvrđujem postojanje sebe u situaciji, sopstvenu zatečenost. To je odgovor na situaciju u odnosu na mene samoga ili drugog, a ne neki objektivni, neutralni stav, mada može biti odeven u njegovu formu. To jeste vrsta kontakta dva ili više bića koja nisu u spoljašnjem odnosu, koja su fizički razdvojena. Logos boethikos se javlja u vidu rečenica, bolje reći iskaza, koje omogućavaju da se njima smesta odgovori u situaciji kada je to potrebno. Moraju biti jednostavni i delotvorni, u odnosu prema nama samima i „istini“! Istini naše

pozicije u situaciji. To nisu puki stavovi i načela poput aksioma, niti prizivaju neku opštu ili ličnu prirodu čoveka, niti opšti poredak sveta. *Ti govori su materijalno postojeći iskazi, ali nemaju formu znanja, već formu delotvornosti.* Delotvornosti kao vrste moći. Nisu iskazi o nekom znanju upućeni nekome ko ne zna. Niti onaj ko ne zna biva nesvestan svog neznanja koga bi trebalo voditi do znanja. To su stavovi koji se ne usmeravaju da budu samo svesni, tj. naučeni, već da provociraju delanje, da stvaraju moć. To nisu ni znanja koja treba voditi do još većeg znanja. Logoi, kao iskazi i argumenti, ukazuju na postojanje dejstva pojmova i iskaza, dejstva reči. Ali ne samo kao puke, automatizovane, draži već kao značenjskog dejstva. Pitanje koje možemo postaviti jeste: kakve su posledice njihove spoznaje i samog njihovog iskazivanja? Kakva je njihova epistemička vrednost? Zar za njih nije potrebno neutralno objašnjenje? Ili, suprotno, Zar nije nužno aludirati na njihovo afektivno nagonско jezgro?

Njihova etička delotvornost nije svedena samo na moć objašnjavanja, već na njihovu protreptička vrednost, i spoznaju vrednosti njihovog iskazivanja, spoznaju vrednosti žive reči, koja je neodvojiva od konteksta konkretne situacije razgovora. To nije dejstvo po zvuku, govoru govornika, već po dejstvu na onoga kome se govori. Kako je moguće, pitamo se, da to dejstvo ne bude samo afektivno i nagonско već da bude „logosno“? Moraćemo da se vratimo na Aristotela. Mišljenje nije konstrukcija ni mentalna gimnastika. To je nešto o čemu Aristotel govori. Dakle, imamo neposredni odnos čoveka prema sebi i drugome (u konkretnoj postorno vremenskoj situaciji) a onda se taj odnos „usmerava“, „okreće“ (perihoresis), diskurzivnim stavovima, od uverenja do logički osmišljenog odnosa uverenja, predrasuda, znanjem potkrepljenih stavova. Uverenja i predrasude su nošeni istorijskim i životnim iskustvima, fiziološkim i emotivnim reakcijama. Ali su isto tako „podložne“ logičkoj racionalnosti, potrebi

za istinom, iskaznoj funkciji *logos*¹¹¹. Diskurs kome uverenja pripadaju čine „reč“ na specifičan način delatnom. Primeri se nalaze u tkzv, „savetima“ i razmenama mišljenja, u tekstovima rimskih filozofa. Uverenja i predrasude na jednoj strani i razumni stavovi na drugoj nisu suprotstavljani; istina vrši svoju funkciju „unutar samorazumevanja samstva samim sobom“, (unutar ludila, realnog odnosa ili *logos* sveta). Taj odnos se formira *parrhesia*-om, „hrabrošću“ da se govori. Kada govorimo o hrabrosti govorimo zapravo o odlučnosti. Diskurs – nosilac režima istine je logički pokretna konstelacija, a ne samo ideološki ili ontološki fiksirana. „Terapeutika“ i „patologika“, vrste pomoćnih logika koje nam je vizantija prenela, dovode samstvo do izvesnog samorazumevanja (brige za sebe i odbrane sebe u erističkim raspravama), do toga da se taj proces odnosa sebe prema sebi dovede do uvida i samorazumevanja. Ipak najčešće ostaje, zadatak ili misaona vežba, sa ciljem da uspostavlja sebe kao etičkog subjekta sopstvenog delanja, ili sazajnog subjekta. Smisao razlike etičkog i sazajnog u ovom kontekstu je u podređenosti sazajnog aspekta iskaza etičkom. Možemo reći da se u tom procesu radi o samoiskustvu, o subjektivaciji objektivacija, stavova koji govore o objektu-predmetu znanja, ali i o objektivaciji subjektivnog, neposredno predočenog, odnosno neposredno doživljenog, kao što to Fuko tumači.

Naglasimo ovde i razliku između retoričkog govora i *logosno* parezijatičkog. Filozofija zadržava nešto od duhovnih praksi stavljajući pojedinca, sa sopstvenim ličnim i telesnim iskustvom, u centar smisla govora, u polaznu tačku, ali pri tom njegov diskurs, jezik kojim govori o sebi, je vođen *logosom*, umom, rečju kroz koju vidi sebe, i koja nije nešto drugo od njega samog, živa reč, živo delo, događaj. Ovaj efekat reči je najčešće bio prepoznat kao efekat retoričke besede, kada drugi pokreće slušaoca, dok u *logosno*-parezijatičkoj vežbi slušalac, učenik, jeste taj koji

¹¹¹ Pojam iskazne funkcije Fuko razvija u *Arheologiji znanja*.

uz pomoć učitelja, pokreće sebe kao autonomnog subjekta sopstvenog mišljenja i ponašanja. Nasuprot takvog subjekta, stoji subjekat kažnjavajućih praksi, subjekat takođe istinskog akta, ali akta podčinjavanja. Isti slučaj imamo kod subjekta psihijatrijske dijagnoze.

Reči jesu dela – *logoi kai erga!* Ali duboka sumnja je davno razorila istinski odnos između ova dva pojma. Reč jeste prenosnik moći. Moć razuma, moć mudrosti i moć Boga zavise od reči. Kod Grka *logos* ima isto značenje kao i *diskurs*. U svojoj knjizi „Logos, Platon, Aristotel”, Irina Deretić, u traganju za Platonovom filozofskom metodom, u traganju za odnosom pitanja i odgovora, preciznije određuje poreklo helenističkog napora da se od filozofskog dijaloga napravi izvesna filozofska terapeutika i dijalektika: „Uobličavanje metode Platonovog filozofiranja skopčano je sa pojmom *logosa*, s obzirom na to da su *λογοι* zapravo postupci iz kojih se sastoje dijalektički dokazi ili definicija“, i „u tom kontekstu bitno je odgovoriti i na pitanje koju vrstu *λογοι* Sokrat ima u vidu kada govori o *ειδος*“¹¹². *Logoi* su umeća koja se bave govorima. Gramatike se takođe bave govorima, a nisu ni retorike ni logike. Za Thomasa Robinsona, koga autorka navodi, *logos* je suština nečega što treba da eksplicira izvesnu strukturu, definiens, odnosno da ga izloži u prošlom obliku ili uz pomoć dvostrukih argumenata?¹¹³ Pojam „dvostrukog argumenta“ je karakterističan za rani grčki skepticizam. Dakle, *logoi* bi bili postupci, vrste *logosa* kojima se dolazi do suštine, do suštine dijaloga, suštine onoga što je u pitanju a ne samo u odgovoru. I hipoteza je vrsta *logosa* koja je od odlučujućeg značaja za razumevanje metoda u „Menonu, Fedonu, Državi“¹¹⁴.

¹¹² Irina Deretić, *Logos, Platon, Aristotel*, str. 82-83.

¹¹³ *Ibid.*, str. 85.

¹¹⁴ *Ibid.*, str. 87.

Autorka primećuje da su ove platonovske ideje stigle do helenizma preko Aristotela: „Aristotel sledi i produbljuje Platonovu misao, artikulisanu na najprecizniji način, u Sofistu, da su λόγοι, a ne pojedinačne reči, nosioci istinosne vrednosti. Logoi odgovaraju na složenije konceptualne i epistemološke probleme nego reči i njihova pojedinačna značenja u rečenici.“¹¹⁵ Na tragu ove Aristotelove ideje Fuko će razvijati svoj koncept iskazne funkcije u „Arheologiji znanja”.

Razlika između retorike i logosno-parezijatičkog govora je uočljiva već kod Aristotela. Dok retorika koristi izbor reči za proces uveravanja, „sposobnosti sagledavanja uverljivog”, „Aristotel teži da podvuče razliku između slučajnog, nasumičnog uveravanja i uveravanja koje počiva na metodički razrađenom načinu. Samo ovaj drugi tip uveravanja pripada retorici kao disciplini. Ukoliko retorika jeste tehne, ona mora počivati na opštem znanju o uverljivom kao takvom i na metodičkom postupku njenog iznalaženja. Samo po sebi, to opšte znanje nije dovoljno, ono mora biti primenljivo u pojedinačnim situacijama u kojima retor uverava svoju publiku”¹¹⁶. Smatramo da možemo reći da u helenističkoj praksi nailazimo na čudnovatu kombinaciju retorike i epistemologije. Iako nam se može činiti da helenistički filozofi više retorički uveravaju nego što filozofski obrazlažu i uvode u znanje, upravo taj koncept delatne moći reči i njena specifična terapeutička i preobražavajuća funkcija je ono što ih izdvaja. Irina Deretić naglašava da „Stagiranin ne ističe toliko momenat efekta, tj. da je neki govornik uspešan ako i samo ako dobije slučaj ili izazove odobravanje publike, koliko epistemički momenat saznanja uverljivog kao takvog“¹¹⁷.

Izdvojićemo ovu interpretaciju Aristotelovog poimanja logoi-a da bi naglasili smisao upotrebe izraza „logoi” u dijaloškoj i terapeutičkoj situaciji. Nedostatak ove

¹¹⁵ Ibid., str. 395.

¹¹⁶ Ibid., str. 374.

¹¹⁷ Ibid.

veze terapeutike i epistemologije, danas, poslužiće nam za kritički otklon u odnosu na moderne psihoterapeutske pojmove.

Pogledajmo dalje izlaganje teksta koji sledimo. Ono što je „uverljivo” stožerni je pojam Aristotelove retorike i njen glavni zadatak, kao teorijskog spisa, jeste da osvetli sve nijanse ovoga pojma i različite načine njegovog proizvođenja. „Uverljivost“ jeste odgovarajući kognitivni sadržaj koji se prenosi rečima. Irina Deretić skreće pažnju da se „retorika ne određuje kao sposobnost uveravanja, već kao sposobnost sagledavanja uverljivog“. Taj izbor reči nije slučajan, radi se o metodski razrađenom načinu uveravanja¹¹⁸. Aristotel upotrebljava izraz *αὐτὸς λόγος* koji takođe vezuje za odgovarajući proces zaključivanja¹¹⁹. Uveravajući druge uveravamo i sebe, ili bivamo uveravani.

Rimski filozofi ne govore, poput Heraklita, o dubinama logosa duše. Razvijaju vrlo praktične vežbe za njeno bolje funkcionisanje u komunikaciji nje same sa sobom i sa drugima. Helenističke propedeutike, koje su nam prenešene preko vizantijskih autora i svetih otaca pominju, kao značajne za upotrebu pri procesu zaključivanja „Logicu therapeuticu” i „logicu patologicu”¹²⁰.

Možda je interesantno porediti pojam „dissoi logoi“, razvijen u sofističkoj i skeptičkoj praksi, tkzv. „kontrastni argument”¹²¹ i njihovu upotrebu stava-razloga i njegove funkcije u mišljenju delanja. Radi se o argumentaciji koja upotrebljava odnos ili-ili, ali koji ne vodi u relativizam, ili alternaciju, već pretpostavlja zamenljivost pozicija argumenata za izvesnu radnju ili protiv nje, kao i zamenljivost pozicija sa koje subjekat govori ili odlučuje. Odnos subjekta prema istini argumenta nije isključujući, već odnos koji nosi kritički potencijal, mada ne i

¹¹⁸ Ibid., str. 374-375.

¹¹⁹ Ibid., str. 378.

¹²⁰ Slobodan Žunjić, *Prirok i suštastvo* 1-4, Službeni glasnik, 2013.

¹²¹ Thomas Robinson: *Contrasting Argument: An Addition of the Dissoi Logoi*, 1979., Ed. Phoenix.

relativističke konsekvence. U „Fedru” Platon pretpostavlja ili sugerše postojanje argumenata prilagođenih različitim tipovima ljudi. Od mogućnosti formiranja takvih argumenata potiče istinska umetnost tehnika retorike. Dissoi logoi su otkriveni u radovima Sextusa Empiricusa. Jedna stvar može imati dvostruke razloge: i za dobro i za zlo, zavisno od situacije ili konteksta. Ili različiti ljudi u istim situacijama mogu imati „dvostruke razloge“, srpski rečeno: „različite aršine za istu stvar“ ili „isti aršin“ za potpuno različitu stvar. Ali se razlozi ne smeju mešati. Kontekst mora biti jednoznačan, maksimalno sužen. Kako u takvoj situaciji postaviti pitanje o istini? Za tu vrstu mišljenja nam je potrebna *stohastička veština*, veština postavljanja pretpostavki, veština pretpostavljanja stavova, veština koja takođe traži validne razloge. Navešćemo jedan primer: da li su dobro i zlo različite ili iste stvari, za različite ili iste ljude, za različite ili iste situacije. To je primer veštine traženja „dvostrukih argumenata“ o istoj stvari, od strane istog čoveka ili različitih ljudi. To su argumenti neophodni za ljudske situacije. Tome se može uputiti prigovor u obliku pitanja kako se nešto razumno može misliti o nečemu, a onda misliti, isto tako razumno, o toj stvari, ali potpuno suprotnim stavom? Drugi primer: Da se nisam razboleo ne bi naučio da se borim za sebe. Ili, da nisam izrekao laž ne bih shvatio vrednost istine. Možemo navesti i primere pravde i nepravde, odnosa laži i istine. Ne radi se o funkciji protivrečnosti kakvu nalazimo u dijalektici, već o kontrastiranju, suočavanju suprotnih stavova u istom kontekstu, ili istih stavova u potpuno različitom kontekstu (tu je i primer situacije rata i mira). Da li su ovi argumenti karakteristični za izrazito individualne situacije i izrazito individualno mišljenje ili imaju iza sebe epistemološki validne argumente, primenljive na individualnost situacije kao takve?

ASKESIS PHILOSOPHIAS – FILOZOFSKA VEŽBA MIŠLJENJA

Život treba vežbati, poruka je rimskih filozofa. A veštine življenja stečene takvim vežbama oslonjene su na odnos prema subjektu govora, subjektu iskazivanja, na *parrhesia*-u. Teza koju neće biti lako obrazložiti. Za to će biti potrebno, kao dobar primer, osvrnuti se na Senekine stavove o odnosu istine i iskrenosti. Pokušaćemo da ocrtamo koncept „vežbe mišljenja“ iz mnogobrojnih fragmenata helenističkih autora budući da oni nisu jedinstveno tematski i teorijski razmatrani pre Fukoovih istraživanja. Kada je interpretacija antičkih vežbi u pitanju pomenućemo jednog autora, neko vreme Fukoovog kolegu, Pjera Adoa koji je 1995., dugo nakon saradnje sa Fukoom, napisao da je nemoguće naći teorijski okvir koji bi obrazložio antičke prakse: „Ne postoji ni jedna sistematska rasprava koja je uspela da iscrpno obrazloži iskustva izvesnih stanja i utemelji teoriju i tehniku filozofskih vežbi“¹²². Važno je naglasiti da je njegova interpretacija koncepta samstvenosti išla prema duhu neoplatonizma i hrišćanskog misticizma. Smatrao je da iskustvo antičkih vežbi ne pripada poretku govora¹²³ i da „potpuno izmiče mogućnostima izražavanja kojim raspolaže filozofski govor¹²⁴“. A kao razlog navodi da „onaj koji govori više nije na istom psihičkom nivou dok je to iskustvo proživljavao“¹²⁵. Ado usmerava rimsku stoičku asketiku ka „psihološkom“ jezgru individue, ka govoru naše biografije. I ako naglašava značaj koncepta samstvenosti smešta ga u egzistencijalistički interpretativni okvir, žargon nastao hiljadu i po godina kasnije. Sadržaj samstvenosti je, kod njega, određen

¹²² Šta je antička filozofija, str. 260.

¹²³ Ibid., str. 241.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

odrazom svakodnevice zarobljene u „konačnosti“, iz koje se oslobađamo praveći egzistencijalne slobodne izbore. Koliko daleko od Senekinog stava i vežbe „da nema izbora“! Mnogo je problematičnija njegova izjava da „ono što čini suštinu filozofskog života, egzistencijalni izbor određenog načina života, iskustvo izvesnih stanja, izvesnih unutrašnjih sklonosti, potpuno izmiču mogućnostima izražavanja kojima raspolaže filozofski govor“¹²⁶ Fukoova interpretacija ukazuje na kognitivne vrednosti tih vežbi koje kroz svoje formalizacije-problematizacije nudi mogućnosti istraživanja praktično-vrednosnih stavova kao i njihovo filozofski vredno teorijsko obrazloženje. Kasni stoicizam razvija vežbe kao instrumente mišljenja a ne kao stepenice uzdizanja ka izvesnim „subjektivnim stanjima“.

„Vežba“ je metodološka paradigma filozofske terapeutike. Ima svoje analitičke i sintetičke aspekte, podvrgnuta je procesima ucelovljavanja ili singularizacije (konkretizacije), epistemološki individualizovana. Usmerava se prema pojedincu, razvijajući njegove moći promišljanja sopstvenog iskustva, prema onome što bi bila njegova „samstvenost“. Upućivanje na pojam „vežbe“ treba da nam ukaže na razliku između epistemološkog i katarktičkog aspekta filozofije, razliku između usmerenosti na znanje i usmerenosti na iskustvo pročišćavanja predstava i stavova, ne potcenjujući vrednost ni jednog od njih.

Možda nas tema „odnosa sebe prema sebi“, koja se nalazi u osnovi rimske terapeutike, ne bi toliko zainteresovala da nije jedna od nedovoljno artikulisanih pretpostavki modernih terapijskih modaliteta. Pojmovi neophodni za razumevanje složenog koncepta vežbe, kao vežbe mišljenja kroz model razgovora sa drugim (učiteljem) ili učitelja sa samim sobom, su u funkciji razvoja odnosa sebe prema sebi. Većina tih pojmova vodi poreklo od izraza *meletan, meletai* – pojma koji se nalazi u osnovi izraza *epimeleia heauton*. Vežba upućuje na određeni

¹²⁶ Ibid., str. 241.

oblik pažnje, meditacije, misaone aktivnosti, pri čemu treba naznačiti razliku između meditacije, u savremenom smislu reči, i vežbe. Meditacija kako je ovde razumemo, je usmerena na aktivno razvijanje onih stavova na koje smo fokusirani. Oba izraza su povezana izvesnim aspektima pojmova logosa, askesisa, subjekta. Njihova diferencijacija će biti otežana njihovom cirkularnošću i zamenljivošću, nemogućnošću da se istakne značaj jednog bez pozivanja na drugi pojam. Zato ćemo obratiti pažnju na konkretne aspekte pojedinih „vežbi“ poput stohastičkih, na vežbe *premeditatio malorum*, *premeditatio vitae*, vežbe čišćenja mišljenja od pretstava, *premeditatio mortem*, prepoznavanja razlike telesnih reakcija od emotivnih i misaonih, itd.

Helenisti se obraćaju ljudima koji imaju svesnu potrebu za promenom, za razvojem. Danas bi mogli reći volju za promenom. Smatraju da nije dovoljno osloniti se na spontanitet ličnosti koji često izmiče ili se bez napora obavlja, kao kratko ovladavanje sposobnostima. Njima su *stultusi* – inertni, ravnodušni, veliki problem. Podsetimo da Frojd obraća pažnju na treću kategoriju ljudi – onu kojima upravlja nesvesna inteligencija i nesvesni motivi, potisnuti sadržaji. Frojd je smatrao da su sećanja, verbalizacije i *acting out* dovoljno operativni da se simptom razreši i nestane. Helenistička vežba, pak, zahteva pažnju, koncentraciju, suočavanje sa situacijom iz koje je iznikao simptom, preplavljujuće raspoloženje, ili trauma.

Da bi došli do razumevanja koncepta vežbe rimskih filozofa presudno je razumeti funkciju „odnosa sebe prema sebi“ – jednu od suštinskih odrednica govora kao izraza samog govornika, tako samorazumljivu u dnevnoj komunikaciji. U samom činu govora uvek se govori drugome, čak i kada čujemo sami sebe. Nekako je samorazumljivo da govoriti o sebi, izražavati sebe, znači govoriti drugome. Odnosno, izražavamo sebe dok se obraćamo drugome. Ako postavimo

pitanje, da li ono što govorimo drugome o sebi možemo da kažemo direktno sami sebi, bez diskusije sa drugim, bićemo u nedoumici. Svesnost postoji ali ne i delatni efekat prema samima sebi. Terapeuti grupnih modaliteta dobro znaju da je svesnost o sebi, jača, intenzivnija, kada se pojedinac nalazi u grupi, kada je pod uticajem grupe. Ako i možemo direktno da se obraćamo sebi još uvek ostaje pitanje samointerpretacije našeg odnosa prema sebi i onoga što sebi poručujemo ili se informišemo. Kada mislimo uglavnom mislimo „svoje“ misli, ono što bi Gadamer nazvao „predrasudne stavove“. Iskustvo sa prepiskom, epistolarnom praksom rimskih filozofa, pokazalo nam je da je veoma teško nešto reći samome sebi, o sebi, bez posrednika, bez obraćanja drugome, prijatelju, učitelju, terapeutu, pa i nepoznatom slučajnom saputniku. Ipak ovog poslednjeg Seneka će najpre preporučiti, iz veoma određenih razloga. Zatim, vidimo da je teško osloboditi se načina govora, diskursa, kojim se u nekoj kulturi, disciplini, terapijskom modalitetu, načinu govora o sebi, obraćamo sebi. To je često generalizovana forma govora o sebi, sebi kao „sopstvenoj prirodi“, suštini, sudbini, produktu okolnosti ili društvenih odnosa. Većina tih govora je razrađena uz pomoć nekog teorijskog diskursa i inkorporirana, delanjem društvene moći, u život zajednice.

Sledeća teza za razumevanje specifičnosti pojma „vežba“ jeste da se odnos prema sebi razlikuje, po svojoj strukturi, od odnosa prema drugome. To ne može biti recipročan odnos. Niti u funkciji univerzalne i nužne istine, imperativa kakav zahteva Kantov kategorički imperativ, čija je pretpostavka „čovečanstvo“, niti u funkciji biblijskog naloga „oko za oko, zub za zub“, ili „ko tebe kamenom ti njega hlebom“. U ovakvim formulacijama ostaje neodređen izvesni, prethodeći, momenat: kakav je odnos prema sebi onoga ko daje i izvršava naloge. Da li je to odnos zavisnosti, poslušnosti i podređenosti, refleksivni odnos mišljenja, nagonska kateksa ili afektivni odnos? Da li je razvijena refleksija u tom odnosu, kakvi su

dispozitivi moći koji delaju kroz sopstveni odnos prema sebi? Ko je taj ko govori, sebi ili drugome, ko je subjekt govora¹²⁷? Da bi ovim raznolikim aspektima mišljenja odredili odnos prema istini, istini iskaza koji ih artikuliše, posmatraćemo ih u konkretnim situacijama vežbi pojedinca prema sebi i drugome. Karakteristična su Senekina shvatanja o nužnosti veze istine sa iskrenošću, u kontekstu upražnjavanja vežbe, sa identifikacijom govornika sa onim što govori i sa podređivanjem sopstvenog ponašanja mislima koje izlaže. Subjekt ne govori ako nešto ne misli kao svoj lični stav. Moguće je govoriti a ne promišljati reči koje izgovaramo. Moguće je da ne znamo šta govorimo. Senekin diskurs o iskrenosti¹²⁸ govori o značaju ličnog govora, iskazivanju sebe kroz mišljenje. Mada ne u uobičajenom sentimentalnom i utilitarnom smislu. Korišćenje određenog diskursa istine, žargona, razvija sposobnost sopstvenog promišljanja samoga sebe. Galijen, rimski filozof, ukazuje na mesta gde nalazimo najčistiju iskrenost: ne u ljubavnom odnosu, ne ni u prijateljstvu, već, mnogo češće, u slučajnom susretu sa strancem, a pred samim sobom. Istina je moć koja skretničari (kormilari) i to: prema realnosti – gde je često nasilna, prema fantazmu, i prema slobodnijem izboru u nekoj situaciji – kada odnos prema situaciji ne posmatramo kao „izbor“ u fiksiranoj realnosti. Često se ljudi pitaju kome je stalo do istine u onome smislu o kome filozofija govori o njoj. Pontije Pilat, Veliki upravitelj, ne vidi potrebu za njom, ni za sopstvenim odnosom prema njoj, jer sluti, poput Frojda, da istina prolazi Hadovim podzemljem, kao vrstom inicijacije, da su žrtve odgovorne što su žrtve. Pilat je tražio da mu se „istina pokaže“, budući da je nije video, ni spoznao, kroz samoga sebe.

Vežba je oblik aktivnosti sa mnogo elemenata. Uključuje u sebe: pažnju, pogled, glas, reč, percepciju, istraživanje samoga sebe (*skepteo sauton*). Tu su

¹²⁷ Ovo pitanje žestoko interesuje savremene istraživače psihe. Žak Lakan, *Spisi*, str. 276-277.

¹²⁸ H. S., str. 504.

logoi (razlozi, argumenti), *parrhesia* (slobodan govor u funkciji istine), okretanje sebi (*ad se convertere*), preobražavanje (*metanoia*). Sve su to aktivni elementi u procesu usmeravanja samih sebe. Ka čemu? Vežba mišljenja je elaboracija, razrada, usvojenih diskursa, stavova, koji su prepoznati kao „svoji“, uverljivi, logosni, kao mogući racionalno-etički principi delanja. Filozofske vežbe mišljenja su nosioci *etopoietičke funkcije* – funkcije prenosa istine u etos, u delanje, ponašanje u određenoj situaciji. Kao oblik subjektivacije, prisvajanja, aproprijacije, diskursa, govora koji smatramo istinitim, za koji mislimo da je istinit, one nisu duhovne vežbe izbora dobra i zla, ni vežbe „uzdizanja“ iznad samoga sebe, niti mentalne analize elemenata neke situacije. Ono što će zbunjivati moderni mentalitet istraživača, kada su ove vežbe u pitanju, jeste postupak u kome interpretacija jednog stava (njegova logosnost), izlazi iz mogućnosti njegove samointerpretacije, načina „primenjivanja na sebe“. O takvoj aplikaciji govori i Gadamer kada analizira predrasudne stavove u delu „Istina i metoda“.

„Vežba“ ukazuje na sposobnost logosa da prožme ono alogosno, odnosno, sposobnost strasti da prožmu sebe racionalitetom, kroz govor upućen samome sebi. Ali ne kroz oblik spoljašnjeg autoriteta. Strasti nose intrinzičnu mudrost. Problem je njihova pekomernost ili nedostatak, sposobnost da svoju dinamiku usklade sa poretkom logosa duše. Zato će rimska asketika razlikovati logoi-e koji se obraćaju duši (samstvenosti) od logičkih iskaza koji se obraćaju umu. Razuzdana strasti nije vrlina duše. Filozofska vežba upućuje na katarktičku funkciju filozofije. Na primeru vežbe „čišćenja mišljenja od predstava“ i analize predstavama usmeravanog ponašanja logičkim i diskurzivnim sredstvima, vidimo da nije znanje diskvalifikovano u ovim praksama u ime duhovnih moći nad subjektom. S obzirom da nam je u ovom radu u fokusu Fukoova interpretacija helenističko-rimskih vežbi kao osnove jedne filozofske terapeutike i asketike, vidimo da Fuko koristi ovaj

period istorije filozofije da bi pojačao svoju tezu o razlici epistemološkog i kataraktičkog aspekta filozofije, razlici koja je, nereflektovana, imala za posledicu stavljanje znanja u funkciju moći (političkih, disciplinarnih i dr.), i stvaranje forme znanje/moć. Filozofija kao jedna od mogućih terapijskih disciplina nije u predavanjima, koja ovde analiziramo, bio Fukoov primarni cilj, mada je bio primarni predmet analize, već pitanje funkcija filozofije u kulturama Zapada. U ovom slučaju kataraktičke funkcije filozofije! Fuko helenističkim vežbama traži analogan teorijski horizont i želi da precizira pojmovni vokabular. U tom cilju je objedinio vežbe, problemski ih klasifikovao, prateći njihove intencije. One su svakako sposobne da iznedre teorijska znanja o čoveku, ali kao da ona nisu dovoljno naglašena. Kao da još nisu našla svoj disciplinarni okvir, koga se zapravo i treba plašiti jer se javlja rizik da se priklone terapijskom žargonu poput neke filozofske psihoanalize (ne filozofije psihoanalize). Zato je u ovom kontekstu Fuko značajan. Ne samo kao intepretator i istoričar, već kao onaj koji postavlja sebi zadatak da omogući filozofski disciplinarni okvir, ovim vežbama, i da ih razdvoji od psihoterapije u današnjem smislu reči, ali i od duhovnih praksi i tkzv. tehnologija sreće, uspeha, i slično.

Pokušaćemo da pokažemo, a za šta mislimo da je i Fukoova intencija, da ono što helenizam čini, razvijajući mnoštvo pomenutih vežbi, nije psihologizacija kataraktičkog efekta u modernom smislu reči. Ne mora se ležati na filozofskom kauču da bi se bavili sami sobom. Efekat vežbi „treba da otkriva razliku između sopstvenog bića i znanja“¹²⁹ o sebi. Posvećenost „sopstvenom biću“ je „cilj dovoljan sam sebi“. On, pri tome, ukazuje na značajnu razliku u odnosu na staranje o drugom. O drugom možemo samo nešto znati, u-po-znati ga, ali ne možemo imati neposredno iskustvo drugog, kakvo taj drugi ima prema samome sebi.

¹²⁹ H. S., str. 224.

Možemo govoriti o značajnoj ontološkoj (ontičkoj) razlici između ta dva iskustva. Praksa staranja o sebi nije u funkciji prethođenja staranju o drugom, niti nešto naknadno. Rad koji se obavlja na sebi je vrsta zadovoljstva u kome smo dovoljni sami sebi, kao aspekt ataraksije ili eudaimonie.

Fuko pokušava, na jednoj strani, da ocrta „opštu krivulju samog fenomena“ vežbi, a na drugoj, da prepozna njegov *teorijski nacrt*, da pokuša jedno *zadobijanje teorije* (da upotrebimo gadamerovski izraz), koristeći se mnoštvom svojih teza, koje će možda ostati često međusobno nekoherentne ali koje će, u pokušaju methodske problematizacije, u svojoj problematizujućoj funkciji, biti prepoznatljive.

Fukoova teza, koju ćemo staviti u prvi plan, je „nesvodivost teorijske episteme na praktičnu i obratno“¹³⁰. Teza o nesvodivosti, i kod Fukoa i kod Kanta, uzima kao poslednjeg arbitra „samoga sebe“, „dubinu nas samih“, dubinu koja, dodaćemo, još uvek nismo mi sami, budući da se još uvek, najčešće pitamo „ko je on/ona“ u nama¹³¹. Kakva je onda svrha „teorijskog nacrt“? Izvesno Kantovo prisustvo, koje možemo prepoznati, biće pojačano sledećom podtezom: „Praktična epistema treba da odgovori na pitanje šta da radimo sami sa sobom“. Fukoov „teorijski nacrt“ govori o mogućim opštim uslovima, koje je ponudila helenistička terapijka, o potrebi da se pristupi strukturaciji odnosa sebe prema sebi i sebe prema svetu. I ako je bio jedno vreme pod uticajem Sartra Fuko ne preuzima Satrovu antropološku tezu o „bačenosti“ čoveka u svet. „Zatečenost“ u svetu nije dovoljan impuls potrebi za slobodom. Čoveka pokreće borba i odnosi moći koji konsteliraju situaciju u kojoj se nalazi. Vežbe su forme preokretanja, preobraćanja, konverzije čovekovog ponašanja u svakodnevicu, političkom životu, sopstvenom znanju. Ali one su i mogući uslovi da se uopšte pristupi sebi i svetu. Sistem vežbi i

¹³⁰ H. S., str. 399.

¹³¹ Kantova „*Kritika praktičnog uma*“ za poslednjeg arbitra u pitanju moralne „čistote“ ipak upućuje na pogled unutar samoga sebe.

tehnika je vezan za jedno polje znanja koje ih neprestano prati i služi tehnikama preobražaja.

Kada pogledamo teorijske postavke vezane za ove prakse vidimo da više liče na teorijske nadgradnje, a ne teorijske podloge samih praksi. Ono što Fuko postulira kroz sopstvene teze i hipoteze, ne može se baš toliko očigledno prepoznati kao praktična kultura samstva, kao jedinstveni fenomen, kao organizovano polje vrednosti, svojevrsna antropologija i epistemologija. Ali njihova aktualizacija, u smislu u kome to naglašava Fuko, mogla bi danas biti vredan doprinos diskusiji o modernoj psihoterapiji. Njegov naglasak je na *pojmu preobražaja* koga izdvaja iz polja duhovnih praksi kao značajan pojam za kulturu mišljenja u ovom periodu. Ne možemo analizirati forme vežbe ako ne postavimo pitanje subjekta vežbe, pitanje empirijskog subjekta, materijalnosti tog subjekta. Pitanju o subjektu se pristupa sa više aspekata, pri čemu se mnoge teze prepliću. Kroz opštu problematiku subjekta, problematiku odnosa subjekta prema sebi, nastanka subjekta iz praksi samstvenosti i brige za sebe, iz odnosa subjekta prema istini.

Fuko je svoja istraživanja zamislio mnogo šire jer pitanje o subjektu vezuje i za prakse modernih društvenih nauka među kojima je i psihoanaliza¹³². Svoj istraživački cilj je objasnio sledećim rečima: „da pokušam da vratim na mesto, unutar istorijskog polja onoliko precizno povezanog koliko je to moguće, skup praksi subjekata, koje su se razvile od helenističke i rimske epohe do danas“¹³³. Zatim dodaje: „ako se ne vratim na istoriju odnosa između subjekta istine sa stanovišta koje uopštavajući nazivam tehnikama, tehnologijama, praksama, itd. koje su ih razvile i normirale, mislim da bi smo pogrešno razumeli kako je sa

¹³² „Reči i stvari“, str. 411-425.

¹³³ H. S., str. 244.

društvenim naukama, ako hoćemo tu reč da upotrebimo, a posebno sa psihoanalizom¹³⁴. A odnos subjekta prema istini Fuko razmatra sa više aspekata¹³⁵: a) kroz kartezijanski odnos – gde je *ego cogito* nosilac (ipokaimenon) bića istine, b) kroz katarčki odnos, c) kroz društvene odnose moći i disciplinarne odnose moći.

Mi ćemo u ovom radu obratiti pažnju na fukoovsko pitanje o tome šta je subjekat koji govori istinu u funkciji *parrhesia-e*, slobode govora i mišljenja. Kakvu strukturaciju odnosa prema samome sebi, uz pomoć vežbi odnosa sebe prema sebi, moram da obavim, kakvu promenu sebe kao „bića“, načina „stanovanja“, načina postojanja u svetu, da bi se mogao približiti mestu sa koga ima smisla govoriti o istini: istini ludila, istini znanja, istini moći, istini samoga sebe.

TEORIJSKE PRETPOSTAVKE HELENISTIČKE TERAPEUTIKE

Kad pogledamo kako Fuko ostvaruje svoju nameru pravljenja skice teorijske nadgradnje helenističkih vežbi vidimo da on, najpre, konfrontira vežbu preobraćanja (*ad se konvertere*) sa čisto epistemološkim i teorijskim praksama Platona i Aristotela. U sva tri slučaja, i kod Platona, i kod Aristotela, i u neoplatonizmu, ostaje otvoreno, ili nerazrešeno, pitanje odnosa, t.j. prelaza sa duše na subjekat. Tu ne ulazimo u koncepte volje ili modernog izraza „angažmana“ ili u pitanje da li je pojam duše širi pojam i da li tu postoji diskontinuitet s obzirom na

¹³⁴ Ibid., str. 244.

¹³⁵ H. S., str. 245.

pojam subjekta. Već da li pojam duše i pojam subjekta podjednako vode razvijanju sposobnosti i osobina da izdržimo suočavanje sa onim na šta nas istina nagoni, a gde nas njihov odnos sputava. I tu bi mogli da nazremo jednu vrstu epistemološkog reza.

Zahtev svih filozofskih škola, bilo da su obučavali filozofe, buduće careve ili političare, ili obične ljude, bio je da se promeni način života, karakter i mišljenje. Od prirodnog ka plemenitom čoveku. Čovek ne može a da se ne bavi samim sobom. Radi se o tome da to čini na kultivisan način. Taj zahtev se ostvarivao najmanje na dva načina. *Epimeleia heauton*, staranje o sebi, podrazumeva dva nivoa. Na jednom nivou imamo

- 1) odnos prema samome sebi kroz telesne vežbe, odnos koji je prerefleksivan. Telesne vežbe su sačinjene na osnovu znanja fiziologije i uvida u zamršena emotivna stanja.
- 2) na drugom nivou, svrha bi bila formiranja subjekta, koji bi bio sposoban da dela samim sobom, da bude etički agens istine, to jest parezijast, koji se u istini dobro oseća i njom dobro vlada.

A na drugom, nazovimo ga teorijskom, Fuko izdvaja dve opšte forme vežbi staranja o sebi u čitavoj antici:

- a) staranje o sebi kao formi samospoznaje (*gnothi seauton*)
- b) staranje o sebi vežbom, govorom, parezijom, oblikom samodelanja.

Ove dve „opšte forme” vežbi razvijaju specifičnu vrstu mentalnih procesa. Znanje spoljašnjih i suštinskih stvari nema odlučujuću ulogu u praksama samodelanja, već predstavlja drugu vrstu mentalnog procesa, takođe uobličenog

kroz vežbe¹³⁶. Teoriju druge prakse vežbi Fuko je označio kao asketiku, razlikujući je od vrste hrišćanske askeze. U ovom „govornom” i misaonom samodelanju se menja funkcija znanja. Menja se koncept sećanja. To nije više platonističko „sećanje na znanje“, zapamćeno u arhetipskim dubinama naše preegzistencije, već čin sećanja koje otkriva sposobnost duše da se vrati sebi, sopstvenom iskustvu, onom iskustvu koje ukazuje na učestvovanje sebe u sebi, a ne samo u spoljašnjem svetu. U tom smislu to ne bi bila ni regresija, ni autobiografski narativ, već „vraćanje unazad“, svojevrsna redukcija, na sposobnost posmatranja, opažanja samoga sebe. To nije ni Frojdovo operativno sećanje, zarobljeno negde u nesvesnom, nesposobno da zaboravi „traumu“, koje podstiče nastanak hipnoidnih stanja. Helenisti se okreću vrsti sećanja na sebe oslobođenog prinude svakodnevnog života i društvenih zabrana. Nas će zanimati koliko u tom okretanju sebe sebi učestvuje mišljenje, a koliko imaginacija koja konstituše novi doživljaj subjekta „dovoljnog samome sebi“, u sopstvenom legitimitetu¹³⁷.

Pitanje, kako se formira veza preobražavanja sebe i pristup istini vodila nas je do koncepta logoi-a koji učestvuje u procesu konverzije. Konverzije, preobražaja sebe, „prema istini o sebi“. Kao prvo, logoi vode konverziji, okretanju sebe sebi, pod uslovima koje diktira mišljenje. Drugo, logoi strukturisu vežbu da bi ona uvela pojedinca pristupu istini. Da li je taj pristup istovetan sa pitanjem „pod kojim uslovima se može misliti istina o samome sebi, o subjektu“? Koliko se takav pristup uistinu razlikuje od analitičkog, deduktivnog, empirijskog načina dolaženja do znanja o sebi? Prateći helenističke filozofe, možemo reći da ne donosi znanje iskustvo samoga sebe, već delanje samim sobom. Nekako se na ovom mestu nameće asocijacija na Dekarta i njegov „Ego cogito”. I kao što će braniti Frojda od njegovih nastavljača, Fuko će braniti Dekarta od onoga što se zove dekartovska

¹³⁶ H. S., str. 271.

¹³⁷ H. S., str. 225.

tradicija u scijentističkoj varijanti. Preobražavati sebe znači misliti samim sobom o sebi, misliti istinu. Ali, ne čistom refleksijom, već delanjem, strukturisanom vežbom, da bi ona kasnije postala „spontana, automatizovana priroda pojedinca“.

Ako pogledamo Fukoove teze vezane za mogući jedinstveni teorijski koncept ovih praksi prvo ćemo zapaziti odbijanje da budu zakon, norma, pojedincu. Ne postoji zakon koji bi naterao pojedinca da se brine o samome sebi. Postoji samo nagovor, poput nagovora na filozofiju, o kome govori Aristotel, koja vodi u „besmrtnost“. Sličan problem je imao i Frojd u pokušaju da sačini svoju meta teoriju na osnovu kliničke prakse, onoga što za svoju potvrdu ima samo lekarevo iskustvo. Fukoova „teorijska skica“ nastoji da uobliči ove vežbe u jedinstven filozofski govor, zbog čega smo i uzeli za predmet istraživanja upravo Fukoovu interpretaciju pomenutih praksi. S obzirom da je Fukoov cilj¹³⁸ da, kroz minuciozno istraživanje i klasifikovanje ovih vežbi zadobije teorijski okvir, „skicu“, on će formirati mnoštvo teza vezanih za neke suštinske aspekte ovih praksi. Navešćemo neke od njih:

Prva teza tvrdi da bavljenje samim sobom ne obrazuje neku vrstu univerzalnog etičkog zakona, poput Kantovog kategoričkog imperativa, ali ni neku drugu zakonsku formu. „Zakon bi bio specifičniji oblik šire prakse tehnika i tehnologija odnosa subjekta prema sebi potpuno nezavisnog od zakonske forme“. Zakonskoj formi nije podvrgao ni Aristotel svoj koncept *phronesis*-a kao moći suđenja, t.j. specifične upotrebe mišljenja.

Fuko će kroz više teza razvijati i sledeći stav: „čovjek se ne može starati o sebi ‘u poretku i formi univerzalnog’. Ne može razvijati odnos prema sebi ‘pripadajući ljudskoj zajednici kao takvoj’“. Zato nacionalizam i služi zameni tog nedostatka, pripadanjem „raspoznatljivoj“ grupi. Možemo govoriti o generalizaciji

¹³⁸ Ibid., str. 148.

tih praksi i njenom širenju u jednoj kulturi, ali ne i o univerzalizaciji. Smatrajući da bi zakon koji bi propisivao da se bavimo samim sobom bio apsurdan, pre svega zato što njega može primeniti na sebe samo ograničen broj ljudi, zato što je on elitna povlastica koja zahteva dokolicu i zatvorenu grupu, njegov filozofski smisao se artikuliše kroz vežbe vrline kao vežbe odnosa sebe prema sebi. Etički zakon je u osnovi samo jedan od mogućih vidova tehnologije subjekta, veštine bivanja subjektom, jedan od vidova duge istorije tokom koje se obrazovao zapadni subjekt¹³⁹ o kojem sada govorimo. Ili, drugim rečima, nema univerzalnog društvenog naloga, prinude, ili „opravdanosti“ u ime opstanka zajednice, upravo zato što se sa tom „opravdanošću“ lako manipuliše. Ovde moramo biti pažljivi da ne osudimo Fukoa unapred jer se ta njegova teza može smatrati jeretičkom i politički sumnjivom. Radi se o smislu i značaju razvijanja odnosa (prema sebi) koji mora da pravi distancu u odnosu na društvene naloge.

Ovome možemo pridružiti i sledeću Fukoovu tezu: „postoji načelna sposobnost svih da se bave samim sobom“, da razvijaju sebe do celovitog statusa subjekta. Međutim ta sposobnost, vrlina¹⁴⁰, ne zahteva samo posedovanje znanja, već sposobnost viđenja, gledanja sebe, doživljavanja svoga tela, raznih situacija sopstvenog života i okruženja u koji je smešten život, sposobnost osluškivanja ritmova sopstvene svakodnevice. A pre svega sposobnost delanja. Rekli bi, danas, sposobnost angažovanja samoga sebe. Ova sposobnost nije jednolična i pusta, pitanje je samo šta je prisutno, a šta odsutno u našim odnosima. Pitanje je da li koristimo sposobnost mišljenja. Primetićemo da helenističke prakse razvijaju nove vrste dijaloga razvijajući upravo sposobnost mišljenja.

¹³⁹ Up. Mladen Kozomara, „Govor i subjektivnost“.

¹⁴⁰ Up. Aristotelovo izjednačenje vrline i sposobnosti koje zahteva i posedovanje znanja.

Nameće se stav da su rimske prakse varijante ekskluzivnosti izvesnog misaonog puta do samog sebe, do „retke forme egzistencije“. Pritom se Fuko, naizgled vraća jednoj religioznoj kategoriji i zaključuje: „Ovde imamo praznu formu velike i vanvremene kategorije spasenja“¹⁴¹, antičke ili paganske forme spasenja. Značajno je to što Fuko želi da rasčisti teren za izvesnu filozofsku terapeutiku, da je očisti i od religioznosti i od psihologizma, i da je uputi na ekskluzivno tlo iskustva, iskustva „staranja o mišljenju“ (u okviru šire prakse „staranja o sebi“), ali zadržava pojam poznat baš iz religioznih učenja.

U helenističkim i rimskim praksama odnos znanja i ne-znanja se menja. Dijalozi dobijaju drugu formu i svrhu¹⁴². Dijalog postavlja odnos subjekta i drugog na drugačiju osnovu od sokratsko-platonske. U sokratsko-platonskoj formi staranja o sebi, pouka treba da deluje na ne-znanje, da ga isprovocira kroz vežbu sećanja i njene brojne varijacije. „Neznanje nije po sebi sposobno da izađe iz sebe“. Sokrat primećuje da neznanje ne zna da zna. Ostaje otvorenim pitanje kako je moguće da znanje proizađe iz samog neznanja koje ne zna da zna („blaženo neznanje“). Ostaje otvorenim i značajno pitanje na koje nam Alkibijad ukazuje: „Kako isprovocirati neznanje da postane svesno samoga sebe“. Ali Sokratova žaoka zbunjuje. Ona nije jednoznačna. U novoj formi dijaloga¹⁴³ subjekat je manje neznalica, a više loše oblikovan, zarobljen lošim navikama, zato on mora praktičnom vežbom da poučava sebe sebi, t.j. da se preobražava. On nema prema sebi samo odnos razumne volje koji karakteriše moralno ispravan sud, oblikovan prema izvesnim spoljašnjim normama. On teži samorazvoju – vrsti delanja.

¹⁴¹ H. S., str. 167.

¹⁴² A što je očigledno u dijalogu „*Alkibijad I*“ o kome smo govorili na početku rada.

¹⁴³ H. S., str. 169.

Fuko naglašava, pretvarajući to opet u sopstvenu tezu da¹⁴⁴: „Pojedinaac treba da teži statusu subjekta koji nikada ni u jednom trenutku svoga života nije upoznao“, jednoj vrsti ucelovljenja. Primećujemo da se Dekartov subjekat vraća korak unazad kada treba da dela, kada prelazi od znanja na delanje, a Fukoov subjekat, kakvog ga on isčitava iz helenističkih tekstova, treba da zakorači u prazno.

Onaj koji ništa ne zna ne znači da ima loše navike koje treba popraviti, ili loš karakter. On može biti neprobuđen, *stultus*. U novoj vrsti dijaloga nije cilj postići znanje koje će zameniti neznanje, već promeniti potpun odnos sebe prema sebi. Ne znati nešto o nekoj stvari (o sebi) i imati loš odnos prema sebi se značajno razlikuju. Subjekt znanja, kao sposobnost sticanja znanja, jedne specifične sposobnosti (pa i vrline), i subjekt preobražavanja, subjekt samoga sebe, nisu isti. Dok se kod „stultusa“ pre radi o konfuziji misli ili nestalnosti osećanja, u razvijenom odnosu sebe prema sebi radi se o „različitim subjektnim položajima“. Uznemirenost, neodlučnost, odsustvo zadovoljstva, su prirodna stanja, kojima nije razvijena funkcija mišljenja. Fuko citira Senekino pismo Luciliju br. 52, na koje se često poziva: „niko ne može sam da izađe iz ovoga stanja, sam da dospe do samoga sebe“. Nema prirodnog, spontanog iskustva, nema izvornog stanja vrline. Posao filozofa kao novog lika učitelja je da omogući prelazak sa prirodnog, difuznog, pokretnog, halucinantnog, na kultivisano stanje odnosa prema samome sebi. Ovo prirodno, nediferencirano, stanje ne vodi dobrom zdravlju. Sa ovim prelazom iz jednog stanja u drugo vezan je i fenomen uživanja i zadovoljstva koje se može imati sa sobom, u sopstvenom društvu, a koji podstiče istrajavanje na razvijanju odnosa prema sebi¹⁴⁵. Postoje dva tipa pojedinaca. Oni koje je dovoljno samo usmeravati, koji nemaju unutrašnje teškoće pred autoritetom učitelja, i oni

¹⁴⁴ Ibid., str. 170.

¹⁴⁵ Ibid., str. 147.

koje treba vući na silu, koje treba isterati iz stanja prirodne zloćudnosti, jedne specifične vrste „subjektnog položaja“. Ali postoje i oni o kojima govori Epiktet „koji su došli do istine bez ičije pomoći, koji su sami sebi prokrčili put“. Ovo bi značilo da ipak iz neposrednog iskustva života, ukoliko smo ga svesni, mogu se pojaviti neki impulsi samokultivacije. „Uzlet potiče od njih samih“. Drugima je potrebna pomoć, zato što oni ne mogu napredovati ako niko ne ide ispred njih, ali ono što je bitno, oni će umeti da slede¹⁴⁶.

Postoji i ona vrsta ljudi, ravnodušnih, koji nemaju formiran, ni izgrađen odnos ni prema sebi, ni prema drugima, i žive u stanju koje Seneka imenuje kao *stultitia*. *Stultitia* je definisana kao mogući izvor patološkog stanja i bolesti. Zato je učitelj trikster ili vrsta psihopompa (vodiča) koji provodi kroz ova prirodna stanja u kultivisana. Pritom centar učiteljeve pažnje je na samom odnosu čoveka prema samome sebi, onom mestu koje treba da postane agens svog sopstvenog delovanja. Čak i u odnosima prema drugome treba najpre da posmatramo sebe. Fuko je dosta pažnje posvetio načinu na koji stoičke prakse opisuju prirodna stanja duše, i mogućnostima njihovog preobražaja.

Teza o preobraćanju, konverziji, koja jedino može da omogući pristup istini je tesno vezana sa stavom, uz koji često idu „psihološke“ konotacije, da se „istini ne može pristupiti ako se ne promeni način postojanja“, bića. Ideacione, teorijske, epistemološke aktivnosti nisu dovoljne. Ali u kom smeru voditi ovu nameru, zahteva dodatna objašnjenja, koja je i sam Fuko ostavio otvorenim. Mogućnost „iskazne funkcije“ u govoru može biti jedan put. Nije sporno da je apsurdno ne poznavati samoga sebe kada želimo da spoznamo ono oko sebe. Fuko će intenzivirati helenističke teze uvodeći u pomenute odnose svoju koncepciju moći, moći kao pozitivnog agensa društvenih aktivnosti. Ali „preobražavanje“ lako

¹⁴⁶ Seneka, *Pismo Luciliju*, H. S. str. 191, f.n. 24.

skreće u fikciju. Govoriće o tabuima, društvenim zabranama da se čovek obrazuje, da govori iz samoga sebe. Prevazilaženje tih zabrana zahteva vrstu konverzije na samoga sebe. Aristotel naglašava kataraktičku dimenziju filozofske poruke, ali je shvata kao dimenziju pročišćavanja onog tragičkog u nama i svetu, telesnog i čulnog, estetskog (ne kroz političku i pareziatičku delatnost), pročišćavanja sebe od spoljašnjih uticaja, rasterećivanje. U većini asketskih filozofskih praksi fenomen pročišćavanja, spasavanja sebe, shvaćen je kao vrsta estetike egzistencije, estetizacije čula i čulnog, telesnog iskustva. Pojedinaac se „čisti“, „preobražava“ samousmeravanjem.

Ideja spasenja se često provlači u tekstovima ovoga perioda. Teško je govoriti o toj ideji danas nakon iskustva sa hrišćanskim pojmom spasenja. Fuko taj pojam transformiše, dekonstruiše, da bi pročistio filozofske konotacije, izvlačeći ga iz domena duhovnih i religioznih učenja. Daje novu definiciju spasenja. Ono je oblik odnosa sebe prema sebi. Ono je ispunjenje tog odnosa. Spašavamo se vežbajući sopstveno mišljenje o onome šta se događa sa nama samima i oko nas. Odnos prema drugima nije primaran cilj. Spasenje je pojam, u helenističkim tekstovima, koji upućuje na filozofsko iskustvo „spasenja nas samih“, na specifičan način upotrebe filozofije, kataraktičke upotrebe, u smislu filozofske asketike i terapeutike i njihovih vežbi, principa, diskursa. Neposredni odnos između ljudi trebalo bi da postanu filozofski odnosi, potraga i ljubav prema mudrosti time što se odnos između „ja“ i „ti“ preokreće.

Iz političkog iskustva, a i iz iskustva terapeuta, znamo da spašavanje drugoga lako skreće u individualnu i društvenu patologiju, u kompleks „ranjenog iscelitelja“¹⁴⁷ i „spasilački kompleks“, kompleks mesije. Zato će fenomen spašavanja sebe samim sobom u helenističkoj kulturi biti jedinstven kulturološki

¹⁴⁷ Izraz koristi Karl Gustav Jung.

fenomen. Nećemo ga idealizovati. Fuko će povodom mesta „koristi za sebe“ i „zadovoljavanja sopstvenih potreba“ u odnosima prijateljstva citirati Epikura: „nije prijatelj ni onaj ko uvek traži korist, ni onaj koji ga nikada ne spaja sa prijateljstvom: jer prvi trguje dobročinstvom koje pruža u zamenu, drugi isključuje dobru nadu za budućnost“. Uvek smo spokojniji kada znamo da možemo na nekog da se oslonimo.

Vidimo da se prakse filozofije – kao znanje o čoveku i svetu, kao epistemološke prakse, odvajaju i distanciraju od terapijskih praksi duše, isceliteljskih, koje se okreću stvarima koje se neposredno odnose na individualni život i svakodnevicu i na određeni broj pravila kojima možemo ovladavati. Pokazaće se da glagol *therapeuein* i filozofija kao terapeutika imaju šire značenje od onog koje podrazumevaju lekarski, medicinski, isceliteljski pristupi. Pojam konverzije nije zamena za „psihički život“. Bergson je predložio izraz „kontrakcija“ za aktivnosti psihe. Duša se širi i to je njena upadljiva karakteristika: prema drugom čoveku, prirodi, Bogu, kosmosu. A onda se skuplja, grči, okreće u suprotnome smeru, ka unutra. Naseljava sebe samu. Ovaj drugi, bergsonovski, pojam duše će biti karakterističniji u sferi duhovnih praksi. I ako govori o duhovnoj modalizaciji znanja povodom upotrebe logoi-a u filozofskoj terapiji, Fuko će govoriti o konfliktnosti zahteva duhovnosti. O disperziji i logoreičnosti u kojoj se raspada, danas, pojam samoga sebe. O okeanskoj rasplinutosti samstvenosti, njegovim beskrajnim modifikacijama. Filozofija zahteva da se pojam duhovnosti vrati mišljenju i interesu filozofije. Postoje negativne posledice po filozofiju i mišljenje prepuštanjem problematike samstvenosti duhovnim praksama tokom istorije. Te posledice su očigledne kod gnostika i u hrišćanstvu. I u moderno doba je taj pojam ostao nedostojan filozofskog interesa i posla, sem kad je sveden na pojam duše i tako marginalizovan. Pojam duše i pojam subjekta sve

će se više razdvajati. Subjekat će ostati samo nosilac znanja a ne i života. Iz te istorijske perspektive Fuko govori o rascepu u subjektu. Subjekt nije više samo *ipokaimenon*, nosilac funkcija istine, moći, znanja, već je subjekat onaj koji samim sobom ostvaruje autonomni razvoj sopstvenog delanja i znanja. Filozofiji je ostao danas, nažalost, subjekt koji nema potrebu da izlazi izvan misaonog procesa zvanog saznanje. Dekartovski *cogito* je dovoljan sam sebi. Fuko insistira da postoje „duhovne potrebe“ rada subjekta na samome sebi, koje su uslov dostizanja istine, koji filozofski govor treba da postavi kao sopstveni cilj. Ova vrsta filozofske duhovnosti pokazaće se kao izvestan hibrid. Ali filozofska helenistička ideja parezije upućuje na govor koji je nešto više od duhovnosti, govor koji ima autentičnu epistemološku vrednost a ne samo kataraktičku. Ovde bi bilo značajno i pitanje šta pojam duhovnosti traži u Fukoovim istraživanjima s obzirom da se Fuko distancirao od Pjera Adoa i smera u kome je on interpretirao antičke duhovne prakse.

Ponekad je teško pratiti Fukoov način zaključivanja, prelaze sa jednih stavova na druge, sa teme samstvenosti na temu subjekta, sa duše na subjekat, sa diskursa i koncepta moći na subjekat i njegov „sopstveni“ odnos prema istini koji ga samo-konstituiše. Jedna takva vrsta hermeneutičkog kruženja se prepoznaje i u sledećem Fukoovom stavu: „vidim da se tri izraza: samstvo, moć i istina, kao konstituenti subjekta... vrte u jednom disperzivnom vrtlogu, preklapanja, preuzimanja konotacija i slično“¹⁴⁸. Staranje o sebi biva podvrgnuto jednoj „tegodnoj prinudi na istinu“, a „istine postajemo svesni kada uzmičemo pred njom“. Zato nećemo istraživati kriterijume istine i laži, već njihove igre, preplitanja, nerazlučenosti. Smatrajući da uvek postoji „tesna veza između teorije saznanja i jedne duhovnosti koja preobražava biće subjekta njim samim“, da one

¹⁴⁸ H. S., str. 43-44.

nikada nisu nestajale, ali da su gubile na značaju, i smislu, Fuko će izneti svoju tezu o odnosu filozofskog govora i duhovnosti: „mislim da se o celokupnoj istoriji filozofije XIX veka može razmišljati kao o nekoj vrsti napora kojom je činjen pokušaj ponovnog promišljanja strukture duhovnosti unutar filozofije koju su od karteizijanstva, u svakom slučaju filozofije XVIII veka pokušavali da očiste od istih tih struktura“¹⁴⁹. Fukoova arheologija i genealogija prate fluktuacije tih odnosa i u istorijskim praksama odnosa prema ludilu, terapijskim, praksama zatvaranja i kažnjavanja itd. Njegov zaključak, koji se često ponavlja jeste da pitanje o subjektu ne može biti postavljeno u terminima saznanja. Naravno, ovo možemo staviti u pitanje, ali nas zanima može li biti postavljeno i u terminima duhovnosti, „duhovne modalizacije znanja“. Čini nam se da učenja rimskih filozofa ukazuju na autentičniju, treću, mogućnost: tri istorijska perioda pojave filozofskog razmišljanja o *epimeleia heauton* i njenog odnosa prema subjektu delanja: sokratsko-platonistički, zlatno doba samokultivacije sopstva u prva dva veka naše ere, pagansko-filozofska askeza, period 4. i 5. veka, prelaz sa paganske i filozofske askeze na hrišćanski asketizam. Ovakva klasifikacija postavlja pitanje diskontinuiteta, što Fukoa nagoni da iznosi stav da je moderna filozofija od prosvetiteljstva pa na dalje napravila rez u tradiciji.

Iako je posvećivanje pažnje sebi, kao pojedincu, u prvom naznačenom periodu, bila vrsta prava, prava ljudi na dokolicu, istog onog iz koga su Spartanci opravdavali sopstveni odnos prema radu, tj. ne-radu, nas će zanimati ona kulturološka atmosfera kada je ta povlastica postala svest o potrebi razmišljanja i obrazovanja, kada je, ili kako, „bavljenje sobom“ postalo pitanje izbora života u životu. U ovom periodu koji nas zanima pitanje izbora se vezuje za problem promene i preobražaja situacije u kojoj smo se zatekli. Bilo zbog neumitnih

¹⁴⁹ H. S., str. 46.

okolnosti, bilo zbog sazrevanja. Kada biva jasno da na to ne treba da nas podstaknu šokantni događaji (npr. oni koji su zatekli Budu), Hekatine raskrsnice, pojava bolesti i smrti, već to može da bude svesni izbor kultivacije sebe, oprezno osvrtnje na samoga sebe, a ne samo stav društvene superiornosti u ime sopstvenih moći, ono je postalo zadatak i pitanje filozofskog načina života. Ljubav prema mudrosti razvija sopstvenu asketiku i terapeutiku, tj. sopstvenu „duhovnost“.

Naše je mišljenje da se Fuko dosta muči da naznači teorijsku konstelaciju, t.j. da problematizuje ono što je u pitanju u fenomenu staranja o sebi. Pitanje od kojeg uvek počinje problematizacija (koja se razlikuje od formalizacije) nije pitanje šta je ljudska priroda kao nosilac onoga šta se događa sa nama, niti kako se božanska priroda pojavljuje u ljudskoj. Pitanje je pitanje samstvenosti, *auto to auto*, a ovo pitanje tvrdiće Fuko „se odnosi na pitanje subjekta“. Ponavljajući to često, dodajući „pitanje subjekta kao etičkog agensa istine“. Dakle, pitanje o individualnom delanju, kome pripada „preobražavanje“ ili „konverzija“, se usmerava na pitanje o subjektu, izrazu koji se ne nalazi u grčkom jeziku, i čiji će prevod sa grčkog (*ipokaimenon*) na latinski (Ciceronov *subjectum*) dati podsticaj usmerenju kulture u sasvim drugom pravcu. Tačka na koju treba da se usmeri mišljenje, kao sopstvena noseća osnova, je tačka misaone aktivnosti koja se „okreće“ od pojedinca njemu samom. Ovu tačku, koja se otvara najpre, u čovekovom okretanju sebi (a ne svetu) će pokušati da zahvate helenističke vežbe. Vidimo kako je jedan prevod podstakao skretanje percepcije fenomena u drugom pravcu, sa *auto to auto*, ab-solus, samim sobom, na pojam subjekta koji kasnije, kroz istoriju, dobija i druge konotacije. Pri tom zadržava, u pozadini, stara značenja „čiste samodelatnosti“, delatnosti koja pokreće sebe, preobražava, svojom sopstvenom aktivnošću. Samstvenost kao odnos je tek osnova na

kojoj je moguća etička samokonstitucija subjekta. Nije više u pitanju odnos ogledanja već delanja.

Sledeća teza koja nam se nameće je značajna veza razvijenosti pomenutog odnosa i vršenja političke vlasti. Ono po čemu sam ja samim sobom, tek omogućuje upravljanje drugima i može biti povezano sa vršenjem političke vlasti, dakle može biti osnova jedne vrste *paidee*. Ne može se upravljati drugima, a da ne naučimo da upravljamo sobom. To je povezano sa nekom vrstom konverzije i prelaska sa mene na drugog. Pritom ono za šta treba da se pobrinem jeste da učinim da taj prelaz, konverzija, bude upotrebljiv za „uticaj na drugoga“, a za to je potreban učitelj. Dakle, ne treba nam drugi da bi imali odnos prema sebi samom. To moramo sami da steknemo, ali je nužno da budeš „svoj“ da bi imao uticaj na drugoga. Ovde se radi o hermeneutičkom krugu, i istovremeno o mestu prelaska, skoka, na status subjekta.

Sledeću stvar koju Fuko pokušava da pokaže jeste kako iz samih praksi i tehnika prepoznamo etičku supstancu odnosa sebe prema sebi. Značajnu teškoću stvara nemogućnost sinonimnog odnošenja između pojmova duša, duh, subjekat. Zato se ponovo vraćamo na brigu o sebi i njen aspekt „brigu za mišljenje“ – aktivnost koja se razvija preko svesnog delanja a ne pukog ponašanja i svakodnevnih radnji.

Konteksti u kojima možemo pratiti funkcije brige o sebi su:

- a) politički i društveni – mladi ljudi u Grčkoj se uče upravljanju sopstvenim aspektima duše, sopstvenim energijama, pri čemu se ti aspekti niti patologizuju niti demonizuju
- b) u kontekstu bivanja upravljanim (učenika, štićenika), u kontekstu „primanja moći“ koju nad nama vrši autoritet

c) treći aspekt situacije u kojoj se događa, ili je moguća, briga sebe prema samome sebi jeste odnos prema sopstvenom neznanju, nepoznavanju sebe. Ovaj izraz otvara vrata za psihologizaciju pomenute prakse, u današnjem smislu reči: „ne znam šta je samnom“, ili, „ne znam šta mi se dešava“. Kod helenista se očigledno radi o neznanju veštine bavljenja sobom, a to je ono što će Fuko iščitavati iz helenističkih recepata. Koji je to aspekt samstva koji je toliko skriven, koji je za nas slepa mrlja, poput sadržaja nesvesnog? To nije ni nagonski, karakterni, ni strukturni aspekt subjektivnosti kao takve - njen nedostatak, već društvena situacija moći koja ne dozvoljava konverziju na samoga sebe. Zašto u tim „dubinama“ moderna psihološka praksa vidi samo negativne emocije (stid, bes, narcizam, ljubomoru, zavist), neartikulisanu svetlost sublimacije i veliki doživljaj nemoći. Dakle, sve sama mesta gde ni Bog neće pogledati. Šta je to što je suprotno neznanju, a što ne učimo da bi ga posedovali? Da li je to odnos prema samome sebi! Bavljenje samim sobom! Mlad čovek, po Sokratu, ima dovoljno vremena, ne da nauči ono što ne zna, već da se stara o sebi. Ipak, još uvek se čini nepremostivom razlika između „naučiti se nekom poslu“ i „naučiti se bavljenju sobom“. Ovaj nalog se javljao u grčkoj kulturi kroz dve forme: elitnu formu *paidea*-e, rezervisanu za malobrojne i oblik samokultivisanja, dostupan mnogima.

Kako se uklapa Fukoov teorijski nacrt u iskustvene prakse helenizma? Vidimo, kroz ove dve pomenute forme staranja o sebi, da je staranje o sebi modalitet iskustva, a ne teorijski koncept. Izvlačimo ga iz neposrednog doživljaja samih sebe i oblikujemo sebe. Kao što Ciceron kaže: ne bavimo se filozofijom zbog filozofije već zbog „nas samih“. Fukoova teza je: da „stare tehnologije samstva, stare prakse, pojavljuju se transformisane u filozofskom diskursu sokratsko-platonske filozofije, helenizma, hrišćanstva, sve do ‘reza’ u novijim

vremenima“. Noviji ‘rez’ o kome Fuko govori, i koji ponekad naziva „kartezijskim“ jeste pre otpor nečega što racio ne može da ‘zahvati’, jer se formirao kroz dihotomiju racionalno-iracionalno, jer se definisao u kontri. Razum se plaši iracionalnog, koje je sam proizveo, zatvara oči pred njim, demonizuje, mistifikuje upravo ono u šta ne može da gleda, u sopstveni otpor i u otpor kojim se izvesna stvar njemu suprotstavlja. To iracionalno se zatvara u zabran onoga što se smatra samovoljom. Iracionalni aspekti života i mišljenja traže drugačije pristupe. Upravo zbog tog otpora stare tehnologije su ritualizovale postupke namenjene duši:

- 1) tu su obredi čišćenja. Duša je definisana kao vlastita priča u nekom čudnovatom prostoru gde razgovara sa ehom sopstvenog glasa¹⁵⁰.
- 2) tu su, zatim, tehnike koncentracije, isključivanja, zaustavljanja u vremenu, namenjene razdraženoj i rasejanoj duši. Uznemireni čovek ne može misliti o sebi. Ova mu je tehnika potrebna za časove smrti, opasnosti, krize, teških odluka.
- 3) Interesantne su i tehnike obezbeđenja duši „kontinuiteta u trajanju“ – da ne iščili kada zaroni u svakodnevicu ili kada se povuče u Heraklitovske dubine sopstvenog logosa. Dakle, ne odbacuje se svakodnevica već njen loš uticaj na psihu.

Ove nas ritualizovane tehnike starih duhovnih praksi, što je značajno naglasiti, ne vode u nekakvu „unutrašnjost nas samih“, budući da je duša nešto pokretljivo, kreće se između tela i sveta-okruženja, u samoj spoljašnjosti, kojoj spoljašnjost daje život. Nju prožimaju spoljašnje sile, pri čemu ponekad prima previše ili nedovoljno. Duša se pretvara u jedan virtuelni Self, pokretljiv, ekstatičan. Treba izbeći da ona pređe svoje sopstvene moći. Tu vežbe nalaze svoje

¹⁵⁰ Žak Derida, u delu *Glas i fenomen* analizira pojam „unutrašnjašnjeg glasa“ kod Huserla.

opravdanje. Danas bi rekli, modernim psihijatrijskim rečnikom, na mestu psihotičnog raspada, upadanja u prazninu, zarobljavanja samim sobom, kao zarobljavanje vetra koji se, tada, pretvara u opasan vrtlog. Ovaj rad želi da naglasi tesnu eksplicitnu povezanost diskursa samstvenosti, kakav je nasledio od starih duhovnih praksi, kako to i Fuko primećuje i filozofskog diskursa. Pri tom ćemo naglasiti da koliko god diskus samstvenosti bio skriven u ovom drugom, ovaj drugi zadobija autentičnost i originalnost, upravo kroz rimsku terapeutiku i asketiku. Fukoa nije zanimala moguća disciplinarna moć filozofske terapeutike, kakva se danas reaktualizovala u svetu i kod nas, u formi filozofa – praktičara. Istaći ćemo neke stavove, Fukoove pre svega, koji bi mogli da podupru tezu o savremenom značaju filozofske terapeutike. Radi se o filozofiji u funkciji *tekhne tou biou*.

Prvi argument koristi Fukoovu tezu da, u tom periodu, postoji nalog kulture da se od filozofije stvori određeni način odnosa među pojedincima tako da ona postane načelo neke vrste kontrole pojedinaca od strane drugih, pojedinaca podložnijih poretku. Zatim u tom periodu imamo istorijski nasledeno vezivanja sudbine filozofije za koncepte brige o mišljenju, a ne samo za forme mišljenja/znanja. Filozofija i njene škole, poput pitagorejskih i Akademije bile su mnogo bliže političkim borbama nego što bi se to očekivalo od jedne akademske discipline, a da pritom nisu uspele da kultivišu ni tirane ni narod. Problem je sada prebačen u etičku sferu, na samoga pojedinca, na njegov odnos prema samom sebi. Filozofija u ovom periodu radi na živom čoveku, a da to nije ni politički angažman ni pokoravanje ili uklapanje pojedinca u strukture državnih moći. Koliko god bile privatni elitistički proces, filozofske prakse brige o sebi se šire na celinu kulture. Seneka, Plutarh i ostali filozofi se obraćaju svojim prijateljima i neposrednom okruženju i preko zajedničkih aktivnosti utiču na kultivisanje odnosa kroz koje ljudi žive. Mada se staranje o sebi, nama, na prvi pogled, čini „zatvoreno u samo

sebe¹⁵¹, društveno autistično i neangažovano, ono je davalo efekte neostvarive u političkoj sferi ranije. Pojedinaac, „sastavljen sam sa sobom“, bio je mnogo zreliji kada ulazi u političke borbe.

Kada pogledamo u „opštu krivulju samog fenomena“ možemo razumeti stvarne posledice razdvajanja katartičkog od političkog u filozofiji ovog perioda, odnosno povratku njihovoj sintezi u izvesnoj specifičnoj formi.

„Ovo razdvajanje je omogućilo uvid u jedan važan fenomen, fenomen koji će pomeriti težište filozofije oko nečeg što se zove *tekhne tou biou*, oko promišljanja praksi življenja – bića, veština samoga sebe. Videli smo kroz istoriju filozofije da se prakse filozofije kao znanja o čoveku i svetu, kao epistemološke prakse, odvajaju i ostavljaju po strani terapijske prakse duše, isceliteljske, koje se okreću stvarima koje se neposredno odnose na nas same, na određeni broj pravila kojima možemo ovladati. Pokazaće se da glagol *therapeuein* i filozofija kao terapijska imaju šire značenje od onog koji podrazumevaju lekarski, isceliteljski pristupi. Praksa filozofske terapijske će značajno uticati na obrazac postavljanja pitanja o subjektu: u platonizmu, neoplatonizmu, sa Dekartom, i u modernoj filozofiji¹⁵². Obrazac postavljanja pitanja o subjektu, preko brige za samstvenost i razvijanje „odnosa sebe prema sebi“, koliko god delovao kao „individualni“ fenomen i obraćao se onom „individualno neposrednom“ u čoveku, on otkriva vrstu iskustva-poretka koji ne nešto više od slučajnih akcija-reakcija u nekoj društvenoj konstelaciji. Vraćajući se stalno na mogućnost strukturacije fenomena odnosa sebe prema samom sebi Fuko postavlja pitanje: „kakvo je to delovanje koje čini podstrekivanje drugih da se bave samima sobom“. U kojoj meri je filozofsko, a u kojoj psihološko. Najčešće se formuliše kao delovanje ‘buđenja’, pažnje za

¹⁵¹ H. S., str. 229.

¹⁵² H. S., str. 35.

sopstvenu ličnost, za vrstu samosvesti o sebi samom, vrstu samospoznaje. Briga o sebi zahteva da se ljudi obraćaju ljudima, zahteva komunikaciju. A ona se pokazuje kao nešto vrlo problematično među ljudima. Ona se ne iscrpljuje pukim, formalizovanim odnosima. Treptikos, podstrekač, ima zadatak da podstiče, iskušava samoga sebe u realnom odnosu sa drugim, da vodi tip razgovora kao vrstu iskušavanja i da time ostvari uticaj na drugoga. Ali to sada neće biti vrsta znanja sebe samoga, koje bi aplirali na sopstveni život. *Aphrodisia*, kao, mogli bi reći libidinalna etička supstanca antičkog morala neće biti dovoljna da objasni vrstu zadovoljstva i brige za sebe. Fuko će istražiti mnoge primere odnosa iskustva zadovoljstva i staranja o sebi. Pritom će izvršiti određeno pomeranje u konotacijama izraza zadovoljstvo, smatrajući ga „istorijskim iskustvom“, a ne nečim ličnim i intimnim¹⁵³. Filozof postaje podstrekač, a ne analitičar znanja o sebi. Grčko iskustvo zadovoljstva nije zadovoljstvo potpunosti, kako su ga hrišćani posmatrali, a ni moderno iskustvo polnosti, kao što ni Frojdov koncept seksualnosti ne može biti obuhvaćen ovim razmatranjima. To takođe nije odnos prepuštanja „iskušenju“, predavanja, već aktivno negovanja interesa za sopstvenu ličnost. Pojedinaac očekuje nešto od sebe. Verujemo da je filozof sposoban da prepozna u samome sebi, kroz rad, znanje i samosaznanje, onaj aspekt kojim se on okreće sopstvenoj ličnosti, a da na tom putu mimoide ono čega se Dekart plašio, iskušenje ludila. Sigurno je da znanje ima pravo na svoju istinu. Smatramo da ono što se ovde očekuje je da sebe „stavimo u pitanje“, sumnjom, iskušavanjem. Do granice onoga gde bi mogao da kažem „Sumnjam, mislim, dakle, nisam“. Pitanja koja postavljamo u odnosu prema sebi su uvek inverzija u odnosu na pitanje o onome šta jeste. Naime „šta nešto jeste za mene“ a šta za drugoga. Dakle, Fuko ne osporava da je funkcija saznanja čin dostizanja istine, ali istine znanja/moći¹⁵⁴. Sa

¹⁵³ H. S., str. 34.

¹⁵⁴ Analiza ove teme zahteva posebno poglavlje koje nije u fokusu našega rada.

preokretanjem vrednosti i smeru filozofskog interesovanja, preokreće se i značenje erosa (*aphrodisia-e*), odnosno preokreće se i smisao askeze koja ovoga puta treba da dovede do preobilja života, kroz sumnju, granične situacije, usmeravanja pitanja na nas same. Dakle, sve sama preokretanja plodova saznanja da bi se oni oslobodili iz, kako Fuko kaže, zamki znanja/moći. Mada drvo spoznaje i dalje stoji u rajju i Bog ga čuva, mada ne znamo zašto. Zato će Niče reći, povodom Sokrata, kako ne znamo ništa o „subjektivnosti“ koja je nosilac tako divnih plodova saznanja: istine i moći. Iskustvo znanja koje je u Fukoovim tekstovima stalno na tapetu može imati svrhe koje neposredno iskustvo ne produkuje. Uostalom, na tome je nauka sagradila samu sebe, na toj čudesnoj svrsi.

Iako često govorimo u ovom radu o strukturi i strukturaciji kao obliku formalizacije iskustva koje istražujemo, kada se postavi pitanje o odnosu subjekta i istine „unutar čina saznanja“ i „izvan čina saznanja“, Fuko insistira da pritom mislimo na „biće subjekta“, na ono što se odnosi samo na pojedinca u njegovoj konkretnoj egzistenciji „a ne na strukturu subjekta kao takvog“, kao „nosioca“ (*ipokaimenon*)¹⁵⁵. Na putu saznanja, smatra on, javlja se „povratno dejstvo istine“, o samom saznanju i njegovom subjektu, subjektu saznanja. Individualna egzistencija ostaje izvan uslova saznanja, kao nešto njemu spoljašnje, a i ona sama sebi spoljašnja. Zato nailazimo na onaj čudan Fukoov zaključak o odnosu subjekta i istine: „takva kakva je, od sada istina nije kadra da spase subjekat“. Sa druge strane, duhovnost kao forma prakse, kao oblik „duhovne modalizacije znanja“, pretpostavlja da subjekat nije sposoban za istinu, ako se ne pročisti za nju. Duhovnost, primećujemo, se na kraju ipak prepoznaje kao diskurzivnost, uslov i granica njene iskazivosti. Diskurs filozofije reflektuje taj rascep, zbog koga se istina i subjekat mimoilaze. Fuko, poput Ničea, obrće odnos modernog subjekta

¹⁵⁵ H. S., str. 32-33.

(kartezijanskog), i istine koju on produkuje: „takav kakav on sam jeste (*ego cogito sum*)“, on je sposoban za istinu, ali takva kakva jeste, istina ne može, niti treba, da spašava subjekat znanja¹⁵⁶. Fuko smatra Aristotela i Kanta mestima diskontinuiteta po pitanju odnosa subjekta i istine, jer isključuje potrebu duhovnog, t.j. filozofskog preobražaja subjekta pre nego što filozof postane zastupnik neke vrste znanja ili istine¹⁵⁷. Zato će govoriti o nekoliko režima istine koji se ukrštaju i razdvajaju, od kojih neki otvaraju pitanja odnosa subjekta i istine a drugi zatvaraju:

- 1) Možemo govoriti o istini koja isključivo pripada poretku saznanja, koju zastupaju filozofi poput Platona i Hegela, smatrajući da postoji subjekat kao nosilac saznanja
- 2) Zatim o režimu istine, procedurama, koje zahtevaju koncept subjekta iznikao iz prakse odnosa sebe prema sebi
- 3) Tu su i režimi istine u funkciji društvenih i disciplinarnih moći, moći/znanje, koje nameću određene zabrane isključivanja vrste govora ili života, procedure moći koje se suprotstavljaju prethodnim „samofinalizirajućim odnosima“ subjekta i samstva.

¹⁵⁶ H. S., str. 34.

¹⁵⁷ H. S., str. 247.

TIPOVI I MODELI VEŽBI

Izdvojićemo nekoliko vrsta vežbi rimskih filozofa, značajnih za formiranje odnosa sebe prema sebi. Primere i klasifikacije vežbi u „Hermeneutici subjekta“, i ako potkrepljene mnoštvom citata, Fuko je prilagodio svojoj temi istraživanja, formulaciji koncepta samstvenosti i iz njega nastalog pojma etički delatnog subjekta.

Jedinstvena i središna tema helenističkih praksi, tema „okrenuti se sebi“, povezana je sa druga dva termina: a) *perihoresis*, okretanje, obrtanje elemenata psihe, koja je inače stalno u pokretu, pri čemu naš pogled, naša čula, reči, telo, mogu da nam daju smer koji joj bolje odgovara. I drugi termin, *askesis*, koja od samih elemenata psihe „stvara odbrane, uz pomoć kojih sebe postavljamo kao cilj sopstvenog postojanja i preobražaja“. Delanje koje bi bilo preobražavanje sebe uz pomoć sopstvenih odbrana ukazuje na mogućnost naše druge prirode koju pre toga nismo imali. Ovde Fukoova interpretacija skreće, pod uticajem Ane Frojd, u nešto što se ne bi uklopilo u stavove helenističkih autora koje sam Fuko pominje. Razlika između psihoanalitičkog koncepta nesvesnih odbrana i svesno razvijanog „odbrambenog“ stava parezijastičkog iskaza pokazaće svoju epistemološku vrednost u filozofskoj terapeutici koja još čeka svoju aktualizaciju, kroz potrebu odbrane sebe samog od fiktivnog znanja i uticaja društvene moći.

Ključna vežba se odnosi na procese subjektivacije iskustva: VEŽBANJE MIŠLJENJA PREMA ISTINI. Tu vežbu ne treba shvatiti jedino kao logičku vežbu, već kao vežbu stvaranja iskaza vezanih za propis i sopstvenu upotrebu, upotrebu primene iskaza na sebe, bez obzira da li se radi o iskazima o politici,

nauci, ili svakodnevnom životu. Ti iskazi postaju predmet meditacije o samom iskazu. Ni meditacija, kao tehnika, ne vodi opštem znanju. Iskaz o kome meditiramo je izvučen iz konteksta i smešten u odnos prema onom aspektu sebe koji je određen konkretnom situacijom u kojoj se nalazimo. To se odnosi i na situaciju govornika, učitelja, političara, vladara. Ovakva meditacija je prastara grčka tehnika. Okruženje je naše prošireno telo. „Znanje“ u ovom kontekstu je usmeravanje pogleda prema sebi, „usmeravanje sebe“, kormilarenje sobom. Iskaz je, u tom slučaju, istovremeno i tvrdnja i propis, kombinacija iskaza o istini, logoi-u, i njegovog uobličavanja u propis o ponašanju. Ne pitamo samo da li nešto znamo ili ne znamo, već šta to znanje ili ne znanje znači u mom odnosu sebe prema sebi. Smisao objektivnosti jednog iskaza mora biti posredovan pitanjem šta za mene neko znanje znači. Šta za mene znači ono što sam negde naučila, ono što su me drugi usmerili, ono što su drugi od mene napravili, ono što je bilo znanje iz iskustva prošlih situacija¹⁵⁸.

Interesantna je i VEŽBA KONTEMPLACIJE SEBE U POKRETU ISTICANJA VREMENA¹⁵⁹, jedna iz vežbi temporalizacije iskustva, i meditacija o „prolaznosti“, konačnosti. Temporalnost nije nešto što se naknadno nameće iskustvu, pri čemu se ono deli na prošlost, sadašnjost i budućnost. Intenzitet prošlih događanja često ne dozvoljava aktuelizaciju sadašnjosti, niti otvaranje mogućnosti dimenzije budućnosti. Sa njom je povezana i VEŽBA KONTEMPLACIJE SEBE U SAMOM POKRETU BEŽANJA (izmicanja, uzmicanja)¹⁶⁰. Bilo bi veoma interesantno i poučno uporediti psihoanalitičku temporalizaciju iskustva i životne biografije pojedinca i helenistički pojam *kairosa*.

¹⁵⁸ Ibid., str. 330.

¹⁵⁹ Seneka: *Pisma Luciliju*.

¹⁶⁰ Ibid., str. 332.

Naravno, naćićemo i puno primera koji podsećaju na „mudre savete“, poput „radije pitajte šta treba obaviti a ne šta se zbilo“, bez dovoljne teorijske elaboracije. Mada njihova opšta forma iskaza usmerava i na izvesnu epistemološku vrednost.

Ukoliko ovakve vežbe govore da živeći sa drugima i posmatrajući druge ne možemo ništa naućiti, ne bi bili u pravu, jer odgovor bi bio: možemo, ako ućimo o sebi!

VEŹBA PRIPREME ZA SMRT je vežba spremnosti koja proizlazi iz punoće odnosa prema sebi, a ne prema ćinjenici i trenutku smrti ili ćinjenici postojanja transcendentnih svetova.

Već ovih nekoliko primera ukazuju da „briga o sebi“ ima veoma specifićan interes za strukturiranje, promišljanje. Cilj im je spoznati sebe vežbama i kontemplacijom (držanjem pred očima) da bi izbegli robovanje sebi. „Robovanje sebi“ nije pasivno stanje, već mnoštvo obaveza, trpljenje od samoga sebe. Razumevanje tog obrasca je bitno za „ono što se dešava sa nama“. Smatramo da je koncept brige o sebi direktno suprotan mnogim modernim terapijskim modalitetima koji upotrebljavaju nagradu ili kaznu da bi disciplinovali klijentovo nesvesno ili njegov ego. Seneka¹⁶¹ piše da treba prekinuti sa nagraćivanjem sebe, sa zadovoljavanjem sebe, prekinuti sa samozavoćenjem. Oćekivanja i razoćaravanja govore o lošem odnosu prema sebi, zapravo o nemanju „pravog“ odnosa prema sebi, t.j. nepoznavanju sebe u složenim emocijama. Ćovek treba da prekine „da samome sebi vraća korist“, da opravdava sebe tvrdeći da nešto ćini zbog para, slave, usluge i sl. Ovakvim odnosom se nameće masa obaveza prema sebi, koja se pretvara u robovanje sebi, poslušnost drugome i teŹnju za moći nad drugim: „neka vrsta duŹnosti-zaduŹivanja sebe s obzirom na samoga sebe“. Dakle,

¹⁶¹ H. S., str. 344.

dve vrste moralnog kruga, sistema, „dužnost-nagrada“ i „zaduživanje-delovanje“ na kraju krajeva nas bacaju u ne-zadovoljstvo prema samima sebi.

VEŽBE KOJE NAS USMERAVAJU NA POREDAK unutar sebe, i u odnosu prema ljudima, su vežbe koje nas upućuju na poredak u prirodi i poredak sveta. To su vežbe vizualizacije, orijentisanja sebe u prostoru i vremenu, pokretanja „položaja subjekta“ u procesu subjektivacije iskustva. Seneka je verovao da nam istorijsko znanje donosi iluzije, a da teorije o prirodi (nezavisnoj od čoveka) mogu da nas oslobode zavisnosti od aspekata koji nam ugrožavaju život. Kod Seneke ćemo naći mnogo „saveta“ o upravljanju životom, pri čemu su oni, zapravo, nosioci jednog pogleda na svet, uobličenog obrazovanjem (paideom), vežbama i filozofskom asketikom. Pitamo se kako je moguće praviti poredak unutar nas samih. Osnovni pokret duše nije neki unutrašnji zakon već *zavisnost jednih aspekata sopstvene ličnosti od drugih aspekata*. Duša je uvek u poketu. To je suština *pathosa*, strasti, nužnog kretanja duše. Strasti čak imaju vezu sa parezijom, iskrenošću i istinoljubivošću. Jedino *subjekat* može da bude pokretač pomeranja u željenom, nameravanom, pravcu. To nije ni ego ni slobodna volja, koji imaju drugačiji odnos prema realnosti. Kod Seneke po prvi put nailazimo na vezu duše i subjekta, a da su pri tom oboje sačuvali svoju jedinstvenost. U ovim „pokretima subjekta“ Seneka će prepoznati, smatra Fuko, u ranijim praksama već artikulisane forme odnosa sebe prema sebi¹⁶², poput: a) laskanja – forme odnosa prema sebi kroz aktivno ili pasivno laskanje. Zatim, b) borbe sa sopstvenim manama – specifičnom vrstom borbe. Kao aspekt poznavanja sebe ova borba se ne rukovodi strogim disciplinskim režimima. Mi moramo računati na svoje mane kada sebi postavljamo ciljeve. Moramo „zaobilaziti“ taj aspekt sebe da ne bi pružao otpor našim ciljevima, c) spremnost na smrt, kao osobina dobre duše (*bona mens*),

¹⁶² H. S., str. 349.

govori o kvalitetu i punoći odnosa prema sebi. Iz ovih primera možemo zaključiti da briga o sebi ima specifičan interes za „sebe“, za samstvenost. Specifična načela „vladanja“ i „izbegavanja“ sebe. Uz to, poznavanjem prirode, *physiologije*, upoznajemo njenu najveću tajnu – dušu. Duša je velika tajna prirode¹⁶³. A obilaskom kruga oko sveta izabiramo „tačku“ („planinski vrh“) sa koga možemo posmatrati „dole“ na prolaznost sveta (vrsta vizualizovane metafore je zapravo nalog sebi). Orijehtacija unutar samoga sebe i orijentacija u prostoru i vremenu su značajnije od „introspekcije“ i vraćanja u prošlost, autobiografskog ili istorijskog. Ključno za svaku manu, obmanu ili iluziju nije njihova moralna bezvrednost već to što ometa odnos prema sebi.

VEŽBA POGLEDA, GLEDANJA SEBE U SVETU sa „najviše“ tačke, a ne „najniže“ (u sopstvenoj nemoći i nesreći), je vežba pogleda kojom se stiče neka vrsta uzmaca u odnosu na ovaj svet i sebe u njemu. To nije vežba kojom se pojačava narcizam ili sujeta. Meditativni efekat vežbe je da verujemo da prelazimo golem prostor a ostajemo u mestu, u samima sebi. Meditacija je vrsta „sabiranja“, koncentracije na telo, emocije, stavove. Prema ovakvim „pokretima duše“ formiramo sopstvene vrednosti. Zbog toga smatamo da je filozofska terapeutika specifična antropologija!

Predstave sveta, bile stvarnost ili iluzija imaju realno dejstvo na čoveka, a mi moramo da oblikujemo naše reakcije u odnosu na smisao koji dajemo sopstvenoj egzistenciji. Odatle nalog sabrati se „tu gde smo“, zaustaviti se na sebi, usred sveta. Pokret smirivanja je racionalan pokret a ne ekstatičan niti mističan. Huserl je govorio o duši koja se ogleda a da se ne pokreće, ne okreće, koju možemo prepoznati u nekim aspektima meditacije.

¹⁶³ Moramo imati u vidu specifičnost grčkog pojma prirode.

Izdvaja se i EPIKUROVA VEŽBA POZNAVANJA PRIRODE. Ona govori o oslobađanju od strahova i mitova smeštanjem unutar lanca uzroka i pojedinačnih i nužnih razumskih posledica. Što ne znači da moramo biti njihove žrtve. Poznavanje nužnosti događanja je svojevrsan „psihološki“ događaj za nas. Dejstvo sadržaja naše svesti (i podsvesti) na nas same ima efekat realnosti. U tom smislu „samosaznanje“ nije poznavanje naše ljudske prirode, univerzalne prirode ljudske duše, već poznavanje njenog mesta, materijalnog mesta, u svetu. Poznavanje materijalnog, dejstvenog, aspekta samstvenosti unutar međuljudskih relacija. Poznavanjem načina na koji delujemo na ljude i poznavanje reakcija koje naša ličnost i stavovi izazivaju u ljudima. Ovo nam ne govori o nama, ali može da nam pomogne u orijentaciji prema drugima. Nije dovoljno samo poznavati našu samstvenost, vlastitost, nositi zbir informacija i činjenica o njoj, već tragati za njom, imati „poziv“.

Sledeća vežba koju izdvajamo, VEŽBA ZAUSTAVLJANJA POGLEDA NA SEBI U SVETU, vezana je za Senekinu ideju „duše-tačke“ u svetu. Nema raskida i napuštanja ovoga sveta. Mi nismo tamo negde u svetu već je svet oko nas, a mi u centru. Samstvenost iskazana kao razuman sistem stavova i samstvenost kao nešto individualno, atomizirano, kakvu susrećemo danas, su različite stvari.

Vežba pod nazivom CONTEMPLATIO SUI – MEDITACIJA SEBE NA SEBI, treba da umanjí tenziju između dva duševna pokreta: a) ne gubiti sebe iz vida i b) proći pogledom čitav svet¹⁶⁴. Uslov ovakve meditacije jeste da je načinjen „pokret uzmicanja“. Kroz njega vidimo smisao iskaza koji smo ranije postavili i koji nam artikuliše pojmove preobražaja i spasenja, a to je: *Sumnjam, mislim, dakle, nisam!* Ne radi se ni o kakvom pesimističkom, defetističkom, zaključku koji bi nas vodio u nekakve praznine i nirvane sveta. Već o jednom antropološkom,

¹⁶⁴ Ibid., str. 355.

terapeutskom stavu tesno povezanom sa pojmovima preobražaja i spasenja ali ne kao religijskom, već šire antropološkom pojmu. Fuko bi rekao ontološkom. Radi se o mogućem preokretanju tenzija između duševnih pokreta. Zato smo taj pojam označili pojmom negativne antropologije.

Sve ove vežbe su nosioci jedne ključne teze; da odnos prema sebi omogućava formiranje delatnog, aktivnog, pokretnog subjekta, sposobnog da zauzme različite „subjektne položaje“ u našim iskazima. Rastojanje od „samoga sebe“ do „samoga sebe“ (istovremeno najkraći i najduži put, reći će Ernst Bloh) je rastojanje sabiranja u akt delanja prema samome sebi, sebi kao etički delatnom subjektu. „Nije reč o tome da se duša povuče u samu sebe, da samu sebe ispituje“ (Seneka), već da sebe otkriva. Prolazeći svetom ona otkriva samu sebe. Ne ogleda se „u sebi“ kroz sećanje na čiste forme koje je preegzistentno gledala, niti u individualnom sećanju na detinjstvo i njegove incestne traume, već se ogleda u svetu. „Udaljujemo se uzmičući“, ne okrećući sebi leđa, reći će Seneka. Funkcija saznanja sveta, kroz iskustvo sveta i prirode, ovde je neosporna i nije negirana. Ali ne može biti prethodeća iskustvu samoga sebe. Pre nego što uđemo u svet nužno je odmeriti svoje želje, kao i pre nego što počnemo da izlazimo iz njega, t.j. pre stupanja u smrt¹⁶⁵. Ovu vrstu pogleda „u dubinu“, na sebe, sa neke „visoke“ tačke gde nam se šire horizonti sveta, možemo da prepoznamo i u renesansnom slikarstvu.

TEMA I VEŽBA IZBORA, kako je koncipirana kod Seneke, danas je, za moderni mentalitet, gotovo nepodnošljiva. Ona kaže da su i lični i sudbinski izbor podjednako nevažni. Ne smemo ih mitologizovati. Ova vežba je tesno povezana sa konkretnom situacijom u kojoj se nalazimo u sadašnjosti. Ona ne govori o „izboru“ u modernom smislu reči. Svi bitni aspekti života često su istovremeni i podjednako

¹⁶⁵ H. S., str. 359.

delotvorni. „Ne može pojedinac zaslugom birati između različitih tipova koji mu se nude“¹⁶⁶. VEŽBOM treba da mu se kaže, da on sebi samom pokaže, DA IZBORA NEMA. Bira se iz onoga što je već tu, što je već aktuelno. Jer, sve je neraskidivo povezano. I ono što smo mislili da smo odbacili, izbegli, ostaće tu uz nas, kao aspekt naših života, života u svetu, sve one mase nesreća, koje sigurno nisu bile naš izbor. Svet, takav kakav je, pokazuje se pojedincu „ne da bi mogao da bira, kao što su Platonove duše mogle da izaberu svoju sudbinu. Svet mu se pokazuje upravo zato da shvati DA NE MORA DA BIRA, da se ništa ne može odabrati AKO SE NE ODABERE I OSTATAK, da postoji samo jedan svet, „takav kakav je“¹⁶⁷“. I kao zaključak, navešćemo primer Senekine „duhovne modalizacije“ iskustva i znanja: „Tačka izbora nije kakav ćeš život izabrati, kakav karakter sebi dati, hoćeš li da budeš dobar ili loš... već, hoćeš li da uđeš ili da izađeš iz života, da li ne želiš ili želiš da živiš“. A kada „biramo“ sami sebe, nema potrebe da nas vodi sudbina. Ako odabereš da živiš odabiraš svet čiji si deo, a koji je onakav kakav jeste!

TEMPORALIZUJUĆA VEŽBA – VEŽBA USMERAVANJA NA SADAŠNJOST. Nikada nećemo preterati u naglašavanju značaja funkcije i dinamike vremenovanja u mnogim helenističkim vežbama. Možda bi bolje bilo reći o transpersonalizaciji. Vežbe omogućavaju, logoima, prelazak iz jednog iskustvenog aspekta vremena u drugi. Pri čemu smo mi svaki put, najčešće drugi ljudi. Vremena su ovde shvaćena kao karakteristični pokreti same psihe, temporalne funkcije sadašnjosti, prošlosti ili budućnosti same psihe. Kod filozofa kasnog stoicizma¹⁶⁸ čitamo da se čitava veština uspostavljanja odnosa sebe prema sebi, veština samstvenosti, usmerava protiv: a) predestinacije, predodređenosti življenja – i to usmeravanjem misli ka prošlosti a ne ka budućnosti („jer je sećanje

¹⁶⁶ Ibid., str. 361.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid., str. 577.

na prošlost jači garant postojanja stvari nego isčekivanje i nada u ono što bi mogla da bude budućnost“). Budućnost, verovalo se, gradi se maštom, neizvesnošću i strahom. Usmerenost na budućnost zarobljava čovekovu aktivnost i odnos prema realnosti. Usmerenost na budućnost izaziva preteranu radoznalost, pohlepnost i nezadovoljstvo. Nužno je raskinuti sa utopističkim, progresističkim tipom mišljenja, životom u virtuelnosti. I drugo b) uspostavljanje odnosa prema sebi usmerava se protiv „nemoći“ – stanja koje je izraz zaboravljanja prošlosti i nemanja sećanja na nju – budući da „razumni ljudi imaju ono što nemaju“ više. Praktična mudrost, fronesis, nas usmerava prema življenju u sadašnjosti, u prisutnosti sebe u sebi. Iza ovakvih naloga mogli bi tražiti izvesno teorijsko, etičko opravdanje. Mogli bi tražiti izvesnu vrstu sposobnosti, vrline, potrebnu za takvu formu života. Ta vrлина ne bi bila izraz puke slobode izbora, već izvesnog suptilnog razmišljanja. Frojd je imao suprotnu tezu: u sadašnjosti smo najčešće nesvesni sebe i najmanje sastavljeni sami sa sobom. Za rimske filozofe, koje pominjemo, ključni aspekt sadašnjosti je „trenutak“ – *kairos*. On nije beznačajni aspekt prolaznosti, on je čista aktuelnost, intenzitet događanja. Nije nešto što nestaje već što porađa, otvara iskustva života do maksimalnih granica. On je zgusnuta masa realnih mogućnosti. U osnovi je, mogli bi reći malo slobodnije, onoga što zovemo „pojavom znakova“ i pojačane percepcije koja ih zapaža. Trenutak je ono što je zaista stvarno – otvaranje iskustvenih aspekata. I njega ne smemo definisati kao nešto što brzo izmiče, što se brzo zaboravlja. Naprotiv. Sećanja ga vraćaju u punom intenzitetu neposrednog iskustva, telesnog, prostornog i vremenskog-

Posledica nepoštovanja sadašnjosti je ta da postajemo rasejani i ravnodušni prema onome u čemu se trenutno nalazimo. Nesvesnost sebe u sadašnjosti izaziva kao posledicu da naše misli prestaju da budu refleksivne i budne. Ostaju vezane uz predstave i afekte, poput hipnoidnih stanja o kojima je govorio Frojd. Karakter

čoveka koji nije sposoban da živi u sadašnjosti, a okreće se budućnosti, onom nedefinisanoj, ili definisanoj fantazijom, postaje „negativan“, *anoethos*, nerazuman¹⁶⁹. Ono što je ovde značajno izvući za poimanje temporalističkih vežbi jeste da nam upravo vežbe mišljenja otvaraju mogućnost prelaska i drugačijeg odnosa prema temporalnim horizontima. Čovek budućnosti beži od prošlosti a gubi sadašnjost. Nema mogućnost da ostvari celovitost, jedinstvenost, života. Čovek od juče, današnji i sutrašnji čovek se neprestano mimoilaze!

Mi ovde govorimo o etičkoj i terapijskoj upotrebi stavova koji povezuju različite temporalne horizonte iskustva. *Etika i terapijska su u ovim vežbama tesno povezane*. Nisu svedene na puku tehniku i „baratanje“ čovekovom psihom. Navešćemo još neke negativne etičke posledice usmerenosti brige prema budućnosti na koje ukazuje rimska terapijska: a) Čovek okrenut budućnosti uništava ono što upravo radi. Obavlja posao koji odmah poništava, b) On nije sposoban da dela jer se dela sada i ovde, c) Budućnost uništava slobodu, ona samo pre-egzistira, d) Zaokupljen „maštanjem“ o budućnosti čovek ne može oformiti sopstveni identitet. Ovi stavovi više ukazuju na rizike slobode nego što poništavaju jednu imaginarnu vremensku dimenziju.

U meri u kojoj su ove vežbe načini temporalizacije iskustva, one su formativnog a ne savetodavnog karaktera. Ovo je teško istraživo polje iskustva. Miloš Arsenijević u delu „Vreme i vremena“, analizirajući matematičku imaginaciju temporalnosti ne svodi pitanje vremena samo na „pitanja o vremenskom toku, o prošlosti, o budućnosti ili o nepovratnosti jer to su pitanja koja se nameću i običnom čoveku koji o filozofiji ne mora ništa da zna“, razmatraće i druge nestandardne vremenske topologije i strukture, poput vremena s početkom/ili krajem, zatvorenog vremena ili razgranatog vremena. Na osnovu

¹⁶⁹ Ibid., str. 578.

nekih tekstova stoika možemo primetiti da je i matematička imaginacija u osnovi doživljajne imaginacije odnosa čoveka prema samome sebi. Pri tom pojam „konačnosti” čovekove egzistencije kako ga je iznedrilo hrišćanstvo ili prosvetiteljstvo, nije isključivi i fundirajući koncept egzistencije. Moguće je napraviti iskorak „iz vremena”. Potsetimo se sposobnosti „histerika“ da se brzo pomeraju duž vremenske ose i prave dijahrone veze, spajajući aktuelno i virtuelno. Nije fiksiran za temporalnu linearnost i često je sposoban za istovremeni odnos prema prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Možemo se zapitati koji temporalni aspekt podstiče dušu na delanje? Da li je vreme neograničeno ili „ograničeno” u oba smera ili subjekat, posmatrač, učesnik, svojom pozicijom strukturisu vreme u trenutku prisutnosti, sadašnjosti, kairosu, i pri tom može da zaustavi ili otvori vremenske vektore?

Za primer, u ovom našem nabranjanju, možemo uzeti i vežbu ispitivanja savesti. Ne treba je shvatiti kao vežbu osuđivanja i krivice već kao vežbu *iskušavanja sebe*, kroz odnos prema prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti. Kao vrstu sinhronicističke vežbe, vežbe uvremenjavanja. Pri tom, vrsta superiornosti samstvenosti nad onim što se pojedincu događa nije superiornost puke volje, nešto apriorno racionalno u nama. Volja je vodič koji je retko razuman, ako nije najpre disciplinovan. Moraju se među aspektima psihe tražiti i neki njeni drugi vodiči u konkretnim situacijama. Ni same životne situacije, konteksti, ni misaoni izbori nisu jednoznačni. Ne možemo lako, van konteksta, odrediti šta vodi destrukciji a šta razrešenju. Nailazimo na situacije koje je neko nazvao „dvostrukom sputanošću”. Aktivna imaginacija, uz moć suđenja, je upravo ono što se nosi sa ovakvim paradoksima, višeznačnim, duplim argumentima (up. *dissoi logoi* sofista). Ostavljajući iza sebe i Ničea i Frojda i Dostojevskog, konfuziju patološkog, tragičkog i demonskog u biću subjekta, Fuko, kako ga interpretira i Frederik Gro,

reaktualizuje pojam „koji je veoma prisutan kod Marka Aurelija, pojam *daimon*-a, odnosno unutrašnje božanstvo koje nas vodi i koje treba da poštujemo, uvažavamo, taj deo božanstva u nama koje čini samstvo kome treba da polažemo račune”, jednoj „reverzibilnoj figuri odnosa prema sebi”¹⁷⁰. Cilj nije upravljati sobom kao što upravljamo drugima ili drugi nama. Frederik Gro izražava stav da je ovo „potpuno suprotno ethos-u klasične Grčke”. Sokratov *daimon* liči na impulsivni spontanitet koji povezuje, kroz aktivno etičko delanje, ono što je dobro učiniti, i različite fragmente individualne psihe. Kroz odnos sebe prema sebi ne stičemo moć nad sobom već delamo samo „na osnovu odnosa kojim vladamo a koji je zapravo odnos prema sebi: ovaj odnos postaje temelj ethosa koji ne predstavlja drugi mogući izbor u odnosu na političku i građansku aktivnost”. „Nelagodnost prema sebi” je takođe suštinski aspekt odnosa prema sebi kojim onaj koji ima moć da dela biva prisiljen da ograničava samoga sebe u sopstvenom osećaju moći, da drugima prizna njihova prava i slobodu i da odgovornost drugog za sopstveni život prepusti njemu samom¹⁷¹.

Pogledajmo šta se dešava u meditaciji kada izvesne stavove činimo „pokretljivim“, promišljajući ih. Šta joj je cilj? Dostići *autos heato sunestin*¹⁷² – dostići biće koje živi za sebe, u stanju ataraksije, mirovanja vremena, stanju odmaranja u sebi: „Jer nas je Bog poverio nama samima“! Pri tom duša zadržava sopstveni *pathos*, pokrenutost, strast. *Pathos* je nužan uslov rituala koji se zove iscelenje. Zajedno sa parezijom – istinoljubivošću, filo-zofijom¹⁷³.

Još jedan važan momenat je vezan za pojam sadašnjosti i trenutka: *transfiguracija patnje*, pokret kojim se poništava jedan vremenski aspekt i njegova

¹⁷⁰ H. S., str. 668.; str. 666.

¹⁷¹ Ibid., str. 672., f.n. 53, 54, 56.

¹⁷² Ibid., str. 569.

¹⁷³ H. S., str. 498.

snaga preobražava u nešto drugo. Ne radi se o pukom usvajanju novog stava već činjenje „pokretljivim“ naših stavova, što i jeste suština mišljenja.

Nalog „sećaj se samoga sebe“ pokušava da očuva kontinuitet u životu pojedinca: „Oni koji u pamćenju ne čuvaju sećanje na sebe, na prošlost, svaki dan započinju razbaštinjeni“. Možemo zaključiti da su forme subjektivacije vremena mnogobrojne, kao i da upravo one omogućavaju, životno veoma važnu, pokretljivost psihe. Ciceron, u „Raspravama u Tusku“, govori o moći mišljenja da preokrene dejstvo životnih događanja. Ovde možemo prepoznati i temporalizujuću strukturu brige. Pogledom u sadašnjost pravimo rez u vremenu. Retrospektivno možemo sagledati celinu života. A aktuelizacijom trenutka dolazimo do predstave i mogućnosti delanja. Sadašnjost se ne širi panteistički, okeanski, bludnjem. Ona je sabrana u intenzitetu trenutka. Anri Bergson bi rekao u „kontrakcijama vremena“. Fuko to zove „prezentifikacijom“, o-sadašnjnjem.

I ako stoici i Epikur imaju suprotne stavove povodom istih tema, i kod jednih i kod drugih je razum, mišljenje, to koje ispituje ne-stvarnost neke predstave. Preterana pokretljivost duše se umiruje mišljenjem, ali isto tako misaonim stavovima, logoi-ma, se duša stavlja u pokret. Fuko naslućuje značaj vežbi temporalizacije subjektivnosti. A svaki tip brige o sebi stvara određenu formu subjektivnosti, kao što i forme refleksivnosti konstituišu forme znanja. Moć koja skretničari naša iskustva prema fantazmu, realnosti, slobodnijem izboru u nekoj situaciji, je moć konstantnog pogleda i pažnje na samoga sebe¹⁷⁴. Taj pogled može biti veoma plodan, a ne samo patološki ili narcisoidan. Uvek se duša definisala kao nešto što posmatra samu sebe. A njen govor je vrsta govora koji nas potpuno prožima.

¹⁷⁴ H. S., str. 565.

Fuko upotrebljava izraz „duhovna modalizacija znanja“ da bi ukazao na način na koji vežbe obuhvataju određene aspekte iskustva. Nismo sigurni da je to adekvatan izraz upravo zbog različenih značenja izraza duh i duhovnost. Istorijski izraz „duhovnost“ nije bio vezan, u pozitivnim smislu, uz telesnost koja ga produkuje a na šta asociraju i Frojd i Fuko i Merlo Ponti. Fukoova formula „duhovna modalizacija znanja“ bi bila forma problematizacije odnosa subjekta prema samome sebi, stavljanja u pitanje samoga sebe, kao i iskazivanja pitanja koje treba da omogući formiranje iskustva. Mada nije jasno da li je duhovna modalizacija znanja upotrebe nekog stava, u konkretnoj egzistencijalnoj situaciji, mogla da da epistemološki legitimitet „znanju-propisu“ koje se koristi u asketici i terapeutici. Da li je izraz „duhovnost“, u modalizaciji, aplikaciji, znanja u odnosu na praktične ciljeve, dovoljno konkretan i adekvatan? Da li je to vraćanje unazad u odnosu na ono što su istražila njegova ranija dela, posebno „Arheologija znanja“? Duhovnu modalizaciju znanja, kao vrstu logičke operacije, Fuko istražuje kroz tekstove Marka Aurelija i Geteovog Fausta. Duhovna modalizacija znanja „opisuje i definiše objekat čiji se lik pojavljuje u duhu“¹⁷⁵. Reč je o „infinitezimalnom pogledu subjekta“ reći će Fuko, pogledu koji se nadnosi nad stvari, koji stvara likove, *phantasia*-e, likove o stvarima, a ne utvare, likove kao „pojave u duhu“ koji se razlikuju od znanja, ogoljene celine koje se mogu rastavljati na delove. Čudno je da Fuko ne upotrebljava izraz *imaginacija*. Kao da je izjednačava sa simboličkom funkcijom koju su analitičari zloupotrebljavali, i koju Fuko nije cenio. Duhovna modalizacija znanja bi prema ovome bila metoda koja daje vrstu iskaza sa istinosnom vrednošću, vrstu iskaza sposobnog za „veridikciju“. Mada ostajemo pri tome da je i kod Fukoa, a i u duhovnim praksama, nedovoljno diferencirana. Isto tako ostaje, nejasan odgovor na vrlo značajno pitanje, pitanje zašto „znanje“ ne koristi unutrašnjem svetu duše. Da li zato što nema unutrašnjosti i što se odnos

¹⁷⁵ Ibid., str. 367.

duše prema sebi zapravo događa napolju, u svetu, u konkretnoj situaciji, a sve reakcije su naknadno pounutrašnjene? Na isto pitanje Frojd je odgovorio suprotno: „znanje“ je uronjeno u nesvesnom. Čini se, iz ovoga, da ni samosaznanje unutrašnjeg sveta duše, ni spoljašnji pogled na nju u smislu nekog objekta među drugim objektima ili fenomenima, nije dovoljno za odgonetanje tajni duše. Heraklit će primetiti da je njen logos drugačiji od logosa stvari i prirode. Duša je istovremeno u svetu i van njega. Zato možemo izdvojiti, kao značajne, VEŽBE KOJIMA SE POSREDUJE U PLIMI PREDSTAVA, kojima se one pročišćavaju, i imaju za cilj da omoguće prelazak sa opažajnog na misaono. Problem sa kojim se nosio i Imanuel Kant. U kontekstu ovih vežbi, tehnički, prelazi su vrsta reaktualizacije „*parastemata*“, principa koji povezuju istinu i pravila ponašanja. Fuko ih vidi kao: a) princip iznošenja vlastitog mišljenja, b) princip slobodne volje, slobode da mislimo kako hoćemo, c) princip upravljanja sopstvenom voljnom pažnjom, d) i princip da je dobro ono što je dobro za subjekat – tj. misliti u odnosu na samoga sebe a ne na državni poredak i spoljašnji autoritet.

Ukazaćemo sada na mesta čula u ovim konceptima i na VEŽBE SAMOKULTIVACIJE ČULA, aspekt onoga što je Fuko nazivao estetikom egzistencije. Vezu čulnosti i svojevrsne estetike egzistencije u kojoj upravo čula, a ne ono nagonско, predstavljaju podlogu čovekove egzistencije. Stavovi o ulozi čula su zabeleženi više kao fragmentarni nego sistematski.

Primer oka poslužiće kao vizuelno polje duše, kao odrazna površina nas samih. Pokret očiju ne pokreće nas same kao *perpetuum mobile*. Oko nije mehaničko poput kamere. Ne prima utiske bez selekcije. Nije dovoljno ni porediti oko sa ogledalom. Pogled oka je često shvatan po modelu ogledala, odražavanja. Ali gledanjem u ogledalo, koje nam vraća sliku nas samih, i prihvatanjem te statične slike, nije isti model po kome prihvatamo sliku koju nam situacija vraća?

Između oka i situacije postoji povratna sprega, zbog čega nas situacija često zarobljava ne dozvoljavajući da je vidimo jasno. U odrazu ogledala opažamo sami sebe, ali u odrazu koji nam situacija donosi odražavamo se i mi sami u njoj. Da li se, pre nego što odreagujemo smeštamo sami u situaciju koju „odražavamo”, da li se distanciramo od onoga što vidimo u situaciji, kao što možemo da se distanciramo od onoga što vidimo u ogledalu? Ili pravimo selekciju, falsifikujemo i deformišemo sliku dok gledamo, vidimo ono što želimo da mislimo o sebi, što osećamo u sebi, što bi mogli drugi da vide u nama, ili što stvarno vide (npr.: lošu odeću koja nas „unižava“)? Pod kojim uslovima i kako oko vidi sebe, da li je i to ukočena slika poput one kojom vidimo sebe u ogledalu, ma kako se pred njim kretali? Sva ova pitanja učestvuju u formalizaciji vežbe, koja bi trebalo da nam pokažu put za te aspekte nas samih.

Težinu ili lakoću fizičkog utiska o nekoj situaciji vidimo na primeru slučaja „dva pogleda”: gledanja i ogledanja. Pogledajmo paradoks koji stvara „druga” vrsta pogleda, susret dva pogleda: kada se nečije oko posmatra u oku druge osobe. „Vidimo” samo sebe i težinu ili lakoću fizičkog utiska, ali često ne vidimo drugog. I obratno, viđamo drugog „sopstvenim očima”. Ova dva pogleda se ne događaju istovremeno, ali mogu da prave konfuziju u našem pogledu na neku situaciju. Oko može da ima predstavu ali ne i viđenje sebe, sopstveno viđenje. Mišljenje pokušava to da mu nadoknadi. Čin viđenja okom je nešto što je oku nedostupno, ali čin viđenja okom dopušta oku da dosegne samo sebe kroz čin viđenja drugog¹⁷⁶. Čin viđenja je čin odnosa, čin delanja, sebe na drugom i obratno. Bitan je još jedan momenat o mestu oka kao odrazne površine nas samih. Duša „pogledom” prijanja za mišljenje i znanje (*to phronein, to eidenai, Alkibijad I, 133c*). Kada se okrene elementu koji osigurava mišljenje i znanje, a to su askesis i logoi, duša će biti u

¹⁷⁶ H. S., str. 96.

stanju da sebe vidi, t.j. da sebe pojmi. Dakle, a to je naša teza, briga za mišljenje zahteva brigu o elementima duše koji prethode znanju! Zato što nju mišljenje vraća sebi ili se mišljenjem i razgovorom ona „vraća“ sebi. Ovde bi mogli da postavimo pitanje o sličnosti i razlici ovih stavova u odnosu na Platonove. Strukturu ovog složenog odnosa čula vida prema onome što vidi naćićemo i u konceptu nužnosti ogledanja duše u božanskom elementu: „videćemo bolje našu dušu ako je posmatramo, ne u duši sličnoj našoj, jednake svetlosti¹⁷⁷... nego ako je posmatramo u ‘božanskom elementu’“¹⁷⁸. Duša se ogleda u Bogu, odnosno vidi sebe posredstvom Boga. Ovde se ne radi o nama poznatom teološkom stavu. Mada je isto tako teško pretpostaviti kako izgleda videti samoga sebe. Bez Boga, bez Prirode, bez društvenih normi. I priroda i društvo se neprestano menjaju. Na njih se ne možemo zadugo osloniti. Oni nam ne mogu dati ni sigurnost ni postojanost za kojom čeznemo.

Samstvenost koja prvo uvodi mogućnost odnosa sebe prema sebi, čini to preko tela. Samstvenost i njegov odnos prema sebi je najpre telo, čija ga čula održavaju u prostoru i vremenu. Estetika egzistencije počiva na osnovi koju daje telo. Mogli bi ovde da se pozovemo na uticaj Moris Merlo Pontija na Fukoa, ali ćemo se, ipak, vratiti na helenističke vežbe buđenja čula. „Slava“ ih širi, ambicija ih uzdiže, tuga ih grči, bes ih komada. Patologija čula nastaje usled nepoštovanja mere, onog Delfijskog „ničeg suviše“. Mogli bi reći, duša je duša sopstvenog tela, dakle njegovih čula¹⁷⁹. I kada se duša širi do „kosmičkih“, okeanskih, razmera, telo je osnova toga. Mera zadovoljstva čula nisu njihova prekomernost ili nedostatak, nego njihova mudrost. Koliko je ovo daleko od onoga kako je telo predstavljeno u hrišćanstvu, hrišćanstvu koje učenja „paganskih“ filozofa izjednačava sa

¹⁷⁷ Zemaljske.

¹⁷⁸ H. S., str. 97.

¹⁷⁹ H. S., str. 78.

varvarstvom. Zato naglašavamo da su vežbe i svojevrsna buđenja čula. Navešćemo neke tehnike kojima se pokazuju ovakvi ciljevi vežbi:

1) Tehnike povlačenja, *anakhoresis*-a (pustinjaštva) mogu se koristiti i u gradskoj vrevi. Radi se o tehnikama vidnog odsustva spoljašnjeg i unutrašnjeg, tehnikama skretanja pogleda, „udaljavanja“ dok se ostaje na istom mestu. Udaljavanja iz sveta, iz određenih situacija sopstvenog života. U modernoj psihoterapeutici ove tehnike su klasifikovane kao tehnike odbrane. Osoba je još uvek vidljiva za oči drugih, pritom mora da poseduje personu, društvenu masku, kao zaštitu od „nepostojanja za svet“, od „bivanja na drugom mestu“, vrlo oseljivom mestu. To je mesto prisustva u samom sebi, zadovoljstva samim sobom ili pomirenosti sa samim sobom, mesto ataraksije ili eudajmonije.

2) Tu su i vežbe izdržljivosti, koncentracijom duše na samus sebe, vežbe pročišćujuće pripreme za san, tehnike iskušavanja i izlaganja riziku realnih situacija. Fuko će prebaciti Platonu da je obliku starih duhovnih praksi, koje je uobličio u filozofski diskurs, dao, nedovoljno opravdano, formu saznanja i samosaznanja u formi gramatičke strukture subjekta prema objektu. Fuko će kritički govoriti¹⁸⁰ o paradoksima ovog Platonovog postupka poput:

- a) Kako je moguće da duša prebiva u sebi, a živi u svetu, u telu koje je uslov njenog opstanka?
- b) Kako duša koja je u neprekidnom kretanju (sličnom onom kao u snovima) može mirovati na svojoj sopstvenoj osi, a da je ništa ne može odvratiti od nje same, ili od vladanja na drugim. Kako je moguće da nema problema sa sopstvenim moćima, pre svega sa sopstvenim odnosom prema istini, pravdi, dobroti, lepoti itd.

¹⁸⁰ H. S., str. 71.

Kod Platona je očigledno da je filozofija voditeljka i isceliteljka duše, njenih uznemirenosti i njenih mudrosti. U neoplatonizmu se dalje usmeravaju moći duše odnosom prema istini onog delatnog u njoj samoj. Ali, šta je istina neprekidne pokretljivosti duše? Pokretljivosti bez koje bi zamrla. Ona, sama sobom, tako „rasuta“, „plutajuća“, ne biva nošena nekakvim subjektom, pa ni Egom. Ona mora tek da ih stvara, kultiviše, razvija. Pitanja šta su ideje, a šta logos, za dušu, u helenizmu kao da gube platonistički smisao. Znanje se čini tek sekundarnim i u funkciji same moći duše. Ipak, ne možemo a da ne primetimo još uvek živo Platonovo nasleđe kada on idealnu državu konstituiše uzimajući u obzir sklonosti duše (koje inače danas smatramo iracionalnim) kao realne moći i moći potpore samoj državi.

Nakon čitanja „Fedona“ moramo se zapitati kako je došlo do onoga što danas zovemo patologijom duše, moralnim ludilom, neurozom, psihozom. Da li je razlika u načinu kultivacije odnosa pojedinca prema sebi ili u samim tehnologijama i njihovim dispozitivima moći iz kojih su se razvili moderni terapijski modaliteti¹⁸¹. Neosporno je da postoji kontinuitet starih praksi i da ulazi u sve pore moderne psihoterapije i psihoanalize, mada u drugoj funkciji. Cilj nam je da osvetlimo rezultate povezivanja filozofije i filozofskog govora sa tim „starim praksama“.

Prateći karakteristične tehnike koje govore o pokretima duše u svetu i njihove filozofske transformacije kod rimskih filozofa, izdvojićemo kao značajne VEŽBE MIŠLJENJA:

- a) Vežba „mirovanja misli“ koju nijedno uzbuđenje ne uspeva da naruši! Ova vežba ne poništava značaj emocija za mišljenje, afektivitet kao ravnopravog

¹⁸¹ O čemu Fuko govori u *Istoriji ludila, Rođenju klinike, Nadzirati i kažnjavati*, itd.

pratioca, uz uslov njihove mere. Uobičajena teza da postoji „čista misao“ bez afektiviteta čini se danas nedovoljno potkrepljena.

- b) Vežba „čišćenja predstava“ i puteva kojima se fantasai pojavljuju! Kroz ovu vežbu se problematizuje odnos predstave i kognicije, smisao razlike čistih i nečistih predstava, onih koje treba dopustiti i onih koje treba potisnuti. Ove vežbe su, još jednom da pomenemo, i epistemološki i terapijski izazov ukoliko ih primenjujemo u odnosu na sebe same. Iako je učitelj taj koji nas provodi kroz iskušenja, privlačnosti i straha od sadržaja predstava, on to mora učiniti „kroz nas same“, a ne u odnosu na neki spoljašnji autoritet.

PARRHESIA

Šest predavanja o pareziji¹⁸², koja je Fuko održao na Kalifornijskom Univerzitetu, u Berkliju, od oktobra do novembra 1983-će pod nazivom „*Discourse and Truth*“, uvode nas u izvesni modalitet istine, artikulisan u antičkim tekstovima, koga Fuko preusmerava ka jednoj modernoj upotrebi u političkim odnosima, terapijskim, odnosima u zajedničkom i javnom životu, kao i u ličnim i partnerskim odnosima, dakle, ka onim sferama koje danas zovemo suživotom. Kao jedan među mnogim diskursima istine poput *paidee*, epistemoloških analiza već prihvaćenih kao istinitih, parezija svoju specifičnost

¹⁸² značenje izraza *parrhesia*: retorička figura govora koja ima tri različite forme: nominalna se prevodi iz latinskog u engleski u značenju slobodnog govora (free speech), *parrhesiazomai* u svojoj verbalnoj formi znači koristiti *parrhesia*-u, a *parrhesiastes* označava onog koji govori istinu.

duguje tesnoj vezi „procesa proizvođenja istine“ i načina konstitucije subjekta. Ukoliko subjekt iskaza ili radnje pristaje da bude određen procesom na koji dolazi do istine, on sebe može, legitimno, konstituisati subjektom sopstvenog govora, govora koji je posledica prisutnosti u nekoj situaciji, i iz te prisutnosti određuje sopstveno delanje.

U ovom poglavlju posmatramo ulogu parezijatičkog govora u procesima preobražaja odnosa sebe prema sebi, o efektima ovakvog govora na svest govornika i sagovornika. Jedna linija istraživanja nas je vodila do subjekta koji je određen procesom na koji dolazi do istine o sebi, a druga je upućivala na subjekt određen sopstvenim govorom, načinom prisutnosti u sopstvenom govoru.

Fuko će, u ovom tekstu, naglasiti značaj parezije u vreme krize demokratskih institucija, pozvaće se na Epikteta i vezu parezije i zajedničkog života, na kinike i vezi parezije i javnog života, na Plutarha i Galena u vezi sa parezijom i ličnim odnosima. Tehnike parezije su u antici bile tesno vezane uz rad sebe na samome sebi. Pomenimo Senekina večernja ispitivanja, Serena i opšte samoposmatranje, Epikteta i kontrolu predstava. Fuko će napraviti kovanicu *aleturgija* i individualni rad u pojedinačnom slučaju nazvati *aleturgijska analiza* (*aletheia* – istina, otvorenost i *ourgos* – rad, posao) i povezati je sa grčkim pojmom *parrhesia* – reći sve što mislimo o onome o čemu govorimo ili razgovaramo. Parezija je jedan od uslova da se kaže istina, da se pristane uz nju, i u tom smislu je ona specifičan proces proizvodnje istine, proces proizvodnje samoga sebe, zahvaljujući odnosu koji je pojedinac stvorio prema samome sebi. Ipak, način povezivanja stavova u ovoj vrsti rezonovanja nije srodan tipičnoj formi zaključivanja, a očekuje se saglasnost učesnika.

Parezija je modus govora koji se koristi i u svakodnevnom i u političkom govoru. Parezijom iskazujemo sve što osećamo, mislimo, nameravamo. Naravno,

teško je reći da govor pojedinca može da prati toliku širinu naših doživljaja posebno da ih jasno, kultivisano i precizno iskaže. Zato ona postaje veština koja se vežba, uči, i nalazi se u posedu inteligentnih i mudrih ljudi. Definisana kao slobodan govor o onome što mislimo (ne asocijativan govor) ona se mora razgraničiti od lakoće i neodgovornosti mnogo toga što nam pada na pamet. Vrsta govora koji se vezuje za istinu onoga o čemu je reč, na čemu se insistira u dijalogu, jeste vrsta govora koja omogućava, kako kaže Kangijem, da se bude neprestano „*u istini*”. Ovu vrstu aktivnosti govora Fuko razlikuje od „govornog akta” John-a Searl-a ili Austin-ovog „performative utterance” efekta. Smatrajući da u parezijatičkom modalitetu i procedurama istine dolazimo do suštinskog i direktnog kontakta dva individualna bića u izvesnoj komunikaciji, verbalnoj praksi, Fuko joj posvećuje značajnu pažnju. Ovde ćemo pratiti i terapijski efekat te vrste „slobodnog govora”, koga inače nalazimo i prepoznajemo u nekim duhovnim praksama.

Fuko pravi poređenje sa grčkim pojmom parezije i kartezijskim pojmom evidencije. Koincidencija između uverenja i istine je kod Dekarta stvar mentalnog iskustva, evidencije – „očiglednosti”. Za Grke ovaj susret se dešava u verbalnoj aktivnosti, transparentnoj za sve učesnike. Čini se da parezija, u grčkom smislu, nema analogon u modernim epistemološkim istraživanjima. U svom konačnom efektu, ima više etički, moralni, značaj nego čisto epistemološki, smatramo da je njena antropološka vrednost značajna i nedovoljno istražena. „Posedovanje istine od strane subjekta” danas se smatra metodičkim arhaizmom, nekom vrstom „primitivnog” mentaliteta. Ipak „parezijatička igra” ima pre svega, funkciju oslobađanja od predrasuda, oslobađanja koje se odvija preobražajem stavova sagovornika u živom procesu, zatim neosvešćenih stavova učesnika u razgovoru, otkrivajući skrivene pretpostavke, otpor proizvođenju i dolaženju do istine.

Moralni kvalitet parezijaste, onoga ko otvoreno razgovara u ime istine, vidi se u tome što on stvarno mora da zna ono što govori da zna. Mislim da je značajniji efekat takvog govora to što on ne mora unapred da zna gotovo formulisanu istinu, već da nastoji, razgovorom, sa sagovornikom, i imajući u vidu njegovo mišljenje, da zajednički dođu do osnove na kojoj se može iskazivati istina o onome o čemu je reč.

Kako prepoznati onoga ko je parezijast a ne manipulator, jezuitski iskušitelj ili staljinistički inkvizitor? Po opasnosti kojoj se izlaže! Opasno je otvoreno i javno govoriti istinu i ako svi čeznemo da je znamo iz raznoraznih razloga. Mada činjenica da se neko plaši otvaranja nekih tema (tiranin, autoritet, partner, prijatelj, pacijent) ne znači da su one vredne rada na njihovoj istinosnoj vrednosti. Zato izdvajamo neke teme gde pareziatički napor ima smisla, unutar kojih je parezija neosporno kritična, čak u izvesnom smislu direktne neposrednosti, i „nasilna”. Najkarakterističniji primeri se nalaze u slučajevima kada neko ne želi da čuje istinu. Gde su učesnici prisiljeni da je skrivaju, a ne samo kada je sagovornik spreman za otvoreni razgovor.

Šta podstiče parezijastu da govori? Koji su njegovi motivi? Šteta koju nanose oni koji ne žele da znaju šta je dobro, istinito i vredno. Njega podstiče i to što nosi u sebi svoj sopstveni stav prema istini. Mada je poriv za istinom često povezan sa vrstom neizdrža ili netolerantnosti. Pre svakog razgovora o nekoj temi mora se znati odnos učesnika razgovora, subjekta, prema istini. Bitno je i mesto i vreme (trenutak, kairos) i odnosi moći u nekoj situaciji koje parezijast mora da ima u vidu.

Veština pareziatičkog govora se smatrala suštinskom karakteristikom atinske demokratije. Isto tako i veština koja se smatrala karakternom osobinom vrljih osoba. Pravo na takav govor se prepoznavao kao pravo na moć. Pogledajmo dva

aspekta upotrebe parezijatičkog govora: a) kao forme demokratskog političkog diskursa, b) kao oblika komunikacije između partnera. Oba su povezana sa *epimeleia heatou*, brigom za sebe, veštinom življenja, *tekhne tou biou*, veštinom razvijanja odnosa sebe prema sebi kroz odnos prema drugom. Parezijast, poput Sokrata, uvek se konfrontira ljudima, njihovim stavovima, ponašanju. Sokrat nije terapeut-tešitelj. On razbuktava strasti više nego što ih smiruje. Ali ne sme uvoditi u konflikt. Mora vladati trenutkom preokretanja u trenutku zaoštavanja. Njegov govor mora biti praćen „skokom” na nivo koji otvara nove mogućnosti. Ljudi mudrost žele zbog njih samih, a ne zbog filozofije nezavisne od nas, i zato, kaže Sokrat, zapitajmo se o nama samima. Šta je to što tražimo? Filozofijom kao terapeutikom preuzimamo etičku odgovornost za sopstvene živote.

Parezija je oblik hrabrosti koja može da ide do drskosti, do podsticanja erističkog nagona. Ona je istovremeno hrabrost da se kaže istina o sebi a da sebe ne negiramo, ne poništimo. Ona je terapijski efekat u posedu filozofskog govora. Kao metoda koristi u načinima obrazovanja sopstvene duše, odnosima prema prijateljima, izboru sudbine, sopstvenog odnosa prema svetu, sticanju znanja na osnovu sopstvenog iskustva a ne samo tuđeg, itd.

Put do mudrosti ideja vodi kroz minsko polje afekata i nije jasno kako parezijatički put do istine izbegava negativne aspekte afekata i fantazama moći i nemoći. Kako afekat može da bude u funkciji ideje, u funkciji vrline i razvijanja sposobnosti za istinu? Na to su pokušali da odgovore Frojd i Brojer. Na ovo pitanje je teško odgovoriti zbog nužnosti odnosa afektivnog i ideacionog, ali nam taj problem ukazuje da je filozofska parezija bliža terapijskoj funkciji, nego čisto političkoj upotrebi, budući da ukazuje na izvesnu strukturu psihe pojedinca a ne samo kolektiva. Zato što je povezana sa temom brige o sebi (*epimeleia heatou*). Od Sokrata do Epikura i mnogih drugih helenističkih autora, parezija postaje vrsta

duhovnog vodiča, mada ne dovoljno egzaktnog i metodski obrazloženog, vodiča za obrazovanje duše. Philodemus (110-140-te BC) u svojoj knjizi opisuje pareziju kao tehniku praktički korisnu za razvoj ličnosti učenika u filozofskoj zajednici.

Pogledajmo ono što smo prvo naglasili, kako politički diskurs postaje plodan nosilac parezijatičkog govora. Kako to čine demokratske procedure koje uvode subjekat u polje istine, politički diskurs kojim se upravlja drugima. Naivno verovanje da govornik, pozivanjem na sebe, u sopstvenom govoru, poseduje nadmoć u sferi političkog govora o teškoći procene u kom pravcu ide sloboda govora. Bacanje „istine u lice” protivniku unosi dramatiku, scenografiju, skrivene igre moći i ne govori o veštini parezije već veštini manipulacije. Veština parezije ne bi smela da daje oreol natprirodnog nosiocima te moći. Nosiocima ove veštine, i moći, najčešće, nisu ljudi sistema i institucija. Zato je parezija tehnika izbora u vremenima krize demokratskih institucija (ili bar onih koje sebe tako nazivaju). U sferi politike parezija pokazuje, najčešće, svoje najgora, nasilne forme, ali i najbolje, jer je pravo na slobodan govor dato i najgorim i najboljim ljudima. I Fuko primećuje da parezija može biti opasna po demokratiju, kao što je bila razorna za samoupravni socijalizam. Relacije između demokratije, logosa, slobode i istine stvaraju društvenu napetost poput nekih loših motiva (uporedi aforizam, da je najveći neprijatelj dobra ono još bolje).

Upotrebu izraza parezija možemo naći u „Nikomahovoj etici” u značenjima, pre svega, filozofskog govora značajnog za postajanje filozofom, i kroz njene vrlo raznolike tehnike u pojedinačnim slučajevima.

Mislim da će se mnogo bolje razumeti specifični efekti parezijatičkog govora ako ga uporedimo sa tehnikama *paidee*, tehnikama obrazovanja vladara u ranoj grčkoj istoriji. Razgovor sa vladarom o njegovoj aktuelnoj vladavini je teško dostupan racionalnom diskursu. Iskustva Aristotela sa Aleksandrom i Cicerona sa

Neronom su veoma poučna. Zato su mesto bliskosti sa vladarem u istoriji posredovale ponekad „dvorske lude”. U procesu proizvođenja istine parezijatičkim govorom događa se i proizvođenje subjekta govora, subjekta koji jesmo! Analogan proces imamo sa proizvodnjom laži i njenim subjektom. S obzirom da laž ne može da dozvoli da se otkrije kao laž, za tu vrstu otkrivanja je potrebna hrabrost, volja, rizik, strast, da se nešto kaže o sebi samom, da se otkrijemo sebi samima i drugome u sopstvenom otporu. Ono istinito uvek će ostati u isključujućem odnosu sa lažnim.

Ono što će nas, sada, odvesti dalje od veze parezije i antičkog pojma vrline, jeste Fukoovo uverenje da „nema vršenja moći bez nečeg poput aleturgije”, proizvodnje i rada istine¹⁸³. Osa moći, hijerarhijska osa dominacije i pokoravanja, i osa aktivnosti subjekta, su pokretljive ose koje omogućavaju ukrštanje sinhronog (situacijskog) i dijahronog (hijerarhijskog) vektora u samom činu govorenja. Parezija govori, pre svega, o onima koji govore ono što govore, a ne o onome šta se govori. Zato iz ovoga i proizlaze neka pravila „parezijatičke igre”, (pravila – ne norme), kojima subjekt uklapa samoga sebe u igre istine. Subjekt u ovakvim „proizvođenjima istine” nije pasivan. Koristi drugog da bi potvrdio sebe.

Karakteristični su nalozi „govori istinu o sebi” (preispituj svoju savest, ispovedi se, priznaj itd.) u religioznim i političkim praksama, ali ti „nalozi” ne govore o odnosu pojedinca prema samome sebi, već samo o odnosu prema drugome i odnosima moći u koje su obojica upleteni. Neko postaje parezijast kada je utešitelj, terapeut, filozof, kada je razvio odnos sebe prema sebi, sposobnost da dok govori istinu (proizvodi je, stvara), i sam učestvuje u radu istine!

Značajno je da je u filozofskoj asketici i terapeutici parezija i vrlina i tehnika razvijanja sposobnosti, t.j. vrline. Možemo je koristiti i u razgovoru sa samima

¹⁸³ *Vladanje sobom i drugima*, str. 79.

sobom. Možemo govoriti o pareziji ćutanja (tihovanja), pisanja, pedagoškoj pareziji.

Naglasimo još jednom osnovne karakteristike parezije:

1. Otvoreno iznošenje sopstvenog mišljenja o nekom pitanju – u javnosti, pred drugim, samome sebi. Ne odnosi se samo na onoga koji je dobio pravo da govori, kome je dodeljena moć da govori, ili koju je sam osvojio tokom nekog razgovora, već i na svakoga koga se tiče pitanje.

2. Parezija, koja se javlja u toku razgovora, kroz odnos pitanja i odgovora, čini se da „previše” naglašava moralni aspekt ličnosti govornika i tu situaciju najčešće imamo u svakodnevnoj laičkoj komunikaciji. Mada je karakteristična i za razgovor Platona i sirakuškog tiranina. Međutim taj aspekt nije presudan. Kontekst situacije razgovora uvek se može izvrnuti u moralisanje. Kada govorimo drugome ono što mislimo često provociramo njegov bes i ljutnju, ili njegovu sujetu i koristoljublje. Ali parezijasta to ne dodiruje. Sagovorniku treba ponuditi soluciju da se izvuče iz afektivne zamke. Parezijatički efekat se javlja, i oseća, i u odgovoru sagovornika, kada se i on odvoji od sopstvenog karaktera.

Pogledajmo logičku strukturu parezijatičkog razgovora na primeru odnosa vladara i njegovih podanika. Ona nosi u sebi: a) poverenje u vladara, nosioca moći (a ne zluradost koja je česta u tim odnosima), b) naznačenje vladareve obaveze prema podanicima, c) pozivanjem na argumente funkcionalnosti volje za moć, npr. šta ostavlja podanicima u nasleđe ili svojoj sopstvenoj slavi.

Dakle parezijast ne „udara” samo po karakteru onoga sa kim razgovara ili kome se govori, već i po objektivnim posledicama njegovih reči i ponašanja. Provocira sopstveni uvid sagovornika. Kao modalitet govorenja istine parezija ne mora da manipuliše sagovornikom. Ciceron potseća na advokatsku praksu kada i

sam svedok biva vođen, kroz pitanja advokata, idejom pravednosti, istinitosti i časti. Ne radi se o pukim asocijacijama koje bi se širile i zbunjivale sagovornike. Ne može da misli bilo šta što se ne odnosi na ono o čemu je postavljeno pitanje, niti bez stvarnog uvida u problem. Sam način izlaganja istine je specifičan jer vodi do boljeg mišljenja o problemu budući da ono skriveno i neprihvatljivo samom sagovorniku treba da bude pokretač razgovora. Način je direktan i logičan, sadržaj iskaza mora biti vođen i određenom etikom.

Til Ojlenšpigel je vrlo specifična vrsta „dvorske lude”. Kod Erazma Roterdamskog, Savanarole, Dantea, Makijavelija, imamo isti, paradoksalan, ironičan, način govora o osetljivim i po pitanjima raspodele moći, političkim stvarima. Primer makijavelističke parezijatike imamo i u poslednjem poglavlju „Vladaoca”. Ona se razlikuje od „humanističkog govora” po situacionoj artikulaciji iskustva kroz koje se istina događa. Sagovornici se ne gađaju argumentima, t.j. dokazima. Oni se „vode” od jednog argumenta do drugog, smislom upotrebe argumenta. Nema zaobilaženja oštrice pitanja. „Pareziast nije onaj koji dokazuje”¹⁸⁴! On otvara stalno nova pitanja ili bar ostavlja mogućnost za njih.

Različite forme parezijatičkog govora nemaju jedinstvenu, dogmatsku, strukturu, i ako postoje razvijene vežbe za tu vrstu govora. Ne radi se samo o uverljivosti i logičnosti već i o „direktnosti” i neposrednosti. *Parezijatička vežba analitički ispituje i ciljano upućuje određenu „poruku” kojom se prenosi sadržaj istine.* Parezija je upućena, isto tako, sagovornikovom poimanju istine i odnosu njega samog prema njemu samom. Diferenciraju se, u ovom postupku, dva odnosa prema sebi, vezana za sadržaj onoga o čemu se razgovara, govornikov i sagovornikov, i oni se u toku parezijatičkog vođenja ukrštaju. Ako obojica govore

¹⁸⁴ *Vladanje sobom i drugima*, str. 56.

„ono što misle da je istina” ne mora nužno doći do priznavanja istine samo jednog od njih. Ali ako obojica bivaju sposobni (tj. osposobljeni), i razviju odnos i prema istini i prema sebi, onda je moguće obostrano usvajanje istine. Sa druge strane, parezija nije kinička drskost ili nepoštovanje. Ona je usmerena na prevazilaženje nečega bitnog u odnosu dva sagovornika: odbijanje „ličnosti” jednog i drugog. Zainteresovana je više za istinu nego za prestiž, taštinu, pobjedu. *Borba za moć i borba za reč su čudnovato povezane*. Usvajanje istine ne sme da se istroši na sagovorničke borbe za moć, budući da „izgovorena reč”, koliko prenosi nečiji autoritet, toliko i provocira i strasti pa i nasilje.

Iskrenost i istinoljubivost su preduslovi parezijatičkog govora. Fuko preuzima strukturu parezije od kinika, ali joj daje širi filozofski značaj. Ne govori se tako sa svakim na ulici ili zboru. *Tako se razgovara sa izabranima*, onima koji hoće da čuju i da slušaju. Ni tada nije cilj nametanje svoga govora drugome. Problem nastaje kada se naleti na „granice” slušanja i usvajanja kod sagovornika ili parezijaste koji nije dorastao metodi koju koristi. Problem nastaje i kada se naleti na sagovornikovo afektivno jezgro, ili neprepoznat interes, ili politički zamršene čvorove. U različitim poljima iskustva, partnerskom, familijarnom, političkom, za parezijatički efekat istine – koji podstiče učitelj veština življenja, nužno je da učitelj sam ima uvid u istinitost sopstvenih reči, pozivajući se na autoritet ili sopstveno iskustvo. Potrebno je da se poistoveti sa onim što je prisvojio kao sopstvenu istinu, i da pokaže kako ona može da deluje na drugog u konkretnoj situaciji i da bude prisvojena.

Koja vrsta „čuda” se dešava kada sagovornici postaju „istomišljenici”, kada dođe do efekta prisvajanja i poistovećivanja koje nije lično? Sigurno ne ono što se dešava sa članovima jedne partije. Naprotiv, obojica razmišljaju, uče se veštini brige za mišljenje (*epimeleia heauton*), brizi za sebe. Šta se dešava sa „ličnim”

aspektom nas samih, pozitivnim ili negativnim emocijama koje vraćaju u toku razgovora? Afekat koji nas je vodio, npr. bes pravednika, maničnost taštine i slave ili uskogrudost interesa, i defetizam razočaranog, bivaju transformisani, prevaziđeni, do nivoa vrednosti takvog mišljenja za nas same, do stvari koja je u pitanju. Parezijast i njegov sagovornik se koncentrišu na ono šta je „u pitanju”, „u istini” (Kangijem), ono šta je „u ne-sporazumu” (Lakan), u „ne-razumevanju”.

Smatramo da ovi komentari treba da nam budu dovoljni, za početak, za metodološku artikulaciju parezije u filozofskom i filozofsko-terapeutičkom smislu, tj. aleturgijskom. Međutim oni i umnožavaju pitanja. Kao govorna veština ona je izraz logike i pragmatike diskursa, koji je zatvoreni disciplinarni sistem. Zato se nameću neka nova pitanja: a) Koliko logika i pragmatika „diskursa”, kao zatvorenog disciplinarnog sistema, omogućavaju, ili ne, parezijatičke efekte istine? b) Imajući u vidu i ideološke efekte koji se diskursom prosleđuju, nužno je naći kriterijume razlikovanja ideološkog i parezijatičkog govora.

Ipak, parezijatički iskaz ne zavisi samo od situacije kroz koju se iskazuje (npr. razgovor tiranina i Platona, pacijenta i terapeuta, roditelja i deteta, nadređenog i podređenog), već i odnosa osoba u nekoj situaciji (njihovih sposobnosti, uloga, znanja i sl.). Efekat istine, odnosi moći učesnika i govor sam su tesno povezani. Zatim, odnosi njihovog odnosa prema sebi – budući da i to biva transparentno u nekoj komunikativnoj situaciji. Kada se ne koristi adekvatno promišljanje, u nekom odnosu može da sledi i nasilje zbog izgovorenih reči. Tiranin Dionisije neće da misli na svoj narod i budućnost. Vodi ga samo osećaj ugroženosti njegove sujete. Parezija kao moć govora, moć *logoi-a*, provocira na mišljenje dok mnogi sagovornici najčešće to odbijaju. Nesposobnost za mišljenje je često uzrokovana strahom od otvorenosti koju mišljenje zahteva.

Šta je suština parezije? Nagovor na mišljenje, na filozofiju! A mišljenje je dvostruko naporno. Najpre zato što je i parezijatičku metodu naporno koristiti. Ona nije normirana, nije kodifikovana. Taj napor je pojačan i „otporom” drugoga, sagovornika. On nešto „brani” od onoga koji mu „nešto” govori (svoje „blago”, predrasude, identifikacije?). Događanje istine u govoru nailazi na mnoge prepreke. Strah od posledica govora, koje su i neizvesne, nejasne. Govor nije unapred transparentan. Uzburkava dušu, uznemirava, retko završi spokojem. Često je prisutno paranoidno ciljano podpitanje: na šta cilja, svojim govorom, onaj drugi? Javlja se strah i netrpeljivost prema govoru „drugog”. Ali kao što dovodi do uznemirenosti, nečiji govor (iskaz) uvodi i u novo stanje, promenu. Zato je važno postojanje konteksta, ali ne „nužnog” i „univerzalnog”, već konteksta u kome je izraz faktički izgovoren. Značenje, u ovom slučaju, zavisi od konteksta a ne od čiste logike rezonovanja. Parezija, isto tako, provaljuje u „branjen prostor”, u „intimni posed”, gde su intimnost i privatnost aproprisani, prisvojeni, zaposednuti, od strane neke moći. Zato ona, nekako, dođe kao oblik egzorcističke prakse.

Filozofska terapeutika ne kodifikuje svoja pravila vođenja razgovora kao što to čini psihoanaliza. Niti nameće interpretaciju ili nekakvu meta-teoriju. Jednostavno oslobađa razgovor za jednu specifičnu funkciju. Ne psihologizuje, niti moralizuje iskustvo do koga se dolazi parezijatičkim razgovorom, već ga mišljenjem diferencira. Možda je tu pravo mesto Šlajermaherove kritičke hermeneutike, na koju se poziva Gadamer. Izvesne vrste govora čine da se psiha i mišljenje pokrenu. Nema nužnog konteksta za određene stavove i teze.

Parezija ne poštuje već utvrđene društvene i jezičko-akademske konvencije govora, niti fiksirane konvencije pojedinih disciplina. Ne zastaje pred autoritetom i moći hijerarhije. To, nažalost, ne čini ni „ludilo”. I jedno i drugo imaju otklon od konvencija jezika. Dok se diskurs zasniva na skupu pravila, klasifikacija,

isključivanja, parezijatički iskaz nije određen skupom pravila. On nema obavezu određenog modaliteta govorenja. Parezija raz-očarava ono zaposednuto. Oslobađa čoveka od njega samoga. Nudi drugačije mogućnosti nečijih identiteta. Njena terapeutika je „direktivna”, vrsta upada u „posede” ličnosti. Ona *daje sebi slobodu odnosa prema drugome*. Zato je pisanje manje hrabar čin, i veština, od neposrednog obraćanja.

I pored svih pomenutih argumenata u korist govornih parezijatičkih činova postoje i neželjene posledice takve vrste razgovora, bilo da smo u terapijskoj, političkoj ili prijateljskoj situaciji? Nužno je prethodno doneti odluku da se govori na taj način. Trenutak može biti „povoljan” ili „nepovoljan”. Rizik neugodnosti se ne može izbeći (čak i kod psihoanalitičara koji strogo strukturiraju vođenje setinga). Tuđa reč izaziva gnev, fascinaciju, podozrenje i sl. Tuđ pogled može biti zavodljiv, ili izazivati nepoverenje ili paranoidne reakcije. Tuđi gestovi bivaju preplavljeni interpretacijama. Zato neposredan, razgovorni, odnos, bilo filozofski ili terapijski, biva rizičan za samu sposobnost mišljenja. Čini se da treba odvojiti afektivnost od mišljenja, ili je, možda, najpre, „pročišćavati”. Postoje stavovi da treba povezivati mudrost emocija i mudrost mišljenja. Većina terapijskih modaliteta ove procedure suprostavlja.

Čini se da parezija daje rečima status „objave”, „izgovaranje” istine se često doima kao objava, događaj, stvarnost. I bi ono što reč objavljuje! Ali izgovaranje istine ne obavezuje ni proroka, dok učitelja-parezijastu obavezuje. Možemo pitati kakva je to vrsta naloga? Odakle dolazi? Sa kakvom svrhom? Reči imaju posledice po nas same koji ih izgovaramo. Tu „tamnu stranu” razotkriva psihoanaliza. Podsetimo da se sluga ne vezuje za sopstveni govor niti govor vezuje za istinu. Zato parezija mora biti i vrsta „rituala”, načina življenja, a ne formalizovan, metodički strukturisan, disciplinarni govor.

Intrigantan je Fukoov izraz „parezijatičkog pakta subjekta sa samim sobom”¹⁸⁵. „Govoriti ono što zaista mislimo da je istina”, naša istina, ne može biti samo izraz našeg ličnog iskustva ili našeg teorijskog znanja. Nešto je istinito i ispravno jer daje određeni smisao i vrednost individualnoj i kolektivnoj egzistenciji.

Isto je tako značajno prepoznati u parezijatičkom govoru momenat jedinstva teorijskog i praktičkog uma sa moći suđenja. Za njega je potrebna i sposobnost imaginacije o kojoj Kant govori. Ovde se ne radi o vezi ličnosti i njenog ličnog ponašanja. Njihovim ličnim iskazima može da da legitimitet samo mišljenje. Ličnost može da zastupa samo samstvenost, odnos sebe prema sebi i mora biti određena stavom otvorenosti, aleturgijskim stavom, stavom usmerenosti prema istinitosti nekog odnosa, drugog stava, situacije ili znanja. To bi bila jedna tehnika otvaranja „teme” razgovora držeći se odnosa sebe prema predmetu, sebe prema drugom. Previše je poznata, a možda nedovoljno promišljena.

PAREZIJATIČKA ISKAZNA FUNKCIJA

U ovom poglavlju ćemo postaviti izvesna pitanja vezana za mogućnost šire upotrebe parezijatičke metode, koja se tiču i određenog aspekta specifično Fukoovih istraživanja i mogućnosti da se on iskoristi u svrhe filozofske terapeutike. Postavićemo pitanje o parezijatičkoj iskaznoj funkciji.

¹⁸⁵ *Vladanje sobom i drugima*, str. 64.

Iskaz treba da posmatramo u odnosu na polje, verbalnih, objekata. On ne nudi sebe subjektom, onim koji pokreće ili nosi sadržaj. Status subjekta nije uslov za njegovo izricanje. Iskaz se pokazuje opisu kao „iskazni objekat” koji, samim sobom, „otvara skup mogućih subjektivnih položaja”, otvara područje koordinacije i koegzistencije. Veza jednog iskaza sa istinom proističe iz funkcije iskazivanja. Fuko „iskaznu funkciju” detaljno analizira u „Arheologiji znanja”. Govornik svoj iskaz mora da potvrdi samome sebi koliko i drugom. Ne pukom ubeđenošću već razmenom stavova i mišljenja. Parezijast brani svoj stav ne samo logičkim sredstvima već i pogledom na situaciju iskazivanja. Nalazimo se usred „dvostruke veze”: u jednom slučaju imamo vezu a) Govornik – iskaz – istina – drugi, i, u drugom, b) imamo vezu iskaza – istine – odnosa prema sebi. Subjekat iskaza je ovde skup mogućih „subjektnih položaja”¹⁸⁶. Ne radi se o apstraktnim, neutralnim stavovima unutar egzistencijalnog polja. Iskaz je „biološki” vrednovan stav. On mora biti iskaz ljudske situacije i bivanja u svetu. Osetljiv čovek po pitanju pravde, istine, slobode, nije puko emotivan čovek. Kada treba da stupi, verbalno, u odnos sa drugim, on „očekuje” otvoren odnos. Zato parezijast mora da razume i laž i obmanu, da bi došao do istine, da bi omogućio komunikaciju sa drugim. Iskaz je u izvesnom smislu manje ili više od rečenice i poznatih semantičko logičkih struktura i ima sposobnost da individualizuje govor. On nije „struktura” t.j. skup odnosa među promenljivim elementima¹⁸⁷.

Parezija je specifična u odnosu na druge vrste govora i može biti filozofski značajna u situaciji konflikta i odnosa moći! Danas bi rekli u konfliktu interesa. Nismo sigurni da psihoanalitičke terije konflikta obraćaju pažnju na nju. Ali vratimo se na Fukoove analize iskazne funkcije u „Arheologiji znanja”, da bi uneli više svetlosti u parezijatičku iskaznu funkciju, u razliku iskaza, stava i rečenice,

¹⁸⁶ *Arheologija znanja*, str. 115.

¹⁸⁷ *Ibid.*, str. 95.

osnovnih elemenata jednog razgovora. I genealogija i arheologija psihoanalize kao i hermeneutika helenističkih filozofskih praksi su, kao metode, nužne da bi se artikulirali aspekti subjektivnosti kojima se filozofska terapeutika i asketika bave. Fuko ne isključuje međusobno metode koje koristi u istraživanjima. A ono što smo nazvali aspektom „negativne antropologije” u Fukoovim istraživanjima, jeste aspekt koji nastoji da pokaže da je čovek *istovremeno* i ono što jeste i ono što nije (a i psihoanaliza nam je veoma opširno pokazala efekte ovog poslednjeg u individualnim ponašanjima). Fuko nastoji da pokaže čovekovu zarobljenost diskursom, njegovo ne dospevanje do univerzalnosti teorije, ali i, suprotno, raspršenost tog istog diskursa na potpuno različitim nivoima, odnosno pokretljivost do halucinantnosti, izvesnu „cirkulaciju” stavova kroz koju se formiraju odnosi sebe prema sebi, između ludila i moći razuma. Sve je to nužno za samorazumevanje subjekta. Nećemo govoriti o njegovoj nedoslednosti ili etičkoj neodgovornosti. Govorićemo o mogućnosti jedinke da se kreće između dogmatskih i parezijatičkih principa. Fuko upotrebljava i izraz „konverzija” za ono što se događa u diskursu, kada prividno samostalne veze ne objašnjava principom uzročnosti već principom „povratne veze” (u kome učestvuju „efekti” istine, mišljenje, afekti i telesni mehanizmi koji se, svi, teško diferenciraju i u DSM IV, zbog čega se i nazivaju zbirnim imenom – simptomi).

Iskazna funkcija je „parezijatička vežba”, govorna vežba mišljenja, određena argumentativna strategija – različita od poznatih logičkih analiza, koja se kreće između racionalnog stava i i-racionalnog stanja (samstvenosti, racionalnosti, afektivnih diferencijacija i sl.). Tu postoji jedno polje, „brisani prostor”, na koji verbalna funkcija utiče i dejstvuje. Ona ne ostvaruje čvrsto fiksiranje subjekta iskaza, već ukazuje na „subjektne položaje” koji ne moraju biti međusobno jedinstveni, i najčešće nisu. Čovek može istovremeno braniti demokratski politički

stav, koristoljubivost u poslovnim odnosima, ljubomoru i posesivnost u partnerskim, može da bude nacista i divan otac, da se žrtvuje i za neku ideju i za porodicu. Naše moći i ne-moći se čudnovato raspoređuju. Kada neka moć, iza koje stojimo, nije izraz nas samih, najčešće nismo „sami sa sobom”.

Naša je teza da filozofsku asketiku i terapeutiku možemo posmatrati kao strategiju za individualizaciju izvesne diskurzivne tvorevine, platonističke, peripatetičke, scijentističke itd., kao formu praktične filozofije. Diskurs, konstituisan iskazima, može biti i nešto fantazmatsko, oblik iscenacije, budući da su i fantazam i želja formativni elementi. Istovremeno, kao što primećuje Fuko, diskurs, na primer patologije, se provlači kroz mnoge druge diskurse: klinički, književni, psihološki, terapijski, filozofski, politički, kriminološki, itd. Karakteristične primere ukrštanja diskursa nalazimo i kod Kjerkegora koji meša nagonsko, telesno i demonsko. Utoliko bi bilo značajno analizirati filozofske diskurse i njihov odnos prema istorijskim formacijama moći i autoritarnosti, poput funkcije koncepta otuđenja u humanističkim naukama, temu disciplinarnosti u filozofskim praksama, kao i parezijačke efekte istine u pomenutim praksama. Racionalnost nije nezavisna od „stvari i fenomena koji se posmatra”, ili u kojem se učestvuje.

I parezija i diskurs obrazuju *strategije*. Diskurs nudi istovremeno i „moć” i mnoštvo jedinica koje su vrste „iskaznih celovitosti”, koje čine njegovu jedinstvenost. Uobličava sebe, u svakoj nauci, kroz ono što Fuko naziva „disciplinarna moć” a ne kroz epistemološku vrednost značenja koje takođe nosi. Psihopatološki diskurs je danas nosilac takve moći i Fuko ga vrlo precizno analizira. On nije direktni predmet našeg interesovanja. Diskursi, sami po sebi, omogućavaju pojavu izvesnih organizacija pojmova, grupisanja objekata, tipova iskazivanja povezanih sa određenim temama: „Bilo kakav da je njihov formalni

nivo, njihove teme i teorije ćemo konvencionalno nazvati strategijama. Problem je saznati kako se ove teme raspoređuju kroz istoriju. Veze ideja i tema nisu nužne, često su slučajne, a najčešće strateški raspoređene”, formulisaće Fuko svoj metodski pristup u „Arheologiji znanja”.

Parezijatički efekat iskazne funkcije ne započinje od istorijskog opisa (ni biografskog ili autobiografskog), ni od objašnjenja i sl., već od neposrednog učešća učesnika u razgovoru. Ovde se radi o mogućnosti živog govora i njegove funkcionalnosti iskazivanja kroz odnose učesnika. Parezijatički strukturisan efekat istine postaje čudnovat diskurs, sa „magijskim” svojstvima, ako ne obratimo pažnju na njegove mikrostrukture. Ključno je pitanje kako dolazi do obrazovanja iskaza kroz govor koji nije podvrgnut normama i pravilima. Pogledajmo sledeći citat: „I kao što obrazovanje objekata (objekata iskazivanja, primedba autora rada) nije trebalo dovoditi u vezu ni sa rečima ni sa stvarima, niti obrazovanja iskaza dovoditi u vezu sa čistim oblikom saznanja, ili sa psihološkim subjektom, a obrazovanje pojmova sa strukturom idealiteta ili sa povezanošću ideja, tako obrazovanje teorijskih izbora ne treba povezivati ni sa nekim fundamentalnim projektom, ni sa izvedenom igrom mnjenja”. Fuko postavlja sebi „nemoguću misiju”, dolaženje do slobodnog govora, nevezanog (koji se oslobađa spoljašnjih aktera moći), dolaženje do moći logosne energije, „čiste” igre moći govora. Za kriterijum funkcionalnosti diskurzivnih analiza postavlja „individualizaciju celine”, za sada, još uvek, paradoksalni pojam. Zato se pitamo, sumnjajući, da li je moguća teorijska obrada perezijatičkih efekata. Da li treba očekivati da otkrijemo jednu novu oblast, različitu od hermeneutike, neku novu disciplinu? Da li je moguće povezivanje *diskursa samstvenosti* i *perezijatičkog zahteva za istinom*, da li se mogu objediniti? Rasutost elemenata diskursa samstvenosti, prikupljenih u ovome radu, je zapravo posledica nemogućnosti da se čovekov život stavi u jednoznačne

teorijske okvire. Pogledajmo da li nam sledeći citat može poslužiti kao pouzdan metodički vodič: „A sama ova rasutost¹⁸⁸ – sa svojim prazninama, isprepletenostima, naslagama, nespokojstvima, premeštanjima, i zamenama¹⁸⁹ – može biti opisana u svojim singularnostima ako smo u stanju da odredimo specifična pravila po kojima su bili obrazovani objekti, iskazi, pojmovi, teorijski izbori”¹⁹⁰. Fuko postavlja pitanje „kako utvrditi da smo dobro individualizovali diskurzivne skupine”, npr. helenističke terapeutike i raznorodnost unutar ovih skupina i pojmova, ali ne daje odgovore već navodi primere. Sledeće pitanje bi bilo: kakve su posledice upotrebe pomenutih pojmova helenističke terapeutike, poput logoi-a, vežbi, parrhesia-e, na diskurzivnu filozofsku praksu, helenističku i modernu?

Koristili smo, do sada, nekoliko modaliteta iskazivanja: analitički iskaz, vežbu, logoi-e, parezijatički ili teorijski stav, itd. Njihove tačke razilaženja zavise od onoga što Fuko zove „subjektni položaj” u odnosu na objekt o kome iskaz govori¹⁹¹. Njihov međusobni odnos zavisi od načina razilaženja, a ne vezivanja. Iskazna funkcija govornog čina, jer je govor i čin i iskaz, je nešto više od iskaza, a ipak je iskaz. Oslanja se na „prethodne nivoe” (ne prethodne premise) koji omogućavaju govoru da nešto „isključi”, ili da upotrebi, da ubaci parezijatički modalitet iskazivanja, a da ga ne pretvori u osuđivanje drugog, napad, vređanje, jalovu raspravu. Mogli bi to nazvati logosnom vrednošću parezijatičkog iskaza u poretku razgovora. Pitamo se šta je to što taj modalitet govora isključuje iz kliničke prakse i ne čini ga prihvatljivim u njoj? Ne samo to zbog čega je filozofska praksa suprotna klinici. Odnos subjekta prema objektu iskazivanja u iskaznoj funkciji

¹⁸⁸ Diskursa; prim. autorke rada.

¹⁸⁹ Npr. „supstancije-subjekat”, ego-empirijski subjekat i sl.; prim. autorke teksta.

¹⁹⁰ *Arheologija znanja*, str. 72.

¹⁹¹ *Ibid.*, str. 80.

zavisi od različitih „položaja” koje govorni subjekt može da zauzme, zavisno od „nivoa” na koji se oslanja ili koji ga omogućavaju. Prezentiraćemo nekoliko Fukoovih primera „subjektnih položaja”: a) položaj subjekta koji dela bez instrumentalnog posredovanja, b) položaj subjekta koji iz opažajnog mnoštva uzima samo elemente strukture, c) položaj subjekta koji se oslanja na uzročno-posledične odnose, d) položaj subjekta koji elemente strukture, ili uzročno-posledičnih veza, prepisuje u kodirani rečnik (npr. slučaj sa prirodnim naukama, biologijom), e) postoje i druge moguće koegzistencije među iskazima: učeno ponavljanje onog već rečenog, egzegetski komentar na izabrani tekst, upućivanje na analogne iskaze – njihove klasifikacije i tabele. Fuko daleko više istražuje „oblike koegzistencije” među iskazima, a ne uzročno posledične veze koje su, za njega, samo jedan od oblika „koegzistencije iskaza”, i zato će tvrditi da „koegzistencija iskaza određuje sadržaj pojmova i njegove režime istine” ili, da izvesna koegzistencija „proizvodi pojmove pogodne za upotrebu u nekoj disciplini, kao i da ovakve ‘koegzistencije’ nipošto nisu prisile koje bi svoje poreklo imale u mišljenjima ljudi ili u igri njihovih predstava”¹⁹². Kao da bi smeštanje izvesnih sadržaja u kauzalno-posledični odnos bio vrsta prisile. One nisu ni produkti institucija! Institucije ih samo koriste: „Ovi sistemi¹⁹³ se nalaze u samom diskursu”. Zato je pitanje odnosa govora i moći nezaobilazno¹⁹⁴. Odnos nekog iskaza prema strukturama moći koje su oformile diskurs „propisuje ono što u nekoj diskurzivnoj praksi mora biti dovedeno u odnos” (npr. mentalni sadržaj i patološka stanja). Iz perspektive odnosa govora i moći karakteriše se neka diskurzivna formacija, npr. kliničko medicinski diskurs, ili filozofsko terapijski, čiji su iskazi

¹⁹² Ibid., str. 81.

¹⁹³ Koegzistencija, prim. autorke rada.

¹⁹⁴ Mladen Kozomara u delima *Govor i subjektivnost* i *Subjektivnost i moć* piše o nužnosti odnosa govora subjektivnosti i moći. Mi ćemo da se fokusiramo na taj odnos kroz pojam iskazne funkcije u Fukoovoj *Arheologiji znanja* i njenoj mogućoj vezi sa efektima *parezijatičkog* govora.

određeni pravilima njihove prakse a ne teorijske analize. Diskurs egzistira zahvaljujući praksi koja ga je proizvela a ne teorijskom izboru, mada je i on produkt, po Fukou, aspekata izvesne prakse. Ono što diskurs ocrtava i čini transparentnim jeste sistem pravila obrazovanja pojmova, režim istine, „koji je morao biti stavljen u pogon da bi se preobrazio neki objekt iskaza”, poput patološko stanje, hipnoidno stanje, govor nesvesnog, samosvesno stanje ili normalnost, itd.

Fukoovo razumevanje diskursa je već doživelo mnogobrojne transformacije i deformacije u modernim teorijskim interpretacijama. Zato ćemo ga pojasniti izvesnim citatima: „Jedna diskurzivna tvorevina ne igra, dakle, ulogu lika koji zaustavlja vreme i zamrzava ga za decenije ili vekove”¹⁹⁵. Fuko zapravo govori o pokretljivosti diskurzivnih formacija, koje nisu identične sa ideološkim, ali i pokretljivosti subjekata unutar diskursa. „Pravila” određuju šta se smatra „patološkim”, pravila formiraju, određuju vezu npr. između psihijatrijske i kriminalističke prakse (bolnički prostor, azil, otvorenu ustanovu); u politici – ulicu, parlament; u akademskom prostoru neke druge forme: kabinet, otvoreni univerzitet i sl. Postavlja se pitanje kako u ovim prelivanjima diskurzivni sistem uspeva da sačuva obeležja individualnosti po kome je nešto psihijatrijski diskurs, isceliteljski, filozofski, kriminološki? Na taj način što diskurzivne prakse modifikuju oblasti koje dovode u odnos, dajući im nove karakteristike i funkcije. Iznedravaju sistem pravila koji se stavlja u pogon da bi se preobrazio neki objekat iskazivanja (život, smrt, rad, sl.). Diskurs određuju pravila koja on sam aktualizuje kao specifičnu

¹⁹⁵ A što se čini da se dešava izvesnim religioznim pa i političkim diskursima koji posmatraju svet *sub specie aeternitatis* i imaju monopol na večnost, nužnost i objektivnost. Diskurzivne tvorevine „određuju jednu pravilnost svojstvenu vremenskim procesima, postavljaju načelo artikulacije između jednog niza diskurzivnih događaja i drugih nizova događaja, preobražaja, mutacija i procesa. Ona nije bezvremeni oblik nego shema korespondencije između više vremenskih nizova“, *Arheologija znanja*, str. 82.

praksu. Ne samo što nije krut i institucionalizovan, on sopstvenoj praksi daje veliku slobodu. Nas zanima gde je onda „problem” koji nas sprečava da vidimo šta se dešava sa nama kroz govorne transmisije? Zahvaljujući diskursu koji koristimo „ne nastojimo, dakle, da pređemo od teksta na mišljenje, od brbljanja na ćutnju, od spoljašnjeg na unutrašnje, od prostorne rasutosti na čistu pribranost trenutka, od površne mnogostrukosti na dubinsko jedinstvo. *Prebivamo u dimenziji diskursa*”¹⁹⁶.

Dakle, na pitanje da li pareziatički govor razara diskurs, okretajući njegove smislove „protiv” ili „za”, odgovor bi bio da on upravo koristi njegovu unutrašnju pokretljivost da bi ostvario svoje ciljeve, svoje korekcije značenja. *Oni su koegzistentni*: „Nivoi diskursa su slobodni jedni u odnosu na druge, a nemaju ni bezgraničnu autonomiju”¹⁹⁷. „Od primarnih diferencijacija objekata do obrazovanja diskurzivnih strategija, postoji cela jedna hijerarhija odnosa”. Fuko govori o hijerarhiji odnosa među iskazima, hijerarhiji strukturisanoj po intenzitetu moći koja im je u osnovi i dijahronoj strukturi a ne po logičko-dokaznoj moći. Ova druga ne može da parira prvoj. Odnosi se uspostavljaju i u suprotnim smerovima. Ništa nešto ne isključuje apsolutno. Strukturalistička logika se razlikuje od aristotelovske. Teorijski izbori *istovremeno* i isključuju i impliciraju sadržaje unutar iskaza u kojima se nalaze. Zbog toga su oblici „koegzistencije“ među iskazima i „položaji” koje subjekt može da zauzima, pokretni, dinamični, i čine „hermeneutiku subjekta” problematičnom budući da subjekt nije unapred, sopstvenim izborom, određen odnosom sebe prema sebi kao „etički agens delanja”, već je neko ko „biva u istini”, sopstvenom samooblikovanju sebe i svog odnosa prema drugome.

¹⁹⁶ Podvukla autorka rada, *ibid.*, str. 84.

¹⁹⁷ *ibid.*, str. 80.

Da bi odgovorili na pitanje koliko je za našu temu i istraživanja parezije značajan „položaj” iskaznog subjekta, pozvaćemo se na Fukoovu tezu da je „subjekt iskaza” samo određena funkcija i da je ona „prazna”¹⁹⁸. Isto tako možemo pitati ko je subjekt logoi-a, argumenta iskazanog u neposrednom razgovoru dva sagovornika. Možemo li reći da „on” postoji kao specifičan „subjektni položaj”? Da li je to „empirijski subjekat” i nešto njegovo „čisto lično”, privatno psihološko, ili je i njegov govor daleko od personalizovanog, strukturisan procesima moći i prethodnim nivoima iskaza”¹⁹⁹. Fuko otkriva procep između iskazivača i onog iskazanog! Subjekat iskaza je subjekat izvan rečenice!

¹⁹⁸ Ibid., str. 102.

¹⁹⁹ Ibid., str. 100.

SUMNJAM, MISLIM, DAKLE NISAM

Poslužimo se, dakle, slobodom koja je u filozofiji data samo onima koji u svome raspravljanju ne izvode zaključke, nego to raspravljanje vode u svim pravcima, te tako, pošto ono nije vezano ni za čiji autoritet, zaključke mogu da izvedu drugi.

Ciceron: Rasprave u Tuskulu

Stav u podnaslovu nazvali smo stavom „negativne antropologije“, stavom koji bi izražavao sposobnost distance pojedinca, pa i grupe i kolektiva, od sopstvenih identifikacija, sposobnost poricanja samoga sebe, sposobnosti moći iskoraka iz formi sopstvene egzistencije. Psihoanalitička učenja će nam dati mnoštvo primera, iz sopstvene prakse, pomenutih „iskoraka“ u patološka stanja egzistencije. A helenističke prakse „iskoraka“ u celovitije forme egzistencije. Fuko prepoznaje specifičnost tog aspekta i u helenističkim i u istorijsko psihijatrijskim praksama, ali ih ne suočava sa modernim terapijskim istraživanjima.

Fukoovo ukazivanje na dva različita tipa odnosa *samstva* prema sebi, fenomena spoznaj samoga sebe i fenomena brige o sebi, u prvim vekovima naše ere, potstaci će nas da se zapitamo, tražeći neke istorijske analogije, da li dekartovski cogito prikriva svoju drugu opciju – onu od koje beži. Iskustvo nepostojanja i ne-prisutnosti dekartovski cogito isključuje. Postoje izvesni aspekti čovekove ličnosti, bilo da su pozitivno vrednovani ili ne, san i ludilo, koje on smatra „sopstvenim“, aspektom nas samih, a koji najčešće, po Dekartu, nakon promišljanja, ukazuju na „neadekvatan” (ne-racionalan) odnos samog čoveka prema samome sebi. Kada je pitanje o subjektu zamenilo pitanje o umu i logosu, primećujemo da iracionalne konotacije promiču terminologijom konstitucije i samo-konstitucije subjekta. Žudnja, moć, volja, želja, supstancijalizuju sebe u jezgru subjekta. Ako je ključna razlika između, na primer, para-noidnog i „razumnog” uma u utilitarnosti ovog drugog, njegovoj humanosti i komunikativnosti, vidimo da nam u vremenima moći ideologija i nasilja takav kriterijum razlikovanja nije dovoljan. Paranoidni um kroz svoje dezintegrativne sile, kojima odvaja pojedinca od realnosti (mada to može da bude i odlika „razumnog“ uma), formira jezgro „samstvenosti” i „prisutnosti” čija „naknadna”, ideološka ili patološka kohezivnost, strogost i rigidnost, čine da razumni um biva u službi, ili, nošen jednim ekstremno pokretljivim, halucinantnim samstvom, imaginarnim, sa ekstremnim i labilnim granicama, koje nisu intimna stvar svakog pojedinca već dinamična i nepostojana struktura, čiji se aspekti neprestano izmeštaju nemajući moć da, sami sobom, formiraju jedno čvrsto jezgro. Položaj subjekta iskaza unutar takve subjektivnosti možemo slobodno nazvati „distorzijom subjekta“, i uporediti ga sa pogledom u ogledalo iz ugla u kome ne vidimo sebe u ogledalu, a stvari u sobi vidimo (objekte). Ta moć, koja ga pomera, dolazi spolja (kao što tvrdi Fuko) ili iz „dubine“ neke pretpostavljene patologije (kao što kaže Frojd) i postaje neka čovekova „druga“ priroda.

Pozvaćemo se upravo na Dekarta da bi naglasili stav u podnaslovu, stav koji se čini, na prvi pogled, potpuno suprotan njegovom, odnosno potpuno suprotan onome što je od njegovog *cogita* napravila moderna filozofija. Dekart traži da u postupku dokazivanja uvek postavimo pitanje: Na koju vrstu realnosti se usmerava ovaj stav²⁰⁰? Da li na nešto o ljudskoj prirodi? Dekartova rasprava sa skepticima, koju je završio sa: „Sumnjam, mislim, dakle jesam” nije uzimala u obzir, mada je kratko naznačila, da u pitanjima društvenih i duševnih nauka imamo posla i sa prisutnim i sa ot-sutnim. Možemo li varijantu toga stava primeniti i na ludilo, bezumlje i druge mentalne tokove psihe? Zašto bi *cogito* zastao na granici gde se događa ono što zovemo „ludilom“ ili bezumljem (bilo da se ispoljava kao individualni ili kolektivni fenomen)? „Ludilo” nije suprotnost ni „čistom razumu”, a ni normalnosti. Ono se bori samo sa sobom, sa sopstvenim „nerazumevanjem”, poricanjem ili odbacivanjem smisla. Zato može beskrajno ponavljati, kao pokvarena ploča, iste reči i radnje. Ne radi se o primeni Dekartove metode na snove i mentalne poremećaje. Nije u pitanju istinitost njihovih predstava i misli, već njihovo dejstvo, efekat, unutar ljudske psihe. Ovde ćemo se, paralelno, suočiti i sa fenomenom, na koji nam Lakan ukazuje, fenomenom „nerazumevanja” budući da on ne nosi sa sobom očiglednost i samoočevidnost kao kognitivno razumevanje. Nužno je razlikovati metode za proučavanje prirode i stvari od onih koje se bave istraživanjem duše i društva. Dekart doduše nije rekao „nužno je”, već „bilo bi dobro”. I ako Dekartov *cogito* ima u svom posedu „neposredno i intuitivno sagledavanje” često nam nije jasno zašto nešto ne razumemo, pogotovo to nije onom drugom koji nam nameće sopstvene stavove.

U svom tekstu „Praktična i jasna pravila rukovođena duhom u istraživanju istine”, „Pravilom VIII” upozorava nas da „ako se u seriji stvari, koje treba

²⁰⁰ Rene Dekart, *Reč o metodi*, str. 139., 192., Srpsko filozofsko društvo 1952.

ispitivati, javlja nešto što naš razum ne može dovoljno dobro neposredno intuitivno sagledati, na tome se treba zaustaviti; i ne treba stvari koje slede ispitivati, već se *uzdržati izlišna posla*²⁰¹. Kasnije će nas Vitgenštajn upozoriti da o onome o čemu se ne može govoriti treba ćutati. Dakle dve opomene stoje na početku puta kojim pokušavamo da artikulišemo ključne stavove filozofske asketike i terapeutike, gde smo jedan od njih prepoznali kao „sumnjam, mislim, dakle, nisam”, i smestili ga u širi kontekst koji smo označili izrazom „negativna antropologija”. Fukoovo ukazivanje na dva različita odnosa prema samstvenosti (spoznaj samoga sebe i brini o sebi) u prvim vekovima naše ere podstiče nas da dekartovski cogito pratimo u dva smera: *sum* i *non-sum*. Iskustvo ne-postojanja za cogito se čini potpuno isključeno. Možemo pretpostaviti da se treba okrenuti prvom terminu poznatog stava, „Egu”, kao „Ego cogitu”, ili možda drugom, *sumnji. Ego cogito*, ma koliko nam se činio neposredno očiglednim, kao i Dekartu, nije „prosta stvar”. A samo o najprostijim stvarima se može imati izvesno iskustvo očiglednosti, upozorava i sam Dekart. Cogito se, ne treba zaboraviti, prostire i poljem dogmatskog znanja čiji je nosilac rigidni ego. Suprotno, granice ega mogu biti vrlo fluidne, do granica imaginativnosti i halucinantnosti. Mogu izdržati i izvesnu dozu ekstatičnosti, a da se ego ne raspadne. Dakle, raspon od razuma do ludila. „Osmo pravilo” odvraća od istraživanja ovih stvari „ne izlažući međutim nikakvu istinu”: Samo nalog, „ne trudite se uzalud, uzdržavajte se od izlišna posla”, ponoviće Dekart. A jedno od tih zaludnih poslova bila bi i samofinalizirajuća, pokretna, struktura, struktura preobražaja koja omogućava subjektu da pokrene sam sebe, u racionalnom ili patološkom smeru, koji razvija odnos prema samome sebi bez pozivanja na transcendentne norme. Taj posao je, čini se, Dekart prepustio Bogu jer: „saznaće tad zaista da i pored sve svoje veštine neće naći nauku koju traži, i to ne krivicom duha njegova, već što se tome protivi priroda same teškoće, ili njegov položaj

²⁰¹ kurziv autorke rada.

čoveka”. Ovde imamo primer kako i veliki um, vrlo oštro, postavlja samome sebi granice: jer „ne bi (se) pokazivao čovekom zdravoga razuma onaj koji bi svoju radoznalost dalje protezao”²⁰². Dekartovska sumnja postavlja pitanje da li je u moći ljudskoga duha da takve stvari otkriva, „da odredi granice onoga duha što ga u sebi osećamo”²⁰³, i da naredi sebi da iza tih granica ne zalazi. Um postavlja sebi granice, što je i Kant prihvatio, da bi spasao razum od iskušenja u koje nas ideje uvode, i od imaginacije koja preplavljuje predstavama. Primenimo li ovo pravilo na filozofsku terapeutiku, koja nas ovde zanima, a koja suočava razum i nomalnost i razum sa ludilom, možemo postaviti pitanje da li o onome što isključujemo, jedno drugim, možemo i da sudimo. Dekartovska sumnja „isključuje” i pri tome je skeptična prema sopstvenom mišljenju a ne prema stvari u pitanju. Nemanje iskustva očiglednosti u mnogim stvarima duha, može da govori o neprepoznavanju takvoga iskustva, nerazumevanju nečega što samom razumu postavlja granice ali i odnosu mišljenja prema sopstvenom iskustvu mišljenja. U ovom slučaju je to Dekart sam. Zato će se Derida dvoumiti da li je za Fukoova istraživanja presudan njegov odnos prema Dekartu ili prema Frojdu. Jer Fuko, poput Frojda, prelazi granice²⁰⁴.

I ako ne govori o psihi već o kamenu i štapu, Dekart nas usmerava da stvari posmatramo u njihovom pokretu. Moć kojom se nešto pokreće „nužno je pokrenulo u jednom istom trenutku i sve druge njegove delove”. Isto to imamo i u slučaju kada „jedan te isti prost uzrok može proizvoditi istovremeno suprotne efekte”²⁰⁵, ili „kada jedan te isti teg i u istom trenutku podiže jedan tas dok drugi spušta”. Ovo su metafore koje ipak imaju moć da prevazilaze granice dekartovskog

²⁰² Ibid., str. 112.

²⁰³ Ibid., str. 116.

²⁰⁴ Derrida, Jacques, *To do Justice to Freud: The History of Madness in the Age of Psychoanalysis*, 1994.

²⁰⁵ Ibid., str. 119.

„zdravog razuma”. Dekart je verovao u čvrstinu sopstvene vere u prvi princip filozofije „Sumnjam, mislim, dakle jesam”, ali ipak, jedna rečenica govori i o njegovom odnosu prema mogućnosti alternativnog stava: „ne bi mogao da se *pravim*²⁰⁶ da uopšte nisam”²⁰⁷. Uverava nas da sa suprotnim stavom „Sumnjam mislim, dakle nisam” prestajemo da mislimo, da tada ni mišljenjem ne možemo povratiti veru da pri tome ipak, nešto, jesmo. Uverava nas: „Vrlo jasno mislim da treba postojati da bi se mislilo”²⁰⁸. Kao da nam mišljenje i jedna negativna dijalektika ne bi mogli dati dokaze i o ne-postojanju. Reći ćemo da, ukoliko moje postojanje nije izraz moje prirode (definisane izvesnim saznanjima) ništa manje nije moje postojanje i izraz moje slobode, a koju mi daje upravo moje sopstveno mišljenje, koje me ne ograničava da budem samo „ono što jesam”, već da mogu da budem i nešto drugo od onoga što jesam, da se preobražavam, menjam, napredujem ka sebi ili uzmičem od sebe. Dekart na ovom mestu²⁰⁹ prelazi na Boga umesto na subjekt mišljenja. Ako je „ludilo” i bez-umlje nešto od čega sebe i drugog treba spašavati (divlje zveri u njemu? ili društvenog ludila u njemu?) onda dodatno zatvaramo put mišljenju u ono što ne razumemo i čega se plašimo.

Pogledajmo još jednog člana u pomenutom *kognitivističkom trojstvu*. Sumnju. Sumnja je uvek pred vratima razuma, ali često i pred nekim drugim vratima. Uzdignuta kao Dekartov metodički vodič ona, ipak, često biva saputnik i paranoidnog uma, individualnog i kolektivnog.

Rekli smo da kada je pitanje o subjektu postepeno zamenilo pitanje o umu I logosu iracionalne konotacije su počele da prodiru u terminologiju konstitucije i samokonstitucije čovekovog misaonog bića. Naša „sopstvenost”, ne samstvenost,

²⁰⁶ kurziv autorke rada.

²⁰⁷ Ibid., str. 192.

²⁰⁸ Ibid., str. 193.

²⁰⁹ Ibid., str. 131.; str. 194.

kojoj čak nije potreban identitet ili identifikacija, lako se prepušta logici paranoidnog uma. Zašto? Kako se osvedočiti ili poricati istinu „lažnog znanja”, ko je svedok a ko je onaj ko dela, i kome je istina nečijeg ubeđenja potrebna? Kako učiniti razgovetnim njihovih stavova? Ko svetli i mrači? Da li je uopšte moguće postaviti granice sumnji ako to nisu granice jezika, ili granice razuma, mesta gde govor posustaje. Ona je saputnik (i sapatnik) i veri i znanju i želji (njenom uživanju)! Sumnjičavost je u istom kolu sa uverenošću, ubeđenošću, očiglednošću. Sumnji je očigledno da nešto nije jasno. Ono o čemu Dekart govori su mnogo više uslovi upitanosti o nečemu. Sumnja je opakiji saputnik od onoga koji je pratio Dekarta. Sposobna je za logičku kombinatoriku, a najčešće nesvesna svojih motiva²¹⁰. Frojd je prepoznao mesto, **mesto poricanja**, gde se mišljenje i afektivnost čudnovato susreću²¹¹. I u „odnosu sumnje prema realnosti” nije stao ni na čiju stranu?

Sa druge strane onoga „ja jesam” možemo čuti glas Drugog: „ti nisi”. Ali kada se taj procep javi u samoj jedinki, kada su to njeni glasovi, dolazi do iskustva „krize”, psihoze ili možda nečeg trećeg o kome Fuko pokušava da govori. Mesta, nazovimo ih za početak tako, gde se ukazuje, u tekstovima, na sumnju u razum, strah od ludila, bolesti ili bezumlja, sumnja u istinu, možemo prepoznati u nekim „diskusijama” Fukoa sa autorima poput Lakana, Habermasa, Frojda, Deride ili njihovih sa Fukoom. Za njihovu artikulaciju poslužićemo se Lakanovim „Seminarom o psihozama” iz 1955-56-te i stavovima o „mentalnom automatizmu”, „istini iz prikrajka”, „dvostrukoj inskripciji”, „istini koja nije istina”, „halucinantnosti strukture samstva”, dakle stavovima koji prekrivaju prazno mesto

²¹⁰ M. Kozomara u tekstu *Meditacija i san*. ukazuje da se „motiv” i razlog radnje, logos, uigravaju.

²¹¹ Pol Riker, *O tumačenju - ogled o Frojdu*, i Rikerovo ispitivanje filozofske recepcije Frojda, i Frojdovog teksta *O poricanju*.

subjekta i njegov odnos prema istini. Zatim ćemo se osvrnuti na pojam bezumlja, pojam koji Habermas prihvata čitajući Fukoa, a kome Fuko daje prednost u odnosu na pojam ludila, a ovom drugom u odnosu na savremeni pojam „mentalni poremećaj”²¹². Fukoova „Istorija ludila” će pokazati, takođe, primere ludila kao „gesta istine” – kod histeričnih pacijenata Šarkoa, u revolucionarnom ludilu itd. Koncept „intrapsihičkog konflikta” Brojera i Frojda koji govori o „opasnoj vezi” nagona i uma naići će na otpor kod Fukoa. Mada sam Fuko ukazuje na još čudnovatiju ideju dvostruke veze moći (biomoći) i iracionalnih stanja svesti.

Fukoova kritika hermeneutike, u kojoj se razumevanje izjednačava sa interpretacijom a interpretacija sa davanjem značenja, kao metode pristupa tekstu, otvoriće neke diskusije, koje doduše nikada nisu bile eksplicitne sa Fukoove strane, i prizvaće, usporedbe radi, neke savremene autore i njihove koncepte. Oni mogu da nam pojasne u kom pravcu su arheologija i genealogija krenule. Frojd govori o „poricanju”, a Lakan o „ne-razumevanju”, kao granicama preko kojih razum ne uspeva lako da pređe. I zdrav razum a ne samo bolestan. Tu su i granice semiotičkog pristupa, diskurzivne granice, granice jezika i njegovih moći koje nemaju snagu da pređu granice disciplinarnih i društvenih moći. Značajan doprinos razmatranju prednosti i granica hermeneutike dao je Gadamer u delu „Istina i metoda”. Mogli bi reći da dva fenomena, koja pripadaju procesima pred-razumevanja i pred-rasudnosti, o kojima i Gadamer govori, a kojima Fuko dodaje i konstelacije istorijske društvene moći, pretvaraju put do istine u nešto sa čim moramo da se suočimo, da se sa njim računa, sa ne-logičnim, ne-misaonim, ne-razumevajućim. Ne radi se o mestu porekla logičkih grešaka već o mestu prožimanja procesa mišljenja sa unutrašnjim, afektivnim, i spoljašnjim, kapilarnim,

²¹² Upućujemo na Milanka Govedaricu koji argumentovano ukazuje na prednosti ovog poslednjeg izraza u modernim diskusijama o iracionalnosti, u njegovoj knjizi *Filozofska analiza iracionalnosti: izmenjena stanja svesti i slabost volje*.

procesima moći. Psihologija i filozofija će se razilaziti po pitanju da li se ovde radi o „psihološkim” ili misaonim procesima.

HERMENEUTIKA NERAZUMEVANJA KOD LAKANA

Kada su mislioci poput Habermasa i Gadamera vodili rasprave o statusu hermeneutike kao metode i kao discipline humanističkih nauka, pojavila se i potreba artikulacije koncepta ne-razumevanja, i ukazivanje na predrasude interpretativnog, razumevajućeg mišljenja o nekoj stvari. Analiza upotrebe izraza hermeneutika kod Fukoa, Lakana ili Habermasa odvela bi nas potpuno različitim putevima. Ali u tim diskusijama artikulisao bi se uvek po neki fenomen koji bi izmicao hermeneutičkim dobrim namerama. Poput Lakanovog „paranoidnog uma”, koji ukazuje na još neka račvanja sumnje u kognitivnim procesima, Fukoovog i Habermasovog koncepta „bezumlja”, ili Frojdove analize fenomena „poricanja”. Lakan, iz jedne tipično psihijatrijske percepcije i „nezaobilaznog” slučaja predsednika Šrebera, u atmosferi upadljivog filozofskog žargona, pokušava da pomeri interesovanje na fenomen ne-razumevanja.

Šta nam može reći Lakan o „paranoidnom umu” u svom Seminaru iz 1955-56, „Seminaru o psihozama”, umu sumnje ili umu dogme? Kontra Brojeru i Jungu, za Lakana psihoza (paranoidna) nije demencija, nije organski poremećaj. Psihoza

korespondira onome što, zovemo ludilom. Poremećaj nazvan paranoja²¹³ ulazi u psihijatrijsku nozologiju tek 50-tih godina 20. veka a u terapeutskim praksama se rasplinjava u mnoštvo fenomena različitih intenziteta. Sve do tada „paranoici” su posmatrani kao „nezgodni ljudi”, netolerantni, iritabilni, sa lošim osećajem za humor, nepoverljivi, oni koji precenjuju sebe. Zaključak je bio da ti ljudi „loše misle”! Smatra se da oni moraju sa nekim da razgovaraju da bi „urazumili svoje mišljenje”, sa nekim ko nosi autoritet znanja, moći ili dobre namere isceljenja – jer mišljenje koje nije razumno nije mišljenje! Opet smo uleteli u zamku u kojoj se „razum” objašnjava razumu. Zato se i pitamo postoje li predrasude razuma prema onome što je ne-razumno²¹⁴? Ali i predrasude razuma prema samom sebi! Dakle, u ovom slučaju paranoja bi bila razum ludila ili ludilo razuma? Fuko će prepoznavati kreativnost i revolucionarnost u ludilu. Pobunu! Paranoidnu logičku konstrukciju staviće u funkciju odbrane ili oslobađanja od normi? Da li je ovakvo mišljenje stvar psihologije, bez odnosa sa istinom, ili samo „psihološko” iskustvo iznedrava svoju istinu? Lakan potseća da M. de Clerambault posmatra paranoju kao sindrom „mentalnog automatizma” kome u osnovi leži zabluda, iluzija, nešto ne-stvarno. Mentalni automatizam „zabludnog” i „iluzornog” na kraju dvovekovnog istraživanja, danas, završava u organskom, u psihijatrijskim nozologijama. Klasicistički romantizovan pojam bezumlja, koga nosi pojedinac u strahu od sveta, čini se bezazlenijim od onoga što otkrivaju psihijatrija i psihoanaliza kada pokušavaju da suoče pojedinca sa onim što on nosi samim sobom. I hrišćanske luciferovske metafore zla čine se podnošljivijim od paranoidnog progona „samoga sebe” koga otkrivaju analitičke studije slučajeva.

²¹³ „para”+“nus”, izvan uma, ili „para” + „noein”, lažno znanje suštine nečega, ili, i kao „razumsko ludilo”, ludilo razuma, „razlogom” strukturisano ludilo. Up. i Mladen Kozomara *Subjektivnost i govor*, str. 118.

²¹⁴ H. G. Gadamer, o predrasudama u delu *Istina i metoda*.

Prema većini psihijatrijskih interpretacija poremećaj koji zabluda podstiče ne postoji kao deo, aspekt, subjektovog „sopstvenog” misaonog procesa, svesti. Ovde kao da je „sopstvenost” uvida garant neke istine, izlaza, svetla? On, misaoni proces, se izdiže iznad subjektovog duha „niotkuda”. Psihijatrijska definicija ovog fenomena uključuje „Thought-echoes”, „verbal enunciations of actions”, i različite forme halucinacije²¹⁵.

Šta može strukturalna analiza da ponudi ovakvom, paranoidno doživljenom, mišljenju? Da iskoristi neke od tehnika koje Levi-Stros koristi pri analizi magijske i primitivne misli? Mislimo na primere poput onih kada šaman konstruiše, za pacijenta, iracionalnu stvarnost u kome bi simptom dobio svoj smisao i mogućnost isceljenja. Ili da „sluša” istinu simptoma jer on nikada ne laže. Budući da simptom, smatra Frojd, ne može biti „potkupljen” u njegovom ometanju da budemo iskreni prema sebi. On „ometa” da se vidi ili oseti realno mentalno stanje u kome se nalazimo. Levi Strosovo poređenje šamanističkih i psihoanalitičkih procedura isceljenja i uloge iluzije u njima ima za cilj da ukaže na potrebu konstrukcije referentne stvarnosti u odnosu na koju bi simptom otvorio sopstveni smisao. Poput nekakvog „logoi-a”? Ovde se otvara pitanje da li se kod „paranoidnog mišljenja” radi o „paranoidnoj strukturi” ličnosti na organskoj osnovi ili pervertiranoj strukturi karaktera, ili o samoj ekstatičnoj, halucinantnoj strukturi samstvenosti. Lakan piše da halucinantna struktura samstva nastaje, javlja se, kroz dinamiku bez čvrstog identiteta. Važno je naglasiti da se ovde, kod Lakana, javlja jedna pretpostavka prema kojoj fragmenti psihe nisu elementi! Radi se o asinhronoj, dijahrono, heterotipsko „raskomadanoj” celini „individualne” psihe. Ovo će nam biti nepojmljivo sve dok ne prepoznamo šta zapravo činimo u terapijskom procesu, u procesu u kome je potrebno da otkrijemo čime se bavimo kada se

²¹⁵ Ovde se misli na psihijatrijsku definiciju halucinacije. Up. DSM IV.

bavimo sobom. Ne bavimo se samo sastavljanjem, lepljenjem, „otcepljenih” fragmenata, već uočavanjem mogućnosti njihove nove konstelacije i smisla koji takva konstelacija nudi. Zato se pitamo ima li smisla tražiti substantivno tle subjekta kao substance, nečega što se substanciji (supstantivizaciji) opire. Ciceron odbija da za pokrete duše upotebi izraz „bolest” i ukazuje na specifičan način kretanja fragmenata psihe, klatna koje se kreće između jesam-nisam, da-ne, poznato-nepoznato, znam-ne znam, volja za moć – bolest na smrt, između moći i ne-moći i sl. Ovo bi moglo da ukaže na mogućnost postavljanja hipoteze o srodnosti Fukoovih i Lakanovih istraživanja, uz čiju pomoć ćemo pratiti Lakanov narativ o subjektu i Fukoov o kulturama samstva. Fuko je ovu srodnost odbijao, i pri tom ispustio iz vida nešto što je bitno i za njegov sopstveni stav o hermeneutici i interpretaciji, t.j. da interpretacija ne može da ide dalje od diskurzivnih i disciplinarnih granica. Izraz „paranoidno mišljenje” koji se već ugnezdio u svakodnevnom govoru ukazuje na razliku između ideacionih i imaginarnih procesa u mišljenju. Pojam „mentalnog automatizma” bi, nasuprot ovome, ukazivao na fundamentalni antiideacioni karakter fenomena koji sebe manifestuju u razvoju psihoze. Dakle, on ne korespondira toku svesti, toku mišljenja. I teško da može da vodi „paranoju” do nekog, razlogom, motivisanog misaonog procesa. Odakle onda poreklo slutnje da se u paranoji radi o „razumnom ludilu”. O razumu koji se skriva u ludilu, koji ima neku tajnu, nekog nevidljivog gospodara²¹⁶ koji ostaje „nerazumljiv” (kao nešto van razuma), ne otkriva smisao sopstvenog diskursa (ni u logoreji, ni u ćutanju, ni u kontriranju, niti poricanju itd). Isto tako se moramo zapitati kakvo je to verovanje terapeuta (i filozofa i psihijatarata) da se može dokučiti „značenje” ovog fenomena ako se, pri tom, ono ne nalazi u njemu samom? Ono što je pogrešno, smatra Lakan, jeste zamišljati da je u pitanju njegov

²¹⁶ Fukoov završni citat *Istorije ludila*. Pomenuti Cleramboov „mentalni automatizam” je očigledno produkt mehanicističkog koncepta misaonih procesa.

„smisao”. Takav pristup se nadovezuje i naslanja na tipičan psihijatrijski manir „da se razume pacijent”. Na takvom putu se nailazi na „čistu fatamorganu” (Lakan). Postaje jasno, u prvim tekstovima ovoga seminara, da Lakana zanima HERMENEUTIKA NERAZUMEVANJA, DIJALETIKA KAO IGRA NEGATIVITETA (ne-pomirenja, ne-prevazilaženja suprotnosti). Mogli bi zaključiti da je „prazno mesto subjekta” prazno mesto odnosa prema sebi. I tu je negde smisao njegovog otpora Jaspersu koji je granične situacije ljudskog iskustva razumevao iz, običnom čoveku, nerazumevajuće pozicije. I drugima koji pune psihu humanim ili nehumanim značenjima. Ima li išta što bi moglo biti shvaćeno u poretku razumevanja, pita Lakan? Razumevamo samo ono što nam je „već poznato”! I to u poretku značenjskih konekcija u uzročno posledičnom nizu. Koliko je samoočigledno da, ako je neko tužan, da je to zato što *on nema* ono što njegovo srce želi? Tuga kao odsustvo objekta želje, potraga za izgubljenim objekatskim odnosima, primarnim ili sekundarnim, nije na taj način „očigledna”. Tuga može biti strast sasvim druge boje²¹⁷! Nije stvar uzročnosti. Često nema uzrok. Možda je prateći efekat neke druge vrste odnosa između fragmenata psihe. Igra negativiteta je adekvatnija prostoru dešavanja subjektivnog, negativiteta koji se usmerava na ne-pomirenje suprotnosti.

Hermeneutika razumevanja nije zadovoljila ni Lakana, ni Fukoa, uglavnom zbog „humanističkih”, antropomorfističkih pretpostavki i predrasudnosti koje nosi koncept čovekovih „vrednosti” (dobrih nasuprot loših, na primer). Lakan insistira da je razumevanje jedna IDEALNA relacija, kojoj realnost izmiče.

Vratimo se na tragove koje upisuje nerazumevanje. Šta se dešava kada se zapitamo kakvo je to stanje kada nam je nešto nerazumljivo, neprepoznatljivo, kada nije „već” poznato, nema analogije, nema konteksta, ali nema ni kontrasta,

²¹⁷ Lacan, Jacques, *Seminar o psihozama*, 1954.

nemamo na šta da se oslonimo u deskripciji. Lakan preporučuje da obrnemo pitanje, ali ne samo kao tipičan terapijski manir nedogmatskih terapeuta, kao svesni stav analitičara u terapiji, već kao pogled na situaciju kada je „nerazumevanje” efekat komunikacije, odbijanje komunikacije, efekat komunikacionog „klinča”, odnosa sa drugim. Komunikacija se ne-razumevanjem ne prekida. U slučaju kada ne-razumevanje, kao odbijanje razumevanja i značenja koje ono nosi sa sobom, razara jednu vrstu komunikacije namećući, silom ili milom, drugu vrstu, ne radi se o pukom neznanju. Ako se prekida, nastavlja se nešto drugo. Borba za moć? Kakvo razumevanje imamo o nemogućnosti komunikacije, o nemogućnosti uspostavljanja razumevanja? I da citiramo: „I koliko god se neko trudio da se približi ono postaje, jednostavno rečeno, ‘neshvatljivo’“²¹⁸. To mesto ne-razumevanja ostaje neshvatljivo. Ostaje „dvosmislenost koja okružuje pojam (suštinu) onoga što paranoja čini“²¹⁹. Tekst Jon-a Milles-a, Lakanovog interpretatora, autora teksta „Paranoic episteme”²²⁰, pomera problem onoga što paranoia čini sa mišljenja na plan imaginacije.

U čemu se sastoji obmana ako nije pred sudom razuma? Ima neki sopstveni životni ritam. Ako „mentalni automatizam”, koji manifestuje sebe u razvoju psihoze ne korespondira toku svesti i mišljenja, kako nam može biti razumljiv? Lakan će u pomenutom „Seminaru” reći da mu nije cilj da razmatra diskurs o psihozama, već da razluči ono što uvodi pukotinu, procep, i pojavljuje se kao „neinteligibilno”, nemislivo, a pri tom se misli da se može dokučiti njegovo značenje i smisao, i ako je već unapred diskvalifikovano. A ono što je tu pogrešno jeste zamišljati da je „stvar u pitanju” ono što mi razumevamo. Pojam razumevanja ima veoma jasno značenje i ne pripada ovde. Posebno pojam psihijatrijskog

²¹⁸ Ibid., str. 7.

²¹⁹ Ibid., str. 18.

²²⁰ Ibid., str. 13.

zdravog razuma²²¹. Ono što je bitno jeste da se insistira na razgovoru – ali nema sagovornika, već samo onaj „kome se govori” i onaj „koji govori”, ponekad onaj „koji odgovara”. Tu je i onaj koji transponuje, prevodi drugog, unutar sebe, „slušanjem”. Složeni putevi ovakve komunikacije prikrivaju upravo „ne-razumevanje”! Ovaj fenomen je izrazito različit od onoga što zovemo „ideational deduction”²²², od onoga što je razumljivo svakome. A Lakan odbija da ono što neki nazivaju „elementarni fenomen” (de Clerambault) po kome je psihoza upravo psihoza, iluzija, obmana i halucinacija, odbija da shvati kao inicijalni nucleus, parazitsko mesto unutar ličnosti, a subjekat, nosilac radnje, mišljenja, nadražaja, opažaja, kao onoga koji nosi akciju i biva aficiran njom (poput fibrinozne reakcije kod ciste). Ono što je tu elementarno je „struktura”, nešto diferencirajuće, nesvodivo ni na šta drugo sem na samu sebe²²³. Struktura dinamike razumevanja i ne-razumevanja. Lakan smatra da poreklo ove strukture nije prepoznato ni kod Frojda, ni kod Krepelina, ni kod Abrahama (autore koje je Lakan naglasio). I da ceo diskurs paranoje ostaje pogrešno shvaćen, promašen (misrecognition). Čitajući „glasno” neke od tih definicija, oslušujući ih, smatra Lakan, osetićemo da one, unutar sebe, definišu „normalno” ponašanje.

Pitanje koje možemo da postavimo i Fukou i Lakanu i Habermasu jeste: šta filozofski logos, um i pitanje istine traže u svetu „ludila”, nasilja, agresivnosti, zaumlja, ili u svetu lepe nesretne duše. Jon Milles²²⁴, značajan interpretator Lakana, veruje da Lakanovo izjednačavanje paranoidnih stavova sa ubeđenjima, predrasudama i iluzijama – do kojih ne dopire moć dijaloga ni sa samim sobom niti sa drugim, želi da ukaže da se radi o „strukтури”, a ne o neadekvatnom odnosu sebe

²²¹ Ibid., str. 6.

²²² Ibid., str. 19.

²²³ Ibid.

²²⁴ Jon Milles, *Paranoiac Episteme*, u *Psychoanalysis at the Limit, Epistemology and the Mind and the Question of Science*, str. 91-117., Un. New York, 2004.

sa samim sobom. Paranoidni stav je „lažna vera”. I Fuko i Lakan koriste jezik psihoze da bi nešto rekli o teškoći razlučivanja razumevanja i ne-razumevanja. Pokušavaju da uspostave hermeneutiku „psihoidnog” čiji osnov nije psihološki plan doživljaja, već lingvistički (u strukturalnom smislu). Jon Milles ne odbacuje sve negativne komentare na račun Lakanovog govornog diskursa, ali smatra da njegove fragmentarne primedbe o temi kojom se ovde bavimo imaju „istinsku teoretsku i kliničku vrednost”. Zbog toga Milles preuzima na sebe da eksplicira Lakanov konceptualni model procesa, „structure”, paranoidnog znanja²²⁵. Lakanov žargon, prezet iz mnogih disciplina, nastavlja Frojdov manir umnožavanja disciplinarnih veza koje bi pokrivala naučni karakter psihoanalitičkih istraživanja, i u nekom od njihovih preseka osvetlile neke od fenomena poput „paranoidnog znanja”. Ono što je metodološki bitno jeste da Lakan, a kasnije Fuko, pomera fokus sa isceliteljskih, spasilačkih impulsa terapeuta na strukturne aspekte razumevanja/nerazumevanja. „Paranoidnu episteme”, strukturu paranoidnog znanja, Lakan smešta na nivo jezika, ali ne jezika kao mogućnosti sporazumevanja i razumevanja, već na plan odbijanja sporazumevanja, na „namerno nerazumevanje”, na pravljenje „ludim” sebe i drugoga, kroz komunikaciju. I Milles, poput Lakana, uzda se u jednu hermeneutiku nerazumevanja kao upotrebljivu i korisnu u terapijskom procesu. Neke od ovih ideja se reflektuju i u Fukoovim prvim radovima. Ni Fuko ni Lakan neće razrešiti nespojivost upotrebe dva koncepta jezika u analitičkoj situaciji, jednog koji pokušava da razume i drugog koji to odbija. Epistemološko pitanje, ono porekla znanja, zahteva od nas da pojmimo i nelingvističke procese koji učestvuju u nastanku „psihičke realnosti”, a to su nagoni i afektivnost, koji ostaju zatvoreni pred verbalnim pokušajima artikulacije. Jon Milles govori o paranoidno apriornim uslovima našeg znanja, o našoj zavisnosti od tog tipa iskustva o kome govore i Frojd, Melani Klajn i Lakan i

²²⁵ Ibid., str. 92.

Fuko: da saznanje stoji u odnosu prema strahu, užasu, pred mogućnošću negacije, poništenja, konflikta i patnje. *Paranoia* i *parrhesia* su antipodi ljudske psihe!

Razlika između znanja i paranoje (lažne vere, neobrazloženih ubeđenja), ukazuje nam na izvesni relacioni nedostatak – *gubitak samoodnosa*. Za Lakana, pokretna sila paranoje je, u suštini, odbijanje izvesnog simboličkog poretka. U paranoji je simbolički plan primarno važan, ali on je nešto od čega se subjekt odbija, u šta udara, ono što neće. Subjektivna želja „da ne zna” odnosi se na njegovu sopstvenu želju. I ta vrsta odbijanja stvara „dijalektiku nerazumevanja”. Subjekt odbija istinu u svrhu samo-obmane. Ali zato tu zatičemo čudnovatu posledicu: „Zbog toga je subjekt bolno izložen željama drugih”²²⁶. Ukoliko subjekat ne izlaže sebe istini, nema potrebu za njom, ne postavlja hamletovsko pitanje „šta jeste” i „šta nije”, ne postavlja pitanje istine i laži, struktura njegovog znanja postaje paranoidna: postaje reakcija na anksioznost, na lebdeću strepnju, zbog kojih ne dospeva do uspostavljanja odnosa prema sebi. Istina sa kojom odbijamo da se suočimo (i kada je uporno tražimo), podleže mehanizmu, mentalnom automatizmu ne-razumevanja, ne prepoznavanja. Mehanizam nerazumevanja može biti veoma funkcionalan i uređivati poredak među fragmentima psihe. On je često i u funkciji svesnog izbora. U najopštijem smislu istina se gubi u imaginarnom i ne uspostavlja odnos prema realnosti. Lakan će 1953-54-te napisati: „Nerazumevanje reprezentuje izvesnu organizaciju afirmacije i negacije kojoj subjekat postaje privržen”... „a ukoliko je subjekat sposoban za nerazumevanje – odbijanje razumevanja, sposoban za takvu vrstu subjektiviranja, bivanja subjektom, makar i kroz bolnu realizaciju, on mora znati šta mu je ova funkcija omogućila”. Ovde se ne radi o pukoj sumnji u ono što drugi unosi u razmenu. Ne-razumevanje je „operativnije” od sumnje. Radi se o nerazumevanju

²²⁶ Lakanovo predavanje pod naslovom *The See-Saw of Desire*, 1953-1954-ta.

očekivanja(!) da u nekoj situaciji nešto prihvatimo. I oba autora su uverena, i Fuko i Lakan, poput Sokrata, da iza ovog ne-razumevanja, mora stajati vrsta znanja o onome o čemu postoji nerazumevanje. Pacijentovo nerazumevanje je u funkciji njegove želje da ne zna ono što zna. Da ne zna ono za šta se misli da se mora znati. Nameće se zaključak da je ne-znanje simptom ne-razumevanja, a ne samo ne znanje koje odbija da zna ono što, zapravo zna²²⁷. Nerazumevanje, ovako kako ga shvata Lakan, pretpostavlja vrstu znanja u pozadini, zbog čega se nešto ne razume, razlog odbijanja znanja. Od koga potiče to ne-razumevanje? Gde je iluzija smeštena? U srcu sopstvene želje da se ne zna ono što se zapravo zna, ali se odbija. Dakle, ne radi se o realnom ne znanju, kao ni znanju ne znanja, već se radi o inverziji izvesnog znanja: nerazumevanje je simptom, želja da se veruje suprotno od istine! Per-verzija istine. Zato će reći da u osnovi same paranoje nema mišljenja ali ima odbijanja verovanja u nešto, istrajavanje na neverovanju. Afirmaciono negacioni kontrast koji se otkriva u tkzv. paranoidnom mišljenju, Lakan objašnjava fundamentalnom ljubomorom, rivalitetom između ljudi, igrama moći. Čitajući tekst Lakanovog „Seminara” o psihozama možemo pomisliti da ludilo nije nešto „neljudsko”, već nešto određeno načinom njegovog suprostavljanja i postupanja²²⁸. Potreba za znanjem nije tako prirodna kao što to prosvetiteljski um misli. Pogotovo ako je znanje nečija interpretacija i „volja za moć”, odnosno „volja za istinom”. O znanju kao „volji za moć” Fuko je dosta pisao²²⁹.

U govornom procesu, pre nego što ga kodiramo teorijskim koordinatama, razumevanje je uzmičući i neuhvatljiv proces. Po Lakanu, pitanje treba da glasi

²²⁷ Ibid., Lakanov slučaj preljube u kojoj žena-pacijent odbija „da zna” da njen muž ne može biti kriv želeći drugu ženu.

²²⁸ Ibid., str. 19., paragraf 29.

²²⁹ Michel Foucault, *Znanje i moć*, Nakladni zavod Globus.

„šta o paranoidnom umu ne razumemo”²³⁰. Ako pokušamo da ga situiramo na plan razumevanja, specifična alogičnost njegove logike nas zbunjuje. Zato Lakan jednostavno obrće stavove ne bi li mu se otvorio neki drugi pristup komunikaciji. Šta bi bilo kada bismo, u ovom kontekstu, postavili kao metodički stav: sumnjam, mislim, dakle, obmanjujem se. Obmana veruje sebi. Ona je izuzetna kombinacija sumnje i kognicije. Mogli bi ovde da govorimo o specifičnim logičkim greškama u procesu paranoidnog „zaključivanja”. I ako ovde „istina” nije deduktibilna, ona produkuje svoju sopstvenu konstitutivnu silu. Sile poricanja, odbijanja razumevanja, odbijanja uspostavljanja odnosa prema sebi, kao i prema drugome. Poricanje čini da se nešto „poznato” tako izmeni da postaje „nepoznato”, neprepoznatljivo. Izvor ove strukture koja produkuje „neprepoznavanje” je nemogućnost primene principa uzročno-posledičnih veza u artikulaciji fenomena! Upravo zato što ih sam fenomen isključuje. Isto tako pada u vodu i pokušaj činjenja bezumlja raz-umljivim. Sličan problem nalazimo i u filozofskim raspravama. Kako se složiti oko neslaganja i ne upadati u erističke rasprave? Kako omogućiti komunikaciju između ispravnog razumevanja i ne-razumevanja? Kako prihvatiti da dobar dijalog ne mora da se završi jednoglasjem? Odatle pa do pitanja o značenju obmane i halucinacije krećemo se istom linijom. Ne priznati ne-razumevanje kao vrstu konceptualne autohtonosti znači smestiti na nivo razumevanja nešto što se ne može razumeti, što sebe ne prezentuje kroz svesnu percepciju, već kroz simptom, iluziju (odbijanje istine) ili halucinaciju (inverziju odnosa predstave i mišljenja). Lakan veruje da na nivou „subjektivnog govora, govora koji nema sopstveni subjekat govora, imamo „dvostruku inskripciju”. Razumljivu za pacijenta „subjekta” (predmeta posmatranja, sižea, sujet-a), ali nerazumljivu za sopstveni svesni uvid; razumljivu za analitičara koji deli govor na svoj sopstveni i na pacijentov. Ali, primećujemo, ove inskripcije nisu lice i naličje

²³⁰ Lacan, J., *The See-Saw of Desire*, str. 20, paragraf 30.

iste stvari već jedna hibridna diskursna kombinacija. Za ponašanje koje je sebi samom „normalno”, a neiskazivo kao svesni uvid, možemo da kažemo da ono ne razmišlja na način potvrđivanja već na način poricanja. Pri tom ne govorimo o realnosti paranoje, situacionoj ili metafizičkoj, već o njenoj verbalizaciji, iskazivanju, jer postoji strah od pretvaranja nekog iskustva u govor. Reči bole. Kao da Lakan nastoji da pokaže da, kroz paranoju i psihozu, jezik postaje reakcija (ili akcija) i „ponaša se kao draž”. Nesvesno ga tako koristi, a ne na onaj način na koji to čini svest – za reprezentaciju stvarnosti. Zato asocijativni nizovi postaju bogati, (ali i problematični, ili „simptomatični”), na štetu logičkih. Vidimo na delu nešto što nije jezik, jezik sa poznatom gramatikom, upotrebom, komunikacijom, porukom, a *govori*. Nisu nam potrebni referentni odnosi paranoje ni sa homoseksualnošću, ni homicidnošću ni suicidalnošću. Odgovor se krije u strukturama nerazumevanja. Nerazumevanje ne zna koliko i razumevanje, ali ga nešto sprečava da pređe taj prag, neka od „primitivnih” formacija mišljenja poput „poricanja” o kome Frojd govori i o kome će biti reči kada budemo govorili o odnosu Fuko – Frojd. Ne treba da tražimo njihove poruke ni značenja. One su direktivne, poput akcije. Teškoće u komunikaciji nastaju kada ih situiramo (takve formacije) na plan razumevanja i u-razumljujemo ih.

Problem odnosa „razumljivog” i „nerazumljivog”, logičnog i a-logičnog, čini nam se nerešiv na psihološkom planu, ma koliko se psihološki nivo činio uslovom postojanja ličnosti. Učiniti da „ludilo” postane razumljivim, prepoznatljivim (understandable), postaviti ga u kontekst koji ga čini jasnim i vidljivim, znači omogućiti da ludilo umakne, ostavljajući nas same sa našim razumevanjem! Ludilo, po definiciji, ono što se izopštava, pervertuje i istinu, formirajući patološku komunikaciju. Na takvim mestima Fukoovog teksta Habermas će prepoznati vrednost Fukoovih istraživanja. I glad, i seksualnost, i

potreba za priznanjem od drugih, imaju životni primat. Zar bi istina bila nešto drugo od njih – samo sublimna, etična, spekulativna! Paranoja ukazuje na nemogućnost komunikacije dva ljudska bića kao na fenomen ne-razumevanja. Čovek razgovara i sa prirodom i sa Bogom. Sa kim razgovara uplašen, povređen, ugrožen čovek? Kažu „sam sa sobom”. I tu se najčešće zastaje! Problem, ili paradoks, na koji ovde nailazimo mogao bi se formulirati samo kao neuspeo metodski put, slepa ulica, ukoliko pokušamo da ga rešimo kroz uzročno posledičnu paradigmu. Moramo se pitati da li postoje i drugi konstelacijski uslovi. Kao što je, na primer, Aristotelova „sredina” između ekstrema, gde razum mora da rastege svoje moći kroz ono iracionalno, i da se istovremeno distancira od njega. Lakan će zapisati²³¹ da nema dijaloga sa paranojom. Ono što je tu razumljivo nije toliko bitno. Ono nije ni racionalno ni iracionalno. Ono je inertno. A psiha mora da bude pokretna ako želi da bude živa.

INTERES UMA ZA BEZUMLJE

Dva su poznata autora komentarisala značaj Fukoove knjige „Istorija ludila”, ali su oba teksta postala poznata nakon Fukoove smrti. Dakle, međusobni dijalog se odvijao na nekoj „drugoj sceni”. Za života su njihove međusobne relacije bile „muklo nezadovoljavajuće”, o čemu govore šturi komentari bliskih saradnika. Kasnije se to nazivalo samo nesporazumom. Radi se o Jirgenu Habermasu i njegovom prihvatanju Fukoove upotrebe izraza „bezumlje” umesto ludila i mentalnog poremećaja, a na šta ga je podstakla Fukoova knjiga. Drugi je Žak

²³¹ Ibid., str. 22.

Derida i njegov tekst „Istorija ludila u doba psihoanalize” koji naglašava značaj Fukoovog odnosa prema Frojdu, umesto, kao što je to činio ranije, prema Dekartu. Svaki od njih će, i pored inspirativnog čitanja, i uz prisustvo kritičke distance, u Fukoovim tekstovima tražiti potvrdu sopstvenih stavova. Habermas će istaći značaj Fukoove kritike humanističkih nauka i njihovu „blisku vezu sa terorom”, i prepoznavaće, istovremeno, retoriku političkog humanizma i angažovanosti²³². Derida će, čitajući Fukoa, posle četrdeset godina, naslutiti mogućnost jedne nove, dotad nenapisane, psihoanalize politike. Fenomen bezumlja postaje filozofiji intrigantan toliko da počinje da traži njegov pojam nezavisno od psihijatrije i psihologije. Ono što filozofija do tad nije pokušala, potstićaće Fuko, oduševljen Delezovim tekstom, u eseju „Filozofski teatar”, objavljen u originalu u časopisu „Critique” 282, 1970-te²³³. Filozofiji ne sme svaki put da bude granica „povratak izvorima”, svojevrsna biblijska egzegeza, življenje u zabranu sopstvene kodifikovane istorije. Filozofija može legitimno govoriti o temama odsustva razuma, odsustva logosa, istine i suštine. Za psihijatriju su psihoze i šizofrenija nešto što se ne leči, a za Fukoa je umetnost i njeno ludilo nešto što se ne leči.

Vezu pitanja o subjektu i fenomenu „brige za sebe”, smeštenu u kontekst antičkih helenističkih i ranohrišćanskih terapijskih praksi, Fuko će potražiti mimo direktnog suočavanja sa psihoanalizom. Za njega, psihoanaliza ostaje primer medikalizacije duha i patnje, mada posle ove faze, danas, imamo primere iskoračenja iz tih granica. Za Fukoa ludilo će biti „drugo mesto” – heterotopija, i zahvat u druga vremena – heterohronia²³⁴. „Druga mesta” su za Fukoa prostori koji nisu još desakralizovani. Mnogo toga je ostalo skriveno unutar institucija i njihovih praksi, kao i praksi života, i ostalo je nedodirljivo. Heterotopija je prostor izvesne

²³² *Filozofski diskurs moderne*, str. 129.

²³³ prevod na engleski Donald F. Brouhard i Sherry Simon, str. 885-908.

²³⁴ *Mišel Fuko 1926-1984-2004 Hrestomatija*, str. 30.

spoljašnjosti. Ludilo nije skriveno u intrapsihičkom nagonском konfliktu. Projekcije dolaze iz spoljašnjosti i formiraju ono što prepoznajemo samo kao intrapsihički konflikt. Pri tom ta vrsta projekcije, izraz konstelacija društvene moći, objektivira i čini psihu predmetom znanja, čini predmetom odnos sebe prema sebi, konstruišući jedno „subjektivno stanje”, mentalno. Takva znanja guraju subjekat u sheme disciplinarnih moći, na koje se Fuko okomio. One nisu strane ni samoj filozofiji, koja još uvek ludilo i razum lagodno smešta u shemu lica i naličja jedne „iste stvari”, čiji se aspekti međusobno bore. Nailazimo i na sheme nadređenosti jedno drugim.

U ranim Fukoovim tekstovima prvo nam je upao u oči koncept pristupa bezumlju (i ludilu) kao muklim senkama razuma, koje ga dovode u opasnost i ugrožavaju. Na tom putu, ili bolje, već dobro utabanoj stazi, je i Habermas čitao Fukoa, mada je kod Fukoa taj odnos složeniji.

Habermasovo deveto predavanje u „Filozofskom diskursu moderne”, pod nazivom „Kritičko umsko raskrinkavanje humanističkih znanosti: Foucault”, polazi od čitanja Fukoove „Istorije ludila” i „Rođenja klinike” i veoma je podsticajno za naš pristup Fukoovim tezama. Ono nam pokazuje jedan put interpretacije ključne Fukoove teze o „bezumlju“ koji nije zadovoljavajući ali koji se mora preći da bi se išlo dalje, ili se mora na njega potsetiti da bi se videlo da nas ne vodi nikuda, odnosno ne vodi nas u razrešenje problema humanističkih nauka onako kako ih je Fuko sagledavao.

FUKO I HABERMASOVO ČITANJE FUKOA

Humanističke nauke nisu isceliteljske prakse. Pitanje njihove koristi za pojedinca i društvo je u funkciji društvenih moći, ma ko da je nosilac tih moći. Možda, u tom smislu, možemo videti i izvesni raskorak između Habermasovog interesa za psihoanalizu i onoga što ga je zainteresovalo kod Fukoa! Knjiga „Istorija ludila”, Mišela Fukoa, je na neke autore delovala kao zabranjeno voće, ali ne voće Edenskog vrta nego samog pakla. Kao da bi se filozofija uprljala ulazeći u ono što su psihoanalitičari zvali patologijom, sociolozi „ostatkom” koji nikada ne ulazi u istoriju i čiji govor nije govor zvaničnog diskursa društva. Zazor Jirgena Habermasa, Žaka Deride, Žak Alen Milera i drugih prema Fukoovom tekstu i tezama, nije toliko provociran tematskim sadržajem knjige već strahovanjem da će ona („Istorija ludila”) uveliko razgraditi prosvetiteljstvo, humanizam, psihoanalizu, da pomenemo tri ikone modernih društava i uvidom da knjiga zaobilazi tradicije na kojima počiva njihov sopstveni filozofski žargon. Habermas direktno, ili indirektno, ukazujući na značaj ove knjige, tvrdi da ona pomera pogled istraživača na sudbinu humanističkih nauka. I ako je Fukoova teza motivisana njegovim ranim istraživanjima istorijata psihijatrijskih praksi, i tvrdnjom da ne postoji iracionalnost već samo istorijska, promenljiva, racionalnost, kao i da možemo biti ono što nismo, što nam nije dato ni prirodom ni istorijom, obojicu, i Habermasa i Fukoa vodi naslućivanje pervertirane veze uma i bezumlja, veze koja nastaje isključivanjem jednog u odnosu na drugog, veze uspostavljene isključivanjem jednog drugim.

Habermas u svom devetom predavanju²³⁵ počinje sa kritičkim komentarom na račun Fukoove koncepcije pisanja istorije pod uticajem Ničea a koju, koncepciju, vidi kao neku vrstu „antinauke humanističkim naukama”, budući da Habermas humanističke nauke posmatra kao one koje su nosioci kontinuiteta istorije uma, a koje su, sada, na ovaj, fukoovski način, obezvređene²³⁶. Situiraajući ga u takvu perspektivu on Fukoov postupak kvalifikuje kao neuspešan. Podsećamo još jednom da je Habermas pisao ovo čitanje Fukoa na osnovu samo dve Fukoove knjige, Fukoovih „ranih radova”. I kako sam kaže, tumačeći Fukoov naum, postavlja pitanja u skladu sa sopstvenim intencijama čitanja: „Da li Fukou uspeva provesti ‘radikalnu kritiku uma’ s obzirom na teškoće da se dođe do pitanja o ludilu sa bilo kog drugog aspekta”. A povodom metodičkih problema Fukoovih „ranih radova” postavlja pitanje: „Kako se uopšte može pisati povjest konstelacije uma i ludila, budući da se rad istoričara, ipak, mora kretati u horizontu uma”. Možemo reći da su oba komentara promašila smisao Fukoovih istraživanja. Ipak ovakav tip Habermasovih pitanja nije prikrilo njegov interes za Fukoa.

Fuko ne istražuje iz perspektiva umnog, prosvetiteljskog, humanističkog, kako ih je zacrtala novovekovna tradicija. Ako pristupimo pitanju uma sa njegovog naličja, bezumlja²³⁷, stvarno može da nas dovede do habermasovskih pitanja poput: Mora li se problematizovati um i razum da bi se oslobodio prostor za pogled u bezumlje? Ili, s obzirom da psihijatrijski diskurs, odnosno, monolog, pretpostavlja da ga vodi subjekat uzdignut do opšteg ljudskog uma, zašto taj isti diskurs iz slika ludila rigorozno briše one crte koje su slične umu (primedba je Fukoova). Ili, kako nosioci moći vide ili pretpostavljaju, instiktivno, ono umno koga se plaše i pružaju

²³⁵ *Filozofski diskurs moderne, Kritičko-umsko raskrinkavanje humanističkih znanosti: Foucault*, str. 226.

²³⁶ *Ibid.*, str. 230.

²³⁷ ovaj poslednji izraz je kod Fukoa bremenitiji konotacijama od izraza ludilo.

mu otpor? Kant nam je pokazao da nije nužno biti na pozicijama uma da bi se videle njegove granice.

Habermasovo čitanje Fukoa drži se najčešće u okvirima promenljivih konstelacija uma i bezumlja. Ono prepoznaje u Fukoovom tekstu koncept društvenog „zatvaranja svega odudarajućeg, onog fantastičnog, prepuštenog samome sebi, haotičnog što uteruje strah, koje se mora integrisati kao bol i patologija”²³⁸, kao da um sam po sebi nužno vodi spokoju. Taj „nesocijalni pojam socijalnog”, kako ga Habermas dobro imenuje, približice ga Fukou više nego što je hteo i prepoznavanju značaja Fukoovog pojma praktika i veza subjektivnosti i moći, kao momenta, kako sam kaže „nasilnog asimetričnog uticaja na slobodu kretanja drugih sudionika interakcije”. I ako se kod Fukoa radi o „telom posredovanim interakcijama”, kada se radi o odnosu subjektivnosti i moći, Habermasu će se činiti metodološki bliži put „pravni presuda, policijskih mera, pedagoških pouka, interniranja, telesnog kažnjavanja, kontrole oblika telesnog i intelektualnog drila”, budući da je blizak konceptu „otuđene stvarnosti” kako ga je razvio moderni humanizam. Praktike (ili prakse) jesu kod Fukoa institucionalno otelevljene, ritualno zgusnute, one su regulacije načina delovanja i navika. Zato Habermasu ne bi trebalo da bude toliko strano Fukoovo početničko „naslućivanje da se iza psihijatrijski proizvedenog fenomena umobolnosti”, u „Istoriji ludila”, i „ulaska medicine u svet umobolnih” („Rođenje klinike”), uopšte „iza različitih maski ludila, skriva još nešto autentično kojemu još treba otvoriti zalivena usta”²³⁹. A ova „autentičnost” koja bi se skrivala iza likova bezumlja ukazuje na otpor sam, koji je pre uzrok bezumlja a ne posledica. Habermas ipak ovo ironiše kao ostatak romantizma kod Fukoa. Ali, da li je Fukoov cilj da „ščepa istinu ludila” i da ovde, kako to Habermas čita, „autor zamišlja još jednu diskurzivnu analizu koja se

²³⁸ Habermas J., *Filozofski diskurs moderne*, str. 230.

²³⁹ *Ibid.*, str. 228.

dubinsko-hermeneutički spušta do iskonskog mesta onog početnog račvanja ludila i uma, da bi u izgovorenom dešifrovao ono neizrečeno”? Kao da između izgovorenog i neizgovorenog postoji kontinuitet, kao da neizrečeno ima veze sa izrečenim! Pitamo se da li je suštinski problem ludila ono neizrečeno, zatumljeno, nerazvijeno, ili negiranje i ironisanje onog ljudskog, odviše ljudskog, spasiteljskog i isceliteljskog na jednoj strani i kompleksa žrtve na drugoj, kompleksa tako neprijatnog i Bogu i psihijatru. I ako uviđa da „nada u pomirenje” ipak nije Fukoova već Adornova perspektiva, Habermas i dalje svojim pristupom, kruži unutar romantičarsko-idealističkog para ludilo-razum, um-bezumlje, i ako prepoznaje da Fuko želi da ludilo izvuče upravo iz te tradicije i učini ga dostupnim istorijskoj i filozofskoj refleksiji. Fuko ne želi da arheologija bude hermeneutika i da krene putem otkrivanja onog nemuštog i neizrečenog (a pri tom „značenjskog”?) da bi filozofa pretvorila u čudotvornog alhemičara: I bi reč! I ludilo shvati samo sebe!

I filozofiji i „ludilu” kao fenomenima neke kulture, pripada jezik, dovoljno različit, koji ipak ukazuje na jednu analogiju: koliko je ono „lično”, „moje”, kao što reč može da bude, zapravo nešto ne-lično, ali ne zbog toga i univerzalno (kao ni neprikosnoveno). Prema neposrednom doživljaju ludila (i učesnika i posmatrača) ludilo se čini kao nešto „lično” da ličnije ne može biti, prisno – pa makar i patološko – ali i oličenje nečega što nas, u nama samima, prevazilazi. Ono lično je istovremeno nadlično, ma kako efemerno bilo. Jezik filozofije često prebiva na granici sudbinskog i ličnog iskustva. Pred ludilom smo u onome što nas tek čini individualnim, pred ne-razumevanjem i ne-prepoznavanjem. Mali tekst Đorđa Agambena o „geniju”, naznačuje kako nas same izlazak „iz vremena” plaši. Kroz greh, nasilje, mahnitost, agresivnost, može li ludilo da oslobodi prostor za um, za filozofsku percepciju, za jednu sintezu raskomadanih elemenata? Može li um biti

uslov za takav prostor, za takvo mesto? Um se užasava ludila – to je notorna činjenica veoma očigledna i u kliničkoj praksi. Možemo li ići do „ekstreme dobronamernosti” i pitati: da li ludilo, kao klica u klijanju (neartikulisana) zapravo ne da razumu da umrtvi život. Ludilom prska ljudski kokon. U tom smislu „život je ludilo”. Ili nešto blaža varijanta pitanja pomenute „dobre namere”: Može li ludilo da ukaže na granice razuma? Zato ono i izmiče razumu, beži od njega, beži od moći i zloupotreba razuma? U tom smislu bi „ludilo bilo sloboda”, sveta stvar, koja izmiče tabuima, nalogu i funkcijama razuma. Ovoj varijanti su sklonije umetničke duše pre nego filozofske. I Fuko je taj put napustio.

Potsetimo se da je sa ulaskom medicine u ovaj nastrani svet, sa Pinelovim i Tjukovim reformama (u Francuskoj) suštinski cilj isceljenja bio „da se do prvobitnih zametaka unište nastrane ideje poludelih, što se može postići samo ako se, tako da kažemo, te ideje ponište do stanja sličnog smrti”. A da su u sferi isceljenja i danas prisutni neki „čudni” (ali ne zato i neprepoznati duhovi zloupotreba) može da nam posluži drugi primer: „Slučaj Niče” tako drag psihijatrima²⁴⁰. Fukoova teza je da je strah od „ludila”, koji i danas upravlja klinikama i njihovim praksama, jači od razumevanja i namere za isceljenjem. On je posledica, ali i uzrok, utamničenja umobolnih u 16-om i 17-tom veku. I ako je medicina preuzela nadzor nad umobolnima, bilo je vrlo brzo očigledno da bezumlje potiče iz drugih izvora, da se ono širi drugim putevima nego što su poremećaji telesnih sokova ili bolesti živaca, da ga nosi jedno „društveno imaginarno puno mitoloških i religioznih slika”. I ako jungovski psihoterapeutski metod namerno, kroz terapiju priziva te slike, za koje kaže da su izvorne, dubinske, arhetipske predstave psihe, opasnost od mistifikacije je velika. Bezumlje stvara

²⁴⁰ *Spring Journal 77, Philosophy and Psychology*, pokazuje uobičajeni, neprilični, manir komentaranja kada, pozivanjem na Ničea, koriste njegove ideje a zaključak završavaju njegovom dijagnozom.

efekat demonskog, a demonizacija stvara demonsko (o čemu govori Kjerkegor u „Strahu i drhtanju”). Ili se možda radi o naučenom strahu, strahu od straha. Ko su saputnici demonskog? Podjednako i moćni i ne-moćni.

Fuko uzima u obzir izlazak ludila na ulice, u pozorište, na film, političko pozorište (Arto, Tausk, Breht), njihovu subverzivnost koja ih povezuje sa pesništvom, ali i sa ratom. Ne želi da humanističke nauke previde genealogiju fenomena koji istražuju i njegovu neodvojivost od procesa moći i vlasti određenog istorijskog perioda. Možda će se na ovom mestu bolje razumeti Fukoov stav: nema iracionalnosti već istorijske racionalnosti. Habermas će zameriti Fukou da se „tvrdoglavo pridržava” stava da su humanističke nauke „samo medij koji u moderni pojačavaju i napred teraju strašan proces ovog područjavanja, naime pomoćenja konkretnih, telom posredovanih interakcija”²⁴¹. Interesantno je uporediti da će slično „spašavanje” humanističkih nauka Habermas pokušati i povodom Gadamerovog koncepta predrasudnosti i uvođenja hermeneutike u samostalne discipline društvenih nauka. Da li zbog te „unutrašnje srodnosti humanizma i terora” koju vidi kod Fukoa, pita se i sam, treba li reformisati psihijatrijske ustanove i kliničku psihologiju, humanizam isceliteljskih praksi, ideje „ranjenih” iscelitelja, „unutrašnje” razumevanje? I ako su neke od tih ideja bliske Frankfurtskoj školi, npr. stavljanje u pitanje humanističke ideje prosvetiteljstva i njegovo „dvostruko kretanje oslobađanja i porobljavanja”²⁴², Fukoova kritika se Habermasu ipak čini previše radikalnom.

Napor humanističke vere za artikulacijom-problematizacijom fenomena koji je povezan dvema nespojivim konotacijama, bezumlje i um, a konstituišu ga dva polja isto tako nesvodiva, za sada, jedno na drugo: telesnost i duhovnost, vode

²⁴¹ Ibid., str. 234.

²⁴² Ibid., str. 234.

Habermasa do čudnovato preoblikovanog pitanja, odnosno do uvođenja ideje **obrnutog uma**. Njegovo pitanje glasi: kako dijalektika, koja prebiva u samom umu (a koji prethodi sopstvenom iskrivljavanju?), razara taj um i postaje patološka? I odgovara: „Zahvaljujući momentima koji su se otcepili od komunikativnog uma nastaje obrnuti um”²⁴³. Tako da i „snagu aktivnog negiranja ludaci i zločinci mogu, dakako, razviti samo kao obrnuti um”²⁴⁴. S obzirom da Fukoove namere u tekstu tumači „u smeru negativne dijalektike”, ideja obrnutog uma, mada bez psihopatoloških konotacija (psihopatski um, paranoidni um, blistavi um), čini mu se, može da vodi konflikt ludila i razuma do normalnosti.

Fukoova razmišljanja o prosvetiteljstvu, u predgovoru američkog izdanja knjige Žorža Kangijema „Normalno i patološko” (iz 1978.), ukazuje da se početna Habermasova i Fukoova istraživačka namera ne razlikuju. Fuko piše: „U istoriji nauka u Francuskoj, kao i u nemačkoj kritičkoj teoriji, u suštini se radi o proučavanju razuma čija strukturalna autonomija u sebi nosi istoriju dogmatizma i despotizma. Razum koji, shodno tome, postiže učinak oslobađanja samo pod uslovom da uspe da se oslobodi samoga sebe”²⁴⁵.

Prosvetiteljstvo, i to „ono koje se neguje u 20-om veku” treba da se zapita o svojim ograničenjima i moćima koje je zloupotrebilo. Već će Aristotel govoriti o predrasudama i strastima razuma i razumu kao aspektu iskustva (dakle nečem podložnom iskrivljenim interpretacijama). Radi se o „problemu učinaka moći koji su povezani sa vršenjem racionalnosti”²⁴⁶. A ono što je Fuko hteo da izbegne, što je dolazilo iz frankfurtske tradicije, i mada je je žalio što je nije ranije upoznao, jeste tradicionalna koncepcija subjekta Frankfurtske škole kao i iluzije humanističkog

²⁴³ Ibid., str. 228.

²⁴⁴ Ibid., str. 228, f.n.

²⁴⁵ Didije Eribon: *Nestrpljivost slobode*, u *Mišel Fuko 1926-1984-2004 Hrestomatija*, str. 196.

²⁴⁶ Ibid.

marksizma. Zato će u jednom intervjuu²⁴⁷ zaključiti: „Ne mislim da je Frankfurtska škola u stanju da, na bilo koji način, prizna da ono što treba da radimo, nije da pronademo svoj izgubljeni identitet, da oslobodimo svoju utamničenu prirodu, da pokrenemo svoju suštinu, već da idemo prema nečemu sasvim drugačijem... moramo da proizvedemo nešto što uopšte ne postoji i nemamo pojma šta bi to uopšte moglo da bude”. Lajtmotiv Fukoovih indirektnih polemika sa autorima koji su uticali na diskusiju o subjektivnosti i subjektu tokom 20-tog veka jeste da je apsurdno upućivati na razum kao entitet suprotan ne razumu. Takav proces ima svoj regresus ad infinitum: „igranje dosadne i proizvoljne uloge racionaliste ili iracionaliste”. Zato će neprestano ponavljati da ako je prosvetiteljstvo (epoha koja se prelijeva preko epoha koje su došle posle nje) događaj, događaj izmakao zakonu „razvoja” istorije, i Hegelovom lukavom umu, koji je odredio, bar jednim delom, ono što danas jesmo, pa i tehniku kao sudbinu, ako je odredio ono što mislimo, ono što činimo, „pogledajmo šta je to što nismo”, šta „nije” deo našeg identiteta ali očigledno jeste deo naše realnosti. On traži da pogledamo istoriju ludila, istoriju bolesti, istoriju zločina, dakle, ono tragično, patološko, kriminalno, tri ikonička naličja modernih vremena. Da naglasimo, dakle, nije cilj neki novi humanizam niti utopijska projekcija društva bez ludila, bolesti i kriminala već procesi upravljanja i proizvodnje ovih fenomena, odnos nagona, znanja i istine, proizvodnja psihe koja nije psihološka itd.!

I da završimo izlaganje posvećeno Fukou u Habermasovom „Filozofskom diskursu moderne” komentarom Didija Eribona koji je pratio ovaj odnos. I po njemu Habermasov tekst „izražava toliko nerazumevanje da je malo verovatno da

²⁴⁷ Intervju, M. Fuko - Trombadori, 1981.

bi Fuko, da je mogao da pročita tu knjigu (umro je pre nego što se pojavila) osetio želju... da započne dijalog u okviru koji je postavio Habermas”²⁴⁸.

Da se vratimo tom „događaju” koji se zove „Istorija ludila...”, a koji je Žorž Kangijem video kao događaj²⁴⁹ koji je nakon čitanja rada, fukoovske doktorske disertacije, koji je tada imao 943 strane, prokomentarisao da „ponovno dovođenje u pitanje porekla ‘naučnog’ statusa psihologije neće biti najmanje iznenađenje koje će izazvati ova studija”²⁵⁰. Fuko jeste specijalistima za duševne bolesti odricao „zasluge” istine njihove koncepcije bolesti kao što je to činio antipsihijatrijski pokret sa Ronaldom Lengom, ali ne u ime ljudskog prava da se bude lud, već u ime odnosa prema istini fenomena koji se zbrinjava, isceljuje, dijagnostikuje.

S obzirom da pitanje terminologije koja se koristi nije beznačajno prići ćemo Fukoovim delima i sa te strane. Kangijem, koji je imao dvostruko obrazovanje, medicinsko i filozofsko, i koji je prihvatio da se Teza (od koje će kasnije nastati knjiga) brani na katedri za patološku psihologiju, naglašava da se u Fukoovoj tezi „radi o ludilu a ne o mentalnoj bolesti”. Izraz bezumlje koji smo pratili u Fukoovom delu još bolje ukazuje na njegove intencije. „Svođenje moći psihologa na tehničku kontrolu normalnosti, što će reći na odstupanja koja se slabo tolerišu” samo po sebi nema neku filozofsku težinu, posebno u masovnoj tehničkoj civilizaciji gde su i humanizam i ljudska prava u funkciji kontrole i u rukama države. Veo autoriteta znanja iza koga se skriva realnost „objekata” kojima se sudi je ono što Fuko raskida! Koncept „staranja o sebi” koji će Fuko reaktualizovati na osnovu antičkih, helenističkih i ranohrišćanskih praksi, zapravo je ovoga puta „pomeranje unapred u vremenu” i ako se Fuko ne zalaže programski ni za kakvu

²⁴⁸ Mišel Fuko 1926-1984-2004 *Hrestomatija*, str. 193.

²⁴⁹ Georges Canguilhem, *Sur l' Histoire de la folie en tant qu'événement: Le Debat*, Novembre-decembre 1986, 37-40.

²⁵⁰ Mišel Fuko 1926 – 1984 – 2004 *Hrestomatija*, str. 208.

posebnu, odnosno filozofsku psihoterapiju. Komentari Žak Alen Milera, lakanovskog psihoanalitičara, koji je Fukoovu knjigu smatrao izdajom psihoanalize, promašuje svoj cilj.

FUKO - FROJD

Osvrnimo se, na samom početku, na Fukoove kritičke primedbe na račun Frojdovog koncepta psihoanalize, a nakon toga ćemo nešto reći o tome koliko je Fukoova genealogija psihoanalize, a i neki drugi aspekti njegovog rada, potsticajna za dalji razvoj Frojdove psihoanalitičke prakse. U daljem tekstu ćemo podsetiti na Frojdov značaj za savremena filozofska istraživanja psihe i njegovu „logičko temporalnu” tehniku kojom pokušava, u studijama o histeriji, da dopre do jezgra neuroza i afektiviteta ideacionih sadržaja. Ispitivanje odnosa Fuko-Frojd odvešće nas do nedovoljno precizirane razlike između razumevanja mišljenja kao jedne od psiholoških funkcija (kao derivata odbranbenih mehanizama, reaktivnih formacija) i logosne funkcije i njene obrade životnih sadržaja u svrhovito uređen poredak. Filozofija, kao rad mišljenja na sebi samom razvijan kroz filozofski govor, jeste nešto što će preuzeti helenistička terapeutika kroz svoje metode i tehnike. U prvom delu ovog segmenta rada, kroz genealogiju psihoanalize, Fuko kritički govori o Frojdovoj tezi da je seksualnost suštinska čovekova organska i „psihološka” priroda, prebacujući zatim svoju kritiku na govor, diskurs o seksualnosti, koji od seksualnosti pravi ono što mislimo da seksualnost jeste. Na isti način će prići i diskursu „psihopatologije”. Da bi, mnogo kasnije, pokušao da artikuliše, kao pandan prethodnom, diskurs samstvenosti koji je prepoznao u rimskim filozofskim praksama.

Fukoove reči o Frojdu bi trebalo više da govore nego mnoge interpretacije njihovog odnosa: „Treba biti pravedan prema Frojdu... Frojd je preuzeo ludilo na razini njegovog jezika, iznova uspostavio bitne elemente iskustva što ga je pozitivizam sveo na muk... on je u medicinskoj misli, vaspоставio mogućnost razgovora sa bezumljem“²⁵¹. Ovo treba imati u vidu, mada ne i nužno opravdavati, kada se Fuko žestoko suprostavljao povlačenju termina „ludilo“ pred novim terminom „mentalni poremećaj“, koji je, po njemu, zaklanjao nešto bitno što je Frojd otkrio: „U psihoanalizi uopšte nije reč o psihologiji“²⁵², tvrdio je, već upravo o iskustvu bezumlja, koje je, u modernom svetu, psihologija imala da preruši. Možda se ne moramo složiti sa ovim Fukoovim rečima, možda ih možemo pripisati izvesnom animozitetu prema psihologiji, novoj disciplini, koja se dosta lako uklopila u društvene strukture moći. Ipak ova razlika između dva izraza može biti značajna, budući da od bezumlja nije zaštićen ni sam razum. Ne može se o razumu suditi samo na osnovu onoga što sam o sebi kaže i njegovih normativnih moralnih principa. A to je i Frojdu vrlo rano postalo jasno.

Ukazaćemo na značaj dve forme rudimentarnog mišljenja – danas smeštene u mehanizme odbrane, kojima je Frojd pridao značajnu pažnju: a) poricanje i b) afektom zaposednuta ideja i (obratno). Sa njima je povezan i izraz „hipnoidno stanje“.

Smatramo da ne treba koristiti Fukoa da bi se „odbacivao“ Frojd, već da bi se preispitale neke Frojdove pretpostavke nakon stogodišnjeg razvoja psihoanalize, o čemu je zapravo Fuko govorio. Hubert Drajfus, moderni interpretator odnosa Fuko-Frojda, smatra da je Frojd ostao „zarobljen svojim konceptom patologije

²⁵¹ „Istorija ludila u doba klasicizma“, str. 173.

²⁵² psihologiji kao nauci o duši.

ljudske psihe²⁵³ kada je iz poimanja patološke prirode čoveka koncipirao svoju terapiju. Epistemološka veza uma i patologije kod Frojda je ono što će intrigirati Fukoa – zbog čega i insistira na izrazu *bez-umlje*. Smatramo da Frojdoav stav da nesvesno dela na način „zaposedanja“, koristeći seksualnu energiju, ne treba tumačiti na način „magijskog zaposedanja“. „Nesvesno“ je, za Frojda i njegovog bliskog saradnika Brojera, sa kojim je razvijao pomenute teze, sfera psihe koja je bogata i prebogata idejama, predstavama, projekcijama, introjekcijama, svim onim čemu je oduzet atribut realnosti, i ako nosi sa sobom složeni dinamizam. To je istovremeno i svet predrasumevanja, predrasuda, devijantnih i per-verznih, izokrenutih fenomena. Na tu, tkzv. patološku, prirodu čoveka Frojd će pokušati da utiče, a ne samo da je istraži, svojom terapeutskom praksom. Doduše, povlačiće se od svojih ranih iluzija i insistiraće, kasnije, da je psihoanaliza naučno značajna pre svega kao istraživačka metoda. Za razliku od njega psihoanaliza je Fukou značajna zbog njene prakse i njenog stava da se znanjem (samosaznanjem) može uticati na patološku prirodu psihe, da se ono nedostupno mišljenju (ne-svesne ideje, afektivne ideje), mogu mišljenjem izneti na svetlost dana koristeći kartezijsko/kantovsku koncepciju razuma. Obe „forme mišljenja“, i svesna i nesvesna, o kojima govore Brojer i Frojd, koriste ideacioni materijal – predstave i afektom zaposednute pojmove, od kojih jedna vrsta odbija da misli, da osvešćuje sopstvene sadržaje, a druga pokušava da podstakne čoveka da misli. U nesvesnim formama „mišljenja“, rekli bi, nailazimo na forme opiranja mišljenju, poput carinskih granica koje su zajedničke. One mogu, možda, biti u funkciji „zaštite“ ličnosti. Pitamo se, koja vrsta imaginacije (u kantovskom smislu) može da poveže afektivitet, kojim dominiraju nagoni i predstave (njihovo iskustvo i samoiskustvo) i logičko mišljenje, da obrne njihove odnose da se ne bi „spas“ tražio u bekstvu u

²⁵³ Hubert Drajfus, „Fuko versus Frojd“, u: „Sigmund Frojd – Kritičke evaluacije“, Loznica: Karpos, 2006, str. 39.

nesvesno, u prerefleksivno, iracionalno stanje? Koja je to vrsta mišljenja kojim bi se suprostavili strahovima zbog kojih racionalnost potiskuje nagoni život (libidinalni)? I upravo na tom čudnovatom spoju, Drajfus će reći, pod uticajem Fukoa, da moderne nauke o čoveku i nauke o duši nemaju kontinuitet! Izraz „nauke o duši” je danas napušten. Ove poslednje su preuzete iz davno zaboravljenih praksi i prilagođene različitim, modernim, diskurzivnim režimima. Fuko neće zbog toga „napadati” Frojda i psihoanalizu, pa ni psihijatriju, i ako su se mnogi od njih prepoznali u njegovim tekstovima. Reći će samo „da se radi o praksama čije metode ne diktira *nezavisan predmet već prakse moći* (kurziv autorke teksta) pod kojima su se razvile“, a koje su Fukou dugo bile u fokusu pažnje. I samo u odnosu na taj cilj započinje preispitivanje istorijskih praksi psihijatrije i načina kanonizacije terapeuta, kao nekada junaka i svetaca, „ranjenih iscelitelja“ itd. Dok Frojd insistira na psihoanalizi kao istraživačkom metodu psihe, i razdvaja psihoanalizu od psihoterapije, Fuko više obraća pažnju na njene disciplinarnu moć i teorijske aspiracije. Moderna filozofska terapeutika danas, bilo varijanta antičko-helenističke ili neke od derivata savremene psihoanalize, ima, kada su ovi ciljevi u pitanju, integralni pristup.

Umesto psihoanalitičke teorijske analitike (na koju je inače Frojd bio ponosan), dobili smo, smatra Fuko, terapeutsko neposredno obraćanje psihi. Neosporan je i kritički jasan i očigledan Fukoov komentar iz „Volje za znanjem“ da pokušaj da se ograniči „fenomen ludila“ ili da se odredi strategija lečenja na Frojdovim pretpostavkama jeste „sumnjiva koliko i opasna“. Ali dodajemo, opet, bez namere da se obezvređi Frojdov rad. Odbijajući da prihvati fragmentaciju i izolaciju individualne psihe kao posledicu društvenih i spoljašnjih uticaja, Frojd je proizveo, svojom kliničkom praksom, čudnovat fenomen „normalne“, prilagođene ličnosti. Ne čudi nas što su konzumenti tog „proizvoda“ postale najpre državne

institucije, naslutivši potencijal njegove moći, odnosno ovladavanje „čovekovim“ nemoćima.

Ono što Fukoova hermeneutika subjekta čini, nakon istraživanja filozofskih praksi samstvenosti/vlastitosti, jeste da nas postavi pred pitanje: može li se, i kako, proizvesti „diskurs o sebi“ tako što ćemo pratiti načine subjektivacije-objektivacije neposrednog iskustva stečenog življenjem, obrazovanjem, kulturom, samodestrukcijom? Možemo li pratiti ono što činimo sami, sami sa sobom, samima sebi, i drugima? Ne radi se o humanističkom, ili teološkom motivu nadmašivanja samih sebe, pretvaranju čoveka u bogo-čoveka, nat-čoveka i slično, niti o alhemijском sublimiranju zla kroz dobro, niti o pretvaranju nemoćnih i ugroženih u moćne i gospodareće kreature. Radi se o diskursu kojim govorimo o sebi, i kojim govorimo sebi, kojim se obraćamo sebi, kojim razumevamo sebe.

Drajfusov zaključak po pitanju Fukoovog „za i protiv Frojda“, koje se za Fukoa nije eksplicitno postavljalo, već više za njegove komentatore, glasi: „Jednom kada vidimo zašto Fuko smatra psihoanalizu opasnom naukom, bićemo u stanju da shvatimo njegovo objašnjenje psihopatologije u njegovom doktorskom radu oslobođenom od teorije o normalnom funkcionisanju, zajedno sa terapijom koja ima ciljeve drugačije od onih da nas oslobode od pretpostavljenih uzročnih posledica potisnutih želja, tražeći, pritom, od nas da kažemo istinu o sadržaju naših umova”²⁵⁴. Fuko navodi knjigu Ane Frojd, „Ego i mehanizmi odbrane“, koja prepoznaje da „subjekat reprodukuje svoju istoriju samo zato što odgovara na dato stanje”²⁵⁵ u kome se nalazi u terapeutskoj seansi. Zato će za njega biti značajno izlaženje postfrojdovske psihoanalize iz uzročno-posledičnih teorijskih shema (u koje su smešteni, zajedno, nagoni, afekti i ideacioni sadržaji) i okretanje

²⁵⁴ Ibid., str. 45.

²⁵⁵ „*Mental Illness and Psychology*“, str. 36-37.

fenomenima „psihološke“ odbrane i reaktivnim formacijama bliskim rudimentarnim oblicima mišljenja. Sa druge strane, hermeneutičko fenomenološka opcija, kao i transcendentalno fenomenološka, huserlijanska, za Fukoa će se pokazati kao „kompenzatorno iluzorno rešenje“ jer ne odgovara na pitanje o genealogiji, postanku, patološke ličnosti: „Pomaganje pacijentu da postane svestan svog načina bivstvovanja-u-svetu” (Hajdeger) i da prihvati „odgovornost“ za to „stanje“, raspoloženje ili mučninu (Sartrov egzistencijalistički humanizam), pokazaće se, za Fukoa, jedno vreme kao „odlazak dalje od Frojda“, ali i kao slepi put koji širi „patološke sadržaje u egzistencijalni kontekst“²⁵⁶.

Nije bez značaja pomenuti i uticaj Merlo-Pontija od koga Fuko preuzima ideju da osnovni cilj terapije nije samo kako zadobiti novu dušu već novo telo. Svaka duša ima sopstveno telo, odnosno, naša tela su tela naših duša. Sva ta pitanja koja se tiču psihe i tela su pitanja načina na koji se događamo sami sebi, kroz inferiornost ili superiornu samozadovoljnost, tj. kroz i-racionalne, odnosno fragmentisane ideacione procese i sl. Većina osećaja, uz pomoć kojih „prepoznajemo“ same sebe, nataloženi su u našem telesnom držanju, telesnim figuracijama. Telo nije samo fiziološki organ ili klupko nagonskih impulsa. Fuko smatra da „odnosi moći“ u koje smo situirani, na osnovu kojih smo raspoloživi određenoj situaciji, mogu materijalno da prodru duboko u telo a da, pri tom, nisu posredovani sopstvenom predstavom sebe kao subjekta: „ako moć preuzme vlast nad telom to ne znači da mora prvo biti interiorizovana u svesti“²⁵⁷.

Mada je Fuko tvrdio da psihoanaliza ne može da opravda kauzalno-posledične veze, i ako mnogi istraživači misle suprotno²⁵⁸, između fenomena koje otkriva, ideja, pretstava, nesvesnog i svesti, niti koncept ljudske prirode zavistan od

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Up. Moris Merlo-Ponti: „*Pohvala filozofiji*“.

²⁵⁸ Milanko Govedarica, *Filozofija psihoanalize*.

organske i psihijatrijske paradigme, to nije zato što fragmentisani elementi ličnosti (nagoni, afekti, projekcije) ne bi mogli da se povežu u izvesno jedinstvo ponašanja već, a ovo je već ozbiljan prigovor, na koji treba obratiti pažnju, zato što ne mogu da ostvare „validne apstrakcije“ određene uzročnosti; tj. ne mogu da omoguće istinite iskaze, ne mogu da budu „u istini“ (Kangijem). Uzročno posledične veze koje otkriva psihoanaliza su, prema Fukou, pre „slučajnosti“ (konstelacione), nego „nužnosti“. Istinosna vrednost apstraktnih koncepata veza „unutar psihe“ se gubi pod teretom psihoanalitičkih vrednosnih sudova, ličnih, disciplinarnih i političkih, i njihovih kriterijuma: patološko/normalno, muško/žensko, infantilno/zrelo, itd. Naravno, i „slučajne“ one imaju svoju epistemološku vrednost. Radi se o onim vezama i odnosima koji imaju promenljivu strukturu sami po sebi.

Pogledajmo izraze koje Frojd koristi da označi neke aspekte uzroka mentalnih poremećaja, da primeni kauzalno posledičnu shemu objašnjenja, t.j. da artikuliše ono što naziva „patološkim jezgrom“ i bolešću, i one kojima Fuko pokušava da razvije dalje put kojim je Frojd krenuo, ukazujući na neka već postojeća rešenja u antici. I Frojdove stavove i antičke, Fuko će posmatrati iz perspektive modernih vremena, situacije u kojoj se briga i staranje o sebi i sopstvenom mišljenju izgubilo u mnoštvu tehnologizovanih recepata o sreći i uspešnom životu. Obratićemo pažnju na sledeće izraze: 1) Izraz „potiskivanje“, pre svega seksualnosti, a i drugih sadržaja psihe, dobija svoj značaj vezom sa dinamizmom potiskivanja koji stvara konflikt između seksualnosti i razvoja ličnosti. Fuko će ovo nazvati Frojdovom „represivnom hipotezom“, 2) Obratićemo pažnju na Frojdov izraz „hipnoidno stanje“, unutar koga se stvara konflikt, izraz koji je preuzeo od Pjera Žanea, a koji treba da označi funkcionisanje psihe ispod praga svesti, 3) Zatim na izraz „afektivna ideja“, koju koristi i Josef Brojer, u zajedničkoj knjizi sa Frojdom „Studije o histeriji“. Izraz ukazuje na teškoće

razdvajanja afekta i ideje, nagonskog i ideacionog, i o njihovom međusobnom podsticanju i pojavi u svesti, zajedničkoj produkciji telesnih i mentalnih fenomena, i nedozvoljenom, „patološkom“ odnosu. Ipak, ovi različiti izrazi ne objašnjavaju nužnost njihove veze, ni u svesti ni u nesvesnom. Sa ovim je povezano i pitanje o *logoi eidosa*, kao i pitanje ko je gospodar jezika – afekat ili ideja, 4) Tu je i izraz koji koristi Frojd, „intrapsihički konflikt“, a koji će poslužiti Frojdom nastavljajući za tezu o unutrašnjoj konfliktnosti ljudske prirode, koja se u simptomima prepoznaje kroz izvesnu imaginaciju konfliktnosti. Ovome će Fuko suprostaviti svoj koncept moći – sa dvostrukom inskripcijom, pozitivnom i negativnom, napuštajući, pri tom, pojam unutrašnje „sile“ koja „goni“ pojedinca, 5) I konačno, koncept konfliktnosti „sila“, impulsa ili motiva u čovekovom ponašanju, Fuko će suočavati sa helenističkim vežbama, i njihovim radom na pretstavama, fantazijama i imaginacijom. Imaginacija, kao moć koja pravi poredak među predstavama (Kant), nije samo iracionalna funkcija budući da postavlja pitanja i razumu i njegovoj često dogmatskoj ulozi. Imaginacija – umetnička, transcendentalna, onirička, ume da preoblikuje ono što život i razum proizvode. Da uključi i mišljenje i afekte i nagone u oblikovanje individualnih manifestacija života: u imaginaciju izvesne epistemologije i estetike egzistencije.

Naše je mišljenje da i Frojdove i Fukove stavove možemo podvesti pod izvesni aspekt onoga što zovemo „negativnom antropologijom“. Mnoge, prateće discipline filozofije, poput etnologije, psihoanalize, lingvistike, pokušavale su da reše ove probleme izmenom poznatih antropoloških pojmova o čoveku kroz postavljanje primarnosti kreativnog i humanog u aspektima njegovog bića. Kada je nauka, omeđavajući svoj prostor istraživanja, napravila rezove između objektivnog/subjektivnog, unutrašnjeg/spoljašnjeg, prirodnog/natprirodnog, neki istraživači, poput Frojda i Fukoa, vraćaju se nečemu što bi nazvali „negativna

antropologija“, uvodeći izraze u nauku koji su poznati iz starijih učenja o čovekovoju psihi. S obzirom da je Frojd predstavnik moderno nastajuće medicine, on se vraća konceptu „somatizacije“, koji sugerise da se psiha „vraća“ u alhemijsku laboratoriju tela, ne mogavši sama da reši sopstvene probleme, a Fuko konceptu diskursa – moći reči, diskurzivne ili filozofske. Obojica, koristeći već istorijski poznati proces „duhovne modalizacije znanja“ (prisutan u religiji, politici, isceljenju) uključuju neke stare duhovne prakse u modernu terapeutiku. Fuko svesno, Frojd, možda, nesvesno. Filozofska terapeutika, čije aspekte pratimo u ovom radu nije samo „isceliteljska“ praksa, ni put lepe duše, već epistemološka, motivisana odnosom prema istini i „hrabrosti“ izricanja. Izraz hrabrost ovde ima značenje odlučnosti i odgovornosti pri upotrebi govora. Značajna je izvesna razlika između njih dvojice, naime, dok je Frojd suočavao čoveka sa njegovim unutrašnjim demonima, Fuko je svojim analizama odnosa subjektivnosti i moći, suočavao čoveka sa demonima spoljašnjeg sveta.

Dakle, nakon upoznavanja sa osnovnim stavovima helenističkih filozofskih i terapijskih praksi, konceptata subjekta i subjektivnosti i samstvenosti/vlastitosti, okrećemo se jednoj figuri, nedovoljno osvetljenoj u Fukoovim tekstovima, Frojdu. Zašto? Mnogi njegovi eksplicitni komentari o Frojdu i psihoanalizi govore o problemskom jezgru koji je Fukoa, a i samog Frojda, podsticao na istraživanje. Fuko upotrebljava izraz „subjekat“ i za pojedinca, empirijsku jedinku, za etički subjekt delanja, i za ontološko mesto subjektivnosti u poretku diskursa i moći. Imamo čak i nekoliko analiza „slučajeva“ u njegovim delima²⁵⁹ gde pokušava da strukturiše niz situacija koje su dovele do posledica koje se smatraju izrazom mentalnog poremećaja. Pri tom ne sledi pravila koja je postavila psihoanaliza. On sugerise da se radi o konstelaciji, sticaju okolnosti u okruženju pojedinca. Fukoova

²⁵⁹ Mišel Fuko, *Nenormalni*, Svetovi, Novi Sad, 2002.

arheologija i genealogija psihoanalize pokušavaju da oslobode neke značajne psihoanalitičke pojmove od onoga što on naziva „disciplinarna moć“ jedne nauke i njene prakse. Ove Fukoove tekstove nećemo postaviti kao nekakvu alternativu frojdovskoj psihoanalizi, kao što neki pokušavaju sa ničeanским, dionizijskim konceptom psihoanalize. Ne samo zbog Frojda i psihoanalize. Ovakvo jedno poređenje ne bi bilo primereno autentičnosti i značaju filozofskih praksi koje ovde nastojimo da analiziramo. Isto tako, smatramo da bi tkzv. alternativa Frojdovoj psihoanalizi (koju danas zagovaraju neki autori) previdela smisao i kontinuitet Fukoovih istraživanja istorije psihijatrije, kaznenih i političkih praksi tj. njihovih „mikrokapilarnih“ struktura moći koje posreduju i subjekat i subjektivnost, tj. samog pojedinca. Naša je teza da je Fuko mnogo pažnje posvetio Frojdu i frojdovskoj literaturi i da je za njega Frojd ostao jedan istraživački impuls, vredan ali, za samog Fukoa, nedovoljan da na osnovu Frojdovih istraživanja elaborira sopstvene intuicije o subjektu i njegovom delanju.

Ovde moramo ukazati i na druge istraživačke pravce i eksplicitna interesovanja za Frojda, koji bi mogli da budu spona između onoga što Fukoa interesuje kod Frojda, zbog čega je i rekao da treba biti pravedan prema Frojdu, i onoga što sam nalazi u helenističkim terapeuskim praksama. Radi se o značajnom doprinosu filozofske recepcije Frojda i filozofije psihoanalize u 20-tom i 21-om veku, doprinosu koji se metodološki razlikuje od Fukoovog. Čini se da Fuko „prelazi“ preko psihoanalize da bi formulisao sopstvene teze, dok filozofija psihonalize daje puni značaj Frojdu u sopstvenim istraživanjima. Dakle, nalazimo se usred jedne već postojeće složene rasprave. Ako uporedimo neke najčešće korišćene pojmove Frojdove psihoanalize, kao i one koje su Fukoa interesovale (a koje je on nazvao „represivnom hipotezom“), zatim osnovne stavove antipsihijatrijskog pokreta, pobune protiv društvene funkcije psihijatrijskih

institucija kao i terminologiju koju je Fuko sam razvio interpretirajući učenja rimskih filozofa, videćemo da se on sam distancirao ne samo od prva dva puta, frojdovskog i antifrojdovskog, već biva nezadovoljan i sopstvenim istraživanjima antike. Insistirao je da društvene mreže moći, kojima je bio posvećen njegov najveći period istraživanja, duboko zalaze i u naše najintimnije potrebe i izražavanja, pa i u filozofski diskurs.

Da bi napravili kontinuitet sa temom našega rada, „brige za mišljenje“ kao brige za sebe, *epimeleia heauton*, upoređićemo, kroz temu Fukoovog odnosa prema Frojdu, istraživanje značaja mišljenja u procesu odnosa sebe prema sebi²⁶⁰ u helenističkim praksama, i u vezi sa tim formiranje subjekta kao etičkog agensa delanja, kao i Frojdove tekstove sabrane u radovima o histeriji²⁶¹. Zatim ćemo uzeti u obzir i tekst „O poricanju“, jednom fenomenu koji je smešten u grupu psiholoških „odbrana“, u ovom slučaju odbrani bliskoj mišljenju²⁶². Prvi Frojdov tekst nam ukazuje na značajnu razliku, na kojoj ćemo insistirati, koju on pravi između ideogenog sadržaja u nesvesnom i kognitivnog sadržaja nekog iskaza, između ideacije i kognicije. Ideacija kao psihološki pojam se kod Frojda posmatra u tesnoj vezi sa afektom dok se kod rimskih filozofa posmatra u tesnoj vezi sa imaginacijom. Ideacija i kognicija nisu na isti način nosioci logosne funkcije. I ako se Frojdu čini da ideacija dominira pacijentovom psihom, a kognicija, tokom

²⁶⁰ Podsetimo ovde na često mešanje „odnosa sebe prema samome sebi“ i „vladanje sobom“ i značajnom razlikovanju ova dva izraza.

²⁶¹ Joseph Breuer, Sigmund Freud, „*Studien Uber Hysterie*“ 1895. Izraz „histerija“ se više ne koristi u dijagnostičke svrhe. Fenomen je u psihijatrijskoj klasifikaciji diferenciran na više dijagnoza. Izraz se danas zadržao u psihoanalizi. Ukazuje na nešto što bi nazvali „raspušteno mišljenje“.

²⁶² Sigmund Freud: „*Negation*“ (Denegation, *Vernainung*), in *On Metapsychology*, The Pelikan Freud Library, vol. 11, Penguin Books, 1977, str. 435-442. Na srpski je preveden kao „*Oporicanje*“, u „*Psihoanaliza i telepatija*“, Grafos, 1987, str. 110.

analize biva u posedu mišljenja analitičara, njihov odnos nije tako jednostavan, o čemu nas je upozoravao i Kant.

Ovim analizama i istraživanjima ulazimo u sferu „iracionalnog“ kao topološku i ontološku sferu istovremeno, a ne samo dinamičku, u sferu „nesvesnog“. Ako uporedimo izraze koji, Frojdu i Jozefu Brojeru, služe kao oznake sadržaja „iracionalnih“ stanja, doduše „prirodnih“ i kao takvih "nužnih" ali sa kojima svest nema konekciju poput a) Frojdovog izraza „hipnoidno stanje“, i b) Brojerov izraz „afektivna ideja“²⁶³ i uporedimo ih sa rimskim autorima i funkcijama njihovih vežbi odnosa logosnog i fantazmatskog²⁶⁴, imaginativnog, u iskustvu, videćemo da prva dva izraza upućuju, kod Frojda i Brojera, na „zarobljenost“ razuma, razuma koji je na neki način dat pre iskustva, ili koji je, nekako, naknadno stečen i tek treba da osmisli iskustvo. Možemo li prihvatiti taj dvostruki smisao razuma: kao misaonog poretka na osnovu koga je „uređen” neki fenomen, odnosno naše razumevanje istog, i smisao koji neposrednoj ljudskoj aktivnosti daje jedna od funkcija psihe, funkcija mišljenja? Možemo li govoriti o iracionalnom a da ne govorimo o izmicanju mišljenja, ili nerazvijenosti mišljenja? Fragmentacija iskustva ne ukazuje sama po sebi na odsustvo razuma, na nešto iracionalno u negativnom smislu reči. Iskustvo je samo po sebi objektivno fragmentarno, odnosno tako je, nažalost, najčešće dostupno. Kod Frojda je prisutna i pretpostavka o kontaminiranosti, ili nediferenciranosti elemenata iskustva, ili pretpostavka o „padu” nastalom fragmentacijom iskustva, nemogućnošću voljno usmerenog ponašanja. Pomalo podseća na teoriju greha i pada, kao da su volja, iskustvo i razum bili u prestabiliranoj harmoniji, koju je nešto poremetilo. Seksualnost? Imaginativno i ideaciono bi bili u „nedozvoljenom“ odnosu,

²⁶³ Brojer se inače distancira od Pjera Žanea i njegovog izraza „pada ispod praga svesti“, u iracionalno, u nešto manje vredno od svesti, koji se do danas zadržao u psihoanalizi.

²⁶⁴ Fantazam kao izvesna struktura iracionalnog.

„patološkom“. Umesto da se „mučimo“ da otkrijemo kako to „nesvesno“ misli, a poseduje izvesnu inteligenciju, za kojom Frojd traga, podsetimo se, u Fukoovoj interpretaciji rimskih autora, da se mišljenje događa i u neposrednom životnom aktu, a ne samo u složenom silogističkom odnosu njegovih premisa.

Frojd, u prvopomenutoj knjizi („Studije o histeriji”), ukazuje na jednu osobinu koncentričnog slaganja patogenog psihičkog materijala, a to je i značajna Frojdova teza u toj knjizi, i na njegovo „uređenje prema misaonom sadržaju”, dakle na osobinu „logičke povezanosti čije se niti protežu sve do jezgra u kojima u svakom pojedinačnom slučaju može odgovarati poseban, nepravilan i višestruko prelomljen put”. Ovaj poredak „ima dinamički karakter za razliku od morfološkog drugih pomenutih stratifikacija linearnog hronološkog redosleda i koncentričnog slaganja (otpora) oko patogenog jezgra“²⁶⁵ tog logičkog lanca, nastavlja dalje Frojd, „nalik cik-cak liniji koja preseca polja na dijagramu šahovske table i koja se dobija rešavanjem nekog problema u kretanju konja“²⁶⁶. I ako je ovo neobična metafora za jedan logički lanac Frojd, prateći patogeni materijal, simptom, otkriva logički lanac prelomljen sinhronim i dijahronim slojevima. I insinuirala da poredak patologije nije linearno kauzalno posledičan. On je taj koji prekida i deformiše uzročno posledični lanac događanja. Daje jednu, šahovsku, topografiju misaonog toka i njegovog načina umrežavanja koji stvara simptom. Slojevi patogenih misaonih tokova su višedimenzionalna struktura: „jedan simptom je višestruko determinisan, predeterminisan. Zato je sasvim beznadežan pokušaj direktnog prodiranja do jezgra patogene organizacije“²⁶⁷. Kretanje šahovskih figura je, u igri, prepušteno, naizgled, slobodnoj volji igrača i slobodnoj upotrebi pravila. Frojd je nastupao kao specifična vrsta pareziasta kada piše: „moramo se dokopati bar

²⁶⁵ Sigmund Freud, Josef Brojer, „*Studije o histeriji*“, str. 306.

²⁶⁶ Ibid., str. 307.

²⁶⁷ Ibid., str. 307.

jednog dela one logičke niti, samo uz čije vodstvo možemo gajiti nadu o prodiranju u unutrašnjost: ne treba očekivati da će bolesnikova slobodna saopštenja, građa koja uglavnom potiče iz površinskih slojeva olakšati posao analitičaru u tome da prepozna mesto gde ova nit ponire u dubinu ili da otkrije polazne tačke misaonih spojeva. Naprotiv, upravo je to ono što se brižljivo skriva²⁶⁸. Prepoznaćemo ta mesta kada neka misaona povezanost (misli koja se skriva) biva vidno prekinuta, poreknuta, negirana, prekinute reči pacijenta, prazan verbalni hod, ćutanje kao poricanje i sl.). Misao može biti skrivena, jer je nešto prepokriva, ali da se sama skriva ili sama misli, poput trikstera koji bi otvarao igru simptomima i otporima ne čini se validnijom od teze da se misao, na tom mestu, tek formira. Prva asocijacija podseća na stav o Bogu koji se skriva od čoveka, a očekuje da čovek misli njegove misli. Ipak, smatramo značajnom Frojduvu tezu koja glasi, dakle, da od misaonog toka, i ako naizgled iskrivljenog, i naizgled verbalne salate od reči, kako bi rekao Jung u radu sa *dementia-om praecox* „čak i kada se on proteže do nesvesnog možemo zahtevati istu logičku povezanost, dovoljnu motivaciju, kao kod normalnog pojedinca. Nije u moći neuroza da dovede do slabljenja ovih odnosa²⁶⁹, t.j. da dovede do slabljenja logičke povezanosti ili prepoznavanja motivacije, čak i ako joj je poreklo u nesvesnom. Misaoni tok kod normalnog pojedinca i onog sa neurozom, smatrao je Frojd, se ne razlikuje sam po sebi, kao funkcija mišljenja, koliko u različitom usmerenju. Frojd se ovde drži teze o autonomnosti mišljenja, koje vodi samog sebe, sopstvenim funkcijama. Ali pitanje je da li mišljenje radi uz pomoć „spojeva” slojeva, afektivnih i ideacionih. dijagrama, šahovskih shema (pa i uz pomoć kontra-misli t.j. otpora koji stvaraju tu isprekidanu dinamiku)? Logosna funkcija mišljenja može da ima i drugačiju dinamiku prožimanja sa afektima, nagonima, imaginativnim moćima. Eidos je

²⁶⁸ Ibid., str. 310.

²⁶⁹ Ibid.,

suština čije je kretanje zavisno od sudionika u razgovoru. Ne možemo razgovarati ni sami sa sobom ako ne razgovaramo sa drugima. Razgovor sa samim sobom nije autističan. Zahteva veliku razvijenost mišljenja. Ali pitanje koje se mora postaviti Frojdu, kada je u pitanju „misaona motivacija“, jeste da li postoji nešto drugo od težnje za istinom, poredak koji ne bi bio određen početnom namerom da se govori istina? Postoji li težnja za skrivanjem istine i skrivanjem neznanja, na šta on aludira, isto kao i Fuko? Koja je to vrsta moći koja pervertuje istinu, koja odbija da prihvati istinu izvesne, sopstvene, realnosti, a ne samo njenu logičnost? Postoji li odbijanje, otpor, koje ne bi bio puki negativitet u obliku suda, a pri tom imao diskurzivnu formu, koji bi bio odbijanje prihvatanja u smislu odnosa prema sebi a ne samo prema predmetu mišljenja, koji bi bio „i-racionalni poredak“. Alen Badju je istraživao logiku ove per-verzije i nazvao je laž perverzijom, obrtanjem, istine. O tome će Frojd nešto reći u svom tekstu „O poricanju“, na koji ćemo se osvrnuti kasnije, tekstu u kome se nalazi još jedna značajna Frojdova teza koja, čini nam se, nije dovoljno razmatrana. U studijama o histeriji on tvrdi da iracionalnost psihe koju psihoanaliza istražuje ima poredak, logičnost i smisao! Skriveni nesvesni motivi uzrokuju izvesno odskakanje u uobičajenoj misaonoj povezanosti, ili preskakanje nekih beočuga logičkog lanca motivacije (kao specifične forme misaonosti). Ipak nam se i dalje čini, na čemu ćemo i kasnije insistirati, da Frojd meša mišljenje kao jedinstvenu aktivnost psihe i psihološke motive, motive psiholoških odbrana, koji se isprepliću sa mišljenjem, motive koji mogu vrlo dobro da služe laži, ili da zaobilaze istinu. Sa druge strane, za potrebe našega rada pratićemo Frojdu argumentaciju zbog koje se Frojd našao na mestu, istražujući nastanak patoloških simptoma, gde se psihološki zakoni ideacionog povezivanja i logički zakoni nalaze u čudnovatom, ali čvrstom, odnosu. Frojd će često napuštati ove svoje stavove kada naiđe na teškoće u terapiji, i zato smatramo da treba naglasiti njihovu vrednost. Ako napravimo izvesnu digresiju prema Fukou,

primetićemo da on na mestu „psihološkog“ vidi „moć“ i „volju za moć“, čak i volju za znanjem u funkciji moći, a na mestu logičko pojmovnog mišljenja vidi „diskurzivne režime“, ili „režime istine“. Ovo će nas dovesti u nedoumicu ali i do postavljanja pitanja o legitimnoj (ne-)mogućnosti komparativne analize pojmova različitih autora, čak i onda kada govore o istoj stvari! Primetićemo da ni Frojd, istražujući poreklo histeričnog simptoma i inervacije telesnog i ideacionog, ili ideacionog i afektivnog, ne ide za autobiografskom pričom, koja se nalazi na površini fenomena, već za specifičnim logičkim poretkom ideacionih sadržaja: „Otkrivajući praznine u prvom bolesnikovom izlaganju koje su često prekrivene ‘lažnim vezama’, hvatamo na periferiji jedan kraj logičke niti i od ove tačke nastavljamo dalje da krčimo put“²⁷⁰. Za patološki diskurs su, smatra Frojd, karakteristični prekidi i praznine u misaonom i verbalnom toku, u načinu odsustva subjekta u sopstvenom govoru, načinu upotrebe reči – bilo da se radi o logoreičnosti ili opadanju verbalne moći. Karakteristično je nešto što možemo nazvati „diskontinuitetima“. Frojd će reći da „bolesniku ne možemo da nametnemo nešto o stvarima za koje on navodno nije znao“, već mu stavljamo na raspolaganje „tehniku prolaženja kroz slojeve sećanja i afektivne naboje“. Mnogi Frojdovi disidenti želeli su da pacijentu ponude više od toga, „znanje“ o tajnama duše. Ali Frojd smatra da će nam „otpor“ pokazati mesto „znanja“ i pacijentov odnos prema ideacionom i afektivnom sadržaju „znanja“. A tu zatičemo, kaže Frojd, još jednog sagovornika, sam „simptom“: „Simptom učestvuje u razgovoru“. „Simptom se ne ponaša ništa drugačije od mnestičke slike ili reprodukovane misli“²⁷¹. Vidimo da Frojd ovde ukazuje na jednu čudnovatu vezu simptoma, predstave, reči i misli, čudnovat konglomerat koga smatra logičkim poretkom „ideacionih sadržaja“, a ne

²⁷⁰ Ibid., str. 311.

²⁷¹ Ibid., str. 312.

racionalnim mišljenjem. U meri u kojoj se ova dva procesa ne susreću, ili im se ne dozvoljava susretanje, već se zaobilaze, postaju izvor „patologije”.

Vratimo se sada tekstu „O poricanju“ („Die Verneinung“), gde možemo prepoznati vezu mišljenja i „bola”, „patnje”, odnosno vezu i-racionalnog i patološkog kako ih je Frojd percipirao. Pitamo se zašto bi ono što nije racionalno bilo nužno patološko, vezano samo za strasti, afekte, nagone, organske manifestacije. O kojoj vrsti „logičke niti“, koja vodi do jezgra afektivne ideje govori Frojd? Na koju vrstu mišljenja upozorava a kojom se, zapravo, čuva „nedodirljivost“ traume, od nas samih isto koliko i od drugih, ma koliko zbog toga patili? Frojd upozorava, radeći na „nesvesnim“ sadržajima čiji su znaci i simptomi manifestni, na jednu vrstu iskaza koje zove „poricanjem“, specifičnom vrstom negiranja. Na tekst upozorava, takođe, i daje mu značaj i Pol Riker²⁷². Tipovi mišljenja koji se mogu uočiti tokom razgovora, kojima se razgovor ru-kovodi mogu biti autobiografska ispovest (za Frojda je to spontano nastalo predstavljanje sebe pred analitičarem); zatim, imamo situaciju kada jezik sam slobodno vodi mišljenje, i mišljenjem, u odnosu sagovornika, iznedrava neočekivani ishod i rezultat u mišljenju (Šlajermaherov hermeneutički razgovor); može biti „asocijativno mišljenje“, slobodno lebdeće, neobavezno, pod uticajem nesvesnih utisaka koji se teško zadržavaju u pamćenju; ili metodski vođen, naučni i filozofski, interpretativan diskurs, koji interveniše i strukturira razgovor. A kada, kako kaže Frojd, „sam simptom” t.j. nesvesno, učestvuje i usmerava razgovor, kao što je to slučaj kod fenomena nazvanog „histerija“, onda se možda nalazimo na tragu patološkog mišljenja, a ne samo iracionalnog – tako prisnom utočištu umetnika. Radi se o mišljenju koje nam ne ukazuje na činjenice, ne donosi infomacije, već nas usmerava na naš odnos prema „činjenicama“, prema

²⁷² Pol Riker, „O tumačenju – ogleđ o Frojdu“, Službeni glasnik 2010., str. 303-304.

„informacijama“, prema samima sebi ili sagovorniku. Preformira taj odnos, naddeterminiše. Tu nailazimo na Frojdovu tezu o specifičnom udvajanju mišljenja u „fenomenu poricanja“ ideacionih i kognitivnih sadržaja, mišljenju afektom zaposednuto, koje nije samo ono potisnuto već i ono čime se potiskuje. Imamo vrstu „duple veze“. Rekli bi ovde, da mišljenje ima dvostruku ulogu u fenomenu poricanja. Kako je ovakav, dvostruko negativan odnos, moguć? Mišljenje, ovde, nije puka negacija. Može potiskivati ili biti ono potisnuto, kao što kažu Frojd i Brojer. Dvostruki argumenti (*dissoi logoi*) mogu podeliti uloge. Jedan biti za a drugi protiv? Budući da mišljenje našem iskustvu i doživljajima daje formu, ono može iskustvu da nametne okove, ali i da mu ponudi slobodu.

Rikerovo ukazivanje na mali Frojdov tekst „O poricanju“ ukazuje na napore filozofske recepcije Frojda koja donosi značajne podsticaje filozofiji²⁷³. Koji problem je Frojd ovde otvorio? A koji značaj Riker tome pridaje? Riker prepoznaje funkciju poricanja kao funkciju odnosa nagona smrti i mišljenja. Mi nismo sledili Rikerovu tezu. Jedno od pitanja koje on ostavlja za sopstveno „poslednje čitanje Frojda“, a u vezi sa našom temom jeste: „Šta je nagon smrti i kakva je njegova veza sa *negativitetom*“? Dodajmo, njegova veza sa mišljenjem. Nagon smrti, za Rikera, nije puka nagoniska prisila za ponavljanjem, kao kod pokvarene ploče. Riker veruje da „progresivno određenje nagona smrti, koji je konačno postao razornost, antikultura, možda skriva drugi mogući smisao“, kao što će ga na to kasnije navesti istraživanje *Poricanja*. Veza „poricanja“ sa negativitetom mogla bi biti veza sa mišljenjem kao psihološkom funkcijom, ali rudimentarna veza, još zaronjena u afektivnost.

Riker sledi „predstavnik“ nagona smrti i isčitava ih obrnutim redom od onog kojim ih Frojd uvodi a zatim otkriva razilaženje a ne vezu između njih:

²⁷³ Ibid., str. 299.

inercije života, prisile ponavljanja, razornosti. Počinje verovati da bi Frojdiv pojam nagona smrti mogao biti neki nastran spoj, budući da biološka inercija nije patološka opsesija a ponavljanje nije razornost²⁷⁴. Zapravo Riker govori o nedopuštenom izjednačavanju biološkog i psihološkog kod Frojda, o tezi koju nalazimo i kod Fukoa u delu „Reči i stvari“. Riker pojačava svoju sumnju u vezi sa konceptom nagona smrti izjavom da se „naše podozrenje povećava sa razmatranjem drugih pojavljivanja poricanja, koja ne dopuštaju da se svedu na razornost“²⁷⁵. Smatrajući ga najčudnijim Frojdivim ogledom, Riker *die Verneinung* izjednačava sa *Bejahung*, sa „suprotnošću tvrđenju“, sa poricanjem, negiranjem da nešto jeste, odsutnošću – a da je bivalo, gubitkom nečega do čega nam je stalo, onim „ne“ kontra „da“. Videćemo kasnije da poricanje ne mora biti zarobljeno u čistom negativitetu kontradiktornog odnosa, već mislimo da ono može označiti i mesto koje je „niti ne, niti da“, gde se pojavljuje izvesni otklon u iskazivanju, i nazire mesto odnosa sebe prema sebi, moguće mesto subjekta, „etičkog“ agensa delanja, subjekta nastalog iz načina, praksi življenja. Frojd je tvrdio da nema jačeg dokaza da smo dosegli nesvesno no kada pacijent reaguje rečenicom: „Na to nisam mislio, nikada na to nisam mislio“, reaguje rečenicom koja potvrđuje, po njemu, pripadnost mišljenja „nesvesnom“. Rekli bi da ovde nailazimo na novu Frojdivu tezu da se izvesnom rudimentarnom formom mišljenja suočavamo sa potisnutim. Pogledajmo Frojdiv citat: „Zahvaljujući simbolu poricanja (*Verneinung symbol*²⁷⁶) mišljenje prekoračuje ograničenja potiskivanja i obogaćuje se sadržajima neophodnim za njegovo odvijanje. Mišljeno poricanje je tako intelektualna zamena potiskivanja“²⁷⁷. Možemo reći da „iskazi poricanja“ ne postavljaju pitanje saznanja o onome što je prisutno ili odsutno, već pitanje sadržaja

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Ibid., str. 302-303.

²⁷⁶ Simboličkom koje je forma imaginacije.

²⁷⁷ Frojd: *O poricanju*, str. 110.

predstave: „predstava, naime, nije neposredno predočenje stvari, nego obavljanje, koje iznova čini prisutnim odsutne stvari... na osnovi odsutnosti, gubitka, predstava se nudi kao kušanje realnosti“, kao sumnja u realnost. Frojd piše „da prvi i neposredni cilj kušanja realnosti nije da se nađe objekt koji odgovara predstavi, nego da se on *ponovo nađe*, da se ‘uverimo’ da je još uvek prisutan“, za nas! Tako interval poricanja koji se javlja između percepcije objekta i njegovog ponovnog potvrđivanja sećanjem ili viđenjem u predstavi, koji razdvaja prvobitno prisustvo od predstave same, čini mogućim kritičku kušnju, sumnju „odakle, u isti mah, izbija *realni svet i realno ja*“, obnavljanje, događanje već viđenog, zadržanog u viđenju. I tako se polako približavamo onom stavu koji nas zanima, odnosno njegovoj epistemološkoj vrednosti i upotrebljivosti u filozofskoj terapiji: *Sumnjam, mislim, dakle nisam*, stavu koji prethodi onom *Dubito cogito ergo sum*. Analizom perceptivnog suda, gde se percepcija transformisala u nešto naknadno, prisutno u predstavi, dozvano, a ne primarno dato, Frojdov tekst o poricanju artikuliše funkciju negativiteta kao vrstu rasuđivanja, čemu pripada i gore pomenut paradoksalan stav. Poveći Frojdov citat sa kraja teksta „O poricanju“ dovešće njegove interpretatore do zaključka o postojanju odnosa mišljenja i nagonskog „razaranja“: „Izučavanje rasuđivanja nam možda po prvi put otvara uvid u nastanak jedne intelektualne funkcije iz igre primarnih nagonskih kretnji. Rasuđivanje je produžavanje svrsishodnog razvitka uključivanja – koje je izvorno rezultiralo iz načela zadovoljstva u Ja ili izгона iz Ja. Njegova polarizacija izgleda da odgovara suprotstavljenosti dveju pretpostavljenih grupa nagona. Potvrđivanje – kao zamena za sjedinjavanje – pripada Erosu, a oporicanje – kao posledica izгона – pripada nagonu za razaranjem“. I dalje, „opšte zadovoljstvo oporicanja, negativni stav mnogih psihotičara, verovatno valja razumeti kao obeležje razdvajanja nagona do kojeg dolazi povlačenjem libidnih komponenti“. Ili, dodali bi, per-vertovanjem, vezivanjem za gubitak, zadovoljstvo u bolu, pristajanje na bol. Frojd nastavlja:

„ispunjenje funkcije rasuđivanja omogućeno je tek kada je stvaranje simbola oporicanja dozvolilo mišljenju prvi stepen nezavisnosti od uspeha potiskivanja i, time, takođe od prinude načela zadovoljstva“. Riker zaključuje svoje tumačenje Frojdovog teksta: „nagon smrti predstavlja dosta značajnu funkciju koja nema ništa sa razornošću, nego, nasuprot tome, sa igrivom simbolikom²⁷⁸, sa estetskim stvaranjem i, konačno, sa kušanjem same realnosti“, kroz sumnju i strah od odsutnosti. A ovo poslednje je zapravo suština mišljenja.

Nastojeći da dosegne suštinu nagona mišljenjem, i samog mišljenja, da nađe vezu između nagona, što je u studijama o histeriji očigledno, Frojd nailazi na jedan paradoksalni fenomen, fenomen poricanja. Nešto stupa u svest, iz nesvesnog, pod uslovom da je negirano, poreknuto, poništeno! Na to ukazuju, po Frojdu, reči pacijenta poput: „Vi mislite da ja govorim o svojoj majci, ali ja nisam imao tu nameru“, ili „osoba u mom snu, koja mi liči na moju majku, nije moja majka“, ili „vi mislite da sam ja to mislio (dok sam govorio o...), ali ja na to nisam ni pomislio“. Frojd ove iskaze razumeva kao potvrdne i strpljivo čeka, u seansi, na afirmaciju onoga što je prethodno negirano. On je ubeđen da pacijent svojim poricanjem potvrđuje da „u nesvesnom“ postoji suprotan stav, koji odgovara analitičarevoj intuiciji o tome šta se „u nesvesnom“ pacijenta događa, naime da se ono potisnuto u nesvesnom manifestuje „poricanjem“ u svesti. Poricanjem potvrđujemo ne samo postojanje suprotnog stava u nesvesnom već potvrđujemo značenje onoga o čemu govorimo nama samima. Ovde vidimo da su misaono i afektivno obrnuto iskazivi, i ne proishode logički jedan iz drugog! Pacijentov otpor analitičaru i analitičarevo verbalno navođenje (pritisak) otkrivaju, na ovaj način, poreklo simptoma tj. ideacioni sadržaj onoga što je potisnuto.

²⁷⁸ Fort – Da.

Ono potisnuto ne dobija (ili ne može da dobije?) formu kategoričkog iskaza. Ono se izražava ništenjem, potiranjem, poput: „Ima da ga nema”. Poricanje se odnosi na tvrđenje ne-mišljenja. Kada pacijent kaže: „Ja mislim da (to) ne mislim!“, analitičar odgovara: „Vi tako sada mislite, ali čekam da vi pervertirate svoje ubeđenje o sopstvenom mišljenju“. Kako se ova konverzija događa, na ovom nivou Frojdove analize još nije jasno. I strpljiv analitičar će dočekati trenutak kada pacijent izgovori rečenicu, poput: „Nisam ni znao da sam o tome mislio, a tako mi se sada čini očiglednim“. Kao da je teško misliti, „priznavati“, sopstvene misli? Nisu one uvek grešne i nemoralne. Često su vrlo „naivne“ a mi ih skrivamo i od samih sebe. Možda se radi o magijskom ubeđenju da misli imaju moć da deluju, pozitivno ili negativno, na onoga ko ih misli, ubeđenju koje postoji i u modernoj psihoterapiji. Poricanje nije čisto intelektualni sud. U njemu se nalazi afektom inficirana ideja, koja odbija da misli samu sebe i onoga koji misli. Radi se o mišljenju koje „još” nije sposobno za refleksiju. O mišljenju sličnom paranoji. Negativni sud je, kaže Frojd, „intelektualni substitut“ za potiskivanje, represiju. Ono „ne“ je etiketa potisnutog, poput „made in Germany“. Negacija je ovde simbolička funkcija rasuđivanja (suda), zaposednuta nekom partikularnom osobinom same stvari o kojoj je reč. Ono „unutrašnje“ postaje „spoljašnje“ i obrnuto. Vrsta per-verzije. Pitamo se da li se uopšte radi o suđenju u poricanju? Ono „unutrašnje“ se skriva od suda realnosti, onog „ti si“, „ti jesi“. Odbija da se izloži, postvari, misao odbija da se iskaže. Odbija da bude viđeno kroz tuđ pogled, suprotno od projekcije koja unutrašnjim sadržajima daje forme spoljašnjeg iskustva. Takve potisnute misli se najčeće nikada ne aktualizuju, sem kroz umetnička dela ili terapijski razgovor. One ne govore niti podstiču svesnu akciju – delo. Negacija se pokazuje i kao svojevrсно iskušavanje sebe, pri čemu ta vrsta mišljenja, smatra se u psihoanalizi, može da vodi i u „bolest“. Ove polarnosti

bivanja – ne bivanja²⁷⁹, koje liče na vrstu kompulzivnog mišljenja, su mišljenje koje oscilira između jeste-nije, u samom mišljenju i njegovom sudu. Za Frojda je ta ambivalentnost substitut za dve nerazdvojive suprotnosti, suprotnosti – Erosa i nagona smrti, stvaranja i ništenja. Ništenja na način straha i stvaranja na način ljubavi.

Kada govori o „logičkoj niti“ koju prati i kada govori o afektu „asociranom“ sa idejom, Frojd govori o cik-cak liniji, gotovo halucinantnoj, kroz ekstreme (dok mu nije pala na pamet metafora sa kretanjem šahovske figure konja). Budući da nesvesno nije, za Frojda, apstraktna logička stuktura već strogo umrežena temporalna i istorijsko-biografska, ne možemo se, po njemu, vraćati unazad preskačući hronološki sled događanja koji je konstelirao simptom. Vraćamo se prateći tragove nečega što, često, nikada nije imalo svoju realnost (već se „događalo“ kroz želju, strahove, stid, odbrane, fobije i sl.). Paradoksalnost odnosa „jeste – nije“ možemo videti na jednom naivnom primeru: kada jedan partner odgovara drugom na pitanje „Da li me voliš“?, a dobije odgovor: „Nije da te ne volim“. Vidimo da „poricanje“ ne može da se redukuje na puku negaciju, niti da je dvostruka negacija uvek afirmacija. Složenu dinamiku „odsustva – prisustva“ možemo pratiti i kroz tablice vrlina Aristotelove etike, kroz kretanje razuma između ekstrema ponašanja, između onoga više-manje (istovremene reakcije hrabrosti i straha mogu biti izazov za razum, ali i za njegovu blokadu)! Sličan primer nam daje i Alen Badju kada kaže da je laž perverzija istine. Ono što je Frojd otkrio kao formu mišljenja kroz koju se odnose svesno i nesvesno, znano i neznan, mišljeno i nemišljeno, a što bi mogli smatrati značajnim Frojdovim otkrićem, više ukazuje na realnost nesvesnog i na ne-realnost, na iluziju i obmane svesti. Na teškoću refleksije o onome “šta” mislimo . Samo poricanje bi bilo vrsta

²⁷⁹ Podsetimo se na rečenicu koju izgovara Hamlet: ovo mišljenje je možda ludost ali zato nije manje mišljenje.

„logičke veze“ između svesnih i nesvesnih ideacionih sadržaja. Čini se da nemogućnost mišljenja, u ovom slučaju, postaje, nužno, i oblik mogućnosti: može biti izvor htenja, delanja, moći, ali nesvesnih. Logički status onog isključenog, tj. poreknutog, Frojdu služi kao potvrda nesvesnog, a Fukou kao izvor otpora, moći govora koji dobija šansu da krši zabranu, istinitog mišljenja paresije gde subjekat uspostavlja odnos sa samim sobom. Poricanje postaje „fundament“ mišljenja koje razdvaja, iskoračuje iz... Fort – Da, i jeste i nije. Subjekt ostaje sam sa sobom, gde „Majke“ niti ima niti nema. I nerealna ona je prisutna. I prisutna može biti nerealna – kroz nesvesnost odnosa sebe prema njoj.

Ako se ponovo osvrnemo na helenističke prakse i na mogućnost odnosa prema sebi, pronalazim sebe u sopstvenoj slobodi bivanja ili ne-bivanja, pokazujem se sebi. Na tom mestu, traženjem odnosa sebe prema sebi se i završava analiza! Ovo bi sada bila vrsta življenja u trećoj dimenziji, gde nisam ni objekat samome sebi (kroz različite identifikacije) ali još ni svoj sopstveni subjekat, budući da nemam razvijen odnos sebe prema sebi, već samo prepoznajem sebe. Ovo „nemoguće mesto“, istovremeno posednuće sebe kroz objekat i oslobađanje sebe²⁸⁰, Frojd naziva „nesvesno“. Kada razdvojimo elemente neke celine – razdvojeni elementi i dalje formiraju figuru, transfiguraciju, formu. Ta se figura, kroz simptom, reflektuje u svesti u rudimentarnim formama mišljenja, kakvo je i poricanje. Ego, kroz zadovoljstvo samim sobom, može da kaže „Ja jesam“, kroz patnju i sumnju, iskušenja života on može da kaže „Ja nisam“, ne nalazim sebe ni u odnosu prema sebi, budući da me mišljenje (Cogito) još uvek nije dovelo do mene samog. Formira se izvesni temporalno rasut, „halucinantni self“, sa difuznim, promenljivim granicama, između razuma i ludila, izvesna mogućnost nemogućnosti, koji zaposeda izvesni prostor, materijalizuje se i objektivira, ali

²⁸⁰ Ovo će Fuko nazvati subjektivacijom i objektivacijom.

zaposeda i temporalnu dinamiku događanja zadržavajući prošlost u sadašnjosti, ili derealizujući sadašnjost, odnosno projektujući se u budućnost i sl. Temporalnost tada nije više linearna već je isprekidana i skokovita, cik-cak linija, retrogradna i aterogradna, temporalna konstrukcija i konstelacija fragmenata iskustava iz različitih vremenskih perioda. Temporalna dinamika bi bila ta koja pravi rezove u iskustvu i otvara, u nečem što liči na kaos, mogućnost mišljenja, otpora, pitanje istine i laži, ili mogućnost pomirenja sa svetom i sobom takvi kakvi su.

Testiranje realnosti ne odnosi se samo na objektivno postojanje stvari već i na način onosa sebe prema sebi (i prema stvarima), nama, kao onima na osnovu kojih jesmo ili nismo, ili poricanjem da nešto van mene jeste ili potvrđivanjem da nije. Potsećamo na Ajnštajnovog posmatrača bez čijeg mesta pogleda i samog posmatrača nema ni preciznog određenja kretanja svemira. Mogli bi reći da on „hvata istinu u letu“. Pri tom se ipak mora biti na jednom „mestu“, pri sebi, pri sopstvenom pogledu! Dvosmislena satisfakcija koju dobijamo od „neke stvari“ u životu, zadovoljstvo ili bol, postaje uslov naše realnosti i naše reprezentacije u mišljenju. Svaki put, radilo se o afirmaciji ili negaciji javlja se mogućnost subjektivne distorzije u odnosu sebe prema sebi, distorzije koja može provocirati nastanak patoloških stanja i u kojoj mišljenje može imati značajnu funkciju – destruktivnu ili konstruktivnu.

FUKOOVA GENEALOGIJA PSIHOANALIZE

Dva Frojdova izraza, „potiskivanje“ – telesnim inervacijama i libidom, i izraz „poricanje“ – primitivna forma mišljenja, vodiće nas kroz Fukoov odnos prema Frojdu. U tekstovima sabranim pod nazivom „Volja za znanjem“²⁸¹ naći ćemo nekoliko tekstova o seksualnosti²⁸² koji nam ukazuju na načine na koje Fuko posmatra „fenomene“ koje psihoanaliza istražuje i osnovne pojmove psihoanalitičkog diskursa. Kada govori o poreklu jednog od diskursa, diskursu seksualnosti, kod Frojda, govori o načinu na koji se u tom diskursu govori o seksu. Više ga zanima a) zašto je taj diskurs vezan za ispovest, ispovedanje onog intimnog, skrivanog, budoarskog, i veza sa religioznim ili građanskim moralom; i b) zašto se kroz njega utvrđuje podela na dopušteno i nedopušteno (i u činu i u govoru); c) Zatim ga zanima specifičan odnos znanja i moći u tom diskursu, njegova disciplinarnost²⁸³, ono što okružuje govor o seksu, sa kojim diskursima se ukršta, a koje diskurse isključuje. Fuko, isto tako, postavlja i pitanje zašto se „o seksualnosti govori kroz kodove, i za to osposobljene sagovornike; probiraju se, selektuju se pitanja kojima se otvara priča o tajnama seksa“²⁸⁴. Zbog potreba ovoga rada ovde ćemo napraviti paralelu seksualnog diskursa sa diskursom koji nas zanima, „diskursom o sebi“ diskursom samstvenosti, helenističkih i modernih terapijskih praksi kako ih je Fuko video kroz sopstvene tekstove, predavanja i intervjuje. Na to nas podstiče pitanje zašto je Frojd diskurs o seksualnosti stavio

²⁸¹ Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1994; prevod dela „*La volonté de savoir*“.

²⁸² „Hipoteza o represiji“, „*Scientia sexualis*“ i „Mehanizam seksualnosti“.

²⁸³ Izraz koji ima dvostruki smisao, naučne discipline i kontrole.

²⁸⁴ *Ibid.*, str. 25.

ispred diskursa o samstvenosti, jednog diskursa sa kojim se seksualnost ukršta, bori, nadmeće. U terapijskoj praksi insistirao je na odnosu pacijenta prema samome sebi, na njegovim sopstvenim uvidima. Vođenje pacijenta prema tom odnosu često se svodilo na to da pacijent „prihvati” da je bolestan! Da „vidi“ da je bolestan i da sa takvog mesta krene u proces isceljenja. Ovde se otkriva značajna protivrečnost između Frojdove teorije i Frojdove prakse. Čini nam se da bi potiskivanje govora diskursa samstvenosti moglo biti značajniji fenomen od potiskivanja seksualnosti. Suprotstavljajući se tome da se čovekova priroda definiše svojom seksualnom „prirodom“ ili potrebom, Fuko se pitao da li postoji bar „minimalna samstvenost“, „minimalističko samstvo”, diskurs o sebi, gde u odnosu prema samome sebi tek može da se postavi pitanje o seksualnosti, polnosti, rodnosti. Ovde je značajno to da diskurs o seksualnosti, i u hrišćanskim i u frojdijanskim praksama skriva, zapravo, izvor mogućnosti ili nemogućnosti govora o sebi, slobodu govora o sebi, slobodu koja se razlikuje od prirodnih, bioloških, zakona kojima je, u osnovi, podvrgnuta seksualnost! Ili bar to nisu jedini zakoni koji vladaju čovekovom seksualnošću. Čitajući pomenute tekstove u njima, zapravo osećamo, nedovoljno ekspliciranu pretpostavku o represiji, tabuima, na izražavanje samstvenosti/vlastitosti, na slobodno izražavanje sebe u govoru, koji je, najčešće, zarobljen javnim diskursom. Sudeći po Frojdovim i Brojerovim istraživanjima histerije, postoji represija koju vrši sam pojedinac, cenzura koju sam pravi uz pomoć spoljašnjih uticaja, „poricanje“ kao potiskivanje samoga sebe sopstvenim ideacionim i afektivnim sadržajima. Snaga i moć ovog „spoljašnjeg“, diskurzivno nediferenciranog okruženja ostaje nedodirljiva u većini kultura.

Jedna od mnogih teza koje Fuko postavlja povodom Frojdovih stavova o seksualnosti jeste a) da se diskurs o seksualnosti pokazuje kao složeni diskurs koji grade odnosi moći, društveni odnosi kroz koje se seksualnost oblikuje, kao i b)

odnos sebe prema samome sebi (koji se pretpostavlja kao ustanovljen uspješnim završavanjem analize). A svaki diskurs je uvek i diskurs moći, disciplinarne i političke, a ne samo spoznaje! Celokupan Fukoov opus je podređen preciziranju ove razlike. I znanja su u funkciji moći. Ono što treba da znamo o seksu posredovano je odnosima moći ali nije potisnuto. Ovi će stavovi postati poznati kao hipoteza o represiji ili represivna hipoteza²⁸⁵. Fuko će tvrditi da dubinska potisnutost seksualnosti koja određuje našu ličnost ne postoji, ali da postoje „režimi ćutanja“ koji prožimaju diskurs o seksu. Nametanje jedino „istinitog“ (ispravnog) diskursa o seksu, u psihoanalizi, govori samo o mehanizmima moći koji uređuju taj diskurs (diskurs od javnog interesa, medicinski, istraživačko naučni, državni koji uređuje pravne propise iz te oblasti i sl.). Na nivou svakog diskursa, pa i ovog, razvijaju se tehnike i tehnologije „diskurzivne fermentacije“. Fuko pokušava da uđe u problem imenovanja, „tajnovitosti“ i složenosti onoga što se kroz seksualnost događa, moći „tajne“, mistifikacije, idealizacije, romantizacije ili demonizacije. Tvrdeći da „zabrana govora o seksu“ zapravo pokazuje strah da se imenuje ono šta se zabranjuje²⁸⁶, ali ne zbog zabrane uživanja ili zabrane greha sa kojima se seksualnost povezuje „već zbog učinaka moći kojima je diskurs o seksualnosti prožet, zbog samog uživanja, t.j. onog zajedničkog i moći i seksualnosti“. A šta im je to zajedničko? U pokušaju da zađe iza „hipoteze o represiji“, iza činjenice zabrane i isključivanja, on otkriva, što smatramo značajnim, jednu manje očiglednu zabranu – zabranu diskursa govora o sebi, zabranu vezanu uz odnose nadmoći i potčinjenosti, otkriva drugi diskurs koji se ukršta sa prvim! Frojd je verovao da svojim istraživanjima i terapijskim tehnikama oslobađa seksualnost, da joj daje mogućnost da se izrazi, pa makar u četiri zida ordinacije. Učinci moći oslobađanja se ne mogu očekivati od puke

²⁸⁵ Ibid., str. 15.

²⁸⁶ Ibid.

medicinske prakse, što je bilo jasno i Frojdu. A ono što Fuko zove „Frojdovim konformizmom“, nonšalantnom slobodom da govori „o tim stvarima“, razlikuje se od njegovog načina „proizvođenja diskursa o seksualnosti“. To je diskurs koji nije samostalan, ukršta se sa drugima i njihovim nosiocima moći. Fuko pretpostavlja, i postavlja pitanje, koja je to „volja“ koja nosi diskurse i njihove strategije i predstavlja se kao „volja za znanjem“, a koja je zapravo sama „represivna“, isključiva i isključujuća. Dakle Frojdova teza o represiji seksualnosti u viktorijanskom smislu ili atavističkim strahom od incesta, kod Fukoa proizvodi novu tezu o moći represije nezavisno od mesta ispoljavanja – o moći represije usred puke volje za znanjem! Nezavisno od individualnog ljudskog faktora, od onoga kroz koga se ispoljava, borba za moć uzurpira samo mesto istine znanja. Možemo tu moć prepoznati i u otporu, izražavanju samoga sebe, u otporu govora ludila, u govoru kreativnosti – koji pokušavaju da se probiju kroz gomilu prepreka, u revolucionarnom govoru, pa i u filozofskom govoru – u onim elementima koji kodifikuju šta se može smatrati ispravnim ili ne, u selekciji ljudi koji nose pravo da govore istinu, ili da je poriču.

U ovoj volji moći za znanjem, kojom je savremena civilizacija opsednuta, nalazi se i poreklo normalizatorske funkcije psihoanalize. Suština prethodnih Fukoovih pretpostavki je da volja za znanjem prisvaja istinu i vrednost norme! Na tragu gore pomenutih istraživanja osvetljava se, kroz psihoanalizu, jedan paradoksalni diskurs o seksu koji govori o represiji seksualnosti, umesto da ukaže na odnos čoveka prema samome sebi. Seks jeste u određenim istorijskim periodima potiskivan ali uz pomoć moći koja je represivna i koja nema mnogo veze sa seksualnošću, a puko razobličavanje-oslobađanje seksualnosti tu ništa neće pomoći nikome. Volja za znanjem o seksu je stvorila nauku o seksu, „scientiu

sexualis“, koja se zapravo oslanja na jedan stariji diskurs o seksu, sada u modernom, medicinskom i kliničkom ruhu.

Ako pokušamo da odgovorimo na pitanje „zašto govorimo da nam je seksualnost pod represijom“ ako je ona isključivo pitanje odnosa nas samih prema samima sebi, stvar naših izbora, i zašto osuđujemo sopstvenu seksualnost kao „grešnu“, ma šta to značilo, a sopstvenu odgovornost „za sebe“ ne dovodimo u pitanje, odgovor ćemo pre naći u sudbini diskursa vlastitosti ukrštenim sa prvim diskursom. Možda zato što nam u jednom slučaju društvena moć servira govor kojim ćemo da se obraćamo sebi, a u drugom uskraćuje. Zajedničko im je to što u oba slučaja, oba diskursa bivaju posredovani odnosom prema drugome, autoritetu, gospodaru govora. Idealno mesto za infiltraciju društvene moći, ali samo u jednom smeru. Šta se tu još krije što potstiče tezu o represiji, što je održava? Vladati sopstvenom seksualnošću, biti načisto sa njom i sopstvenim izborima, donosi značajnu meru moći. Ali „vladati sobom“, vladati ispoljavanjem i izražavanjem sebe, upravljanjem drugima ali i upravljanjem samim sobom, čini se da to vodi vladanju životom. Vidimo da se poredak moći i poredak znanja ukrštaju podjednako i u diskurs seksualnosti i u diskurs samstvenosti. Pitamo se zašto seksualnost, kao i „ludilo (vrsta govora bez-umlja)“, kao i izražavanje sebe, ne mogu biti prepušteni sami sebi, sopstvenim pobudama i potrebama? Da li samo zbog intenziteta uživanja i slobode koju seksualnost sama sobom donosi, zbog iskušenja narcizma u govoru o sebi – snage narcisoidnosti koja zakiva pojedinca „za samoga sebe“ ali, na žalost, ne oslobađajući ga za samoga sebe, ili nečeg mnogo značajnijeg što se krije u društvenoj ekonomiji moći, zbog čega se te vrste slobode govora smatraju društvenom opasnošću ili bar rizikom?

Fuko tvrdi da se diskurs o seksualnosti, kakvog je iznedrilo doba psihonalize, oslanja na strukture moći-znanja-uživanja i teško da je represivan

prema sebi i sopstvenim nosiocima, jer za Fukoa je „očigledna“ činjenica da se o seksualnosti govori, i to ne kao o „nekoj prljavoj tajni“, i to ne tako što bi zurili u nju, kao kroz neku ključaonicu, pravili nešto poput „psiholoških“ eksperimenata na živim partnerima, već je potrebno da se prouče discipline i institucije koje o njemu govore, mesta i stajališta sa kojih se o njemu govori. Globalna i „diskurzivna činjenica“ uvođenja seksa u diskurs, u znanje, ne ide u prilog govora o njegovoj represiji. Možda da preformulišemo Fukoovo pitanje: Ne zašto se o njemu govori načinom represije nad njim već šta se unutar tog diskursa nalazi? Tu nije samo u pitanju, kao što se čini Frojdu, „tabu“ kakav znamo iz, već klasičnih, etnoloških istraživanja „primitivnih“ društava. Moć nije puka kolektivna struktura vlasti! Ona „dospeva kroz različite načine do seksualnosti, do najindividualnijih ponašanja, do najsitnijih zametaka želje, do kontrole svakodnevnih uživanja“, skretničareći između kodifikovanog znanja i nepriznavanja neznanja²⁸⁷. Fuko često opsesivno nabraja „mnogobrojne polimorfne tehnike“ uz čiju pomoć „moć“ prožima, i to transparentno i otvoreno, sfere svakodnevnog života: „odbijanje, suprostavljanje, isključivanje, podsticanje, intenziviranje“. Nisu toliko bitne ni istina (znanje) o seksu, ni obmane, koliko njegova forma kroz koju se uobličava njegova „volja za znanjem“ o sebi, volja koja hoće da odredi šta neki fenomen „jeste“ i šta „nije“ i pre njegovog ispoljavanja, pre bilo kakve mogućnosti uživanja ili doživljaja nezadovoljstva. Za Fukoa „cilj hipoteze o represiji jeste da kaže 'ne', da odbaci, da cenzuriše, da poriče. Ali to 'ne' nije u funkciji volje za znanjem o seksualnosti, igra samo taktičku ulogu prožimanja diskursa seksualnosti voljom za moć“²⁸⁸, a „taj i takav diskurs je uslov proizvodnje znanja o seksualnosti i preobražaja“. Dakle možemo reći da je cilj „hipoteze o represiji“ sama represija, moć puke dominacije i nad nekim drugim znanjima (kao što je znanje o sebi, o identitetu,

²⁸⁷ Ibid., str. 13.

²⁸⁸ Ibid.

pravnoj jedinki, normalnosti, bolesti), da seksualnost ne poseduje svoje sopstvene moći, da se sama po sebi, u ovoj modernoj formi, od 16-tog veka, ne posmatra kao izraz moći nastao odnosom sebe prema sebi, već je u funkciji razdvajanja elemenata psihe – kao izvora greha, produženja vrste, opasnosti po zdravlje i sl. Fukoova teza je da je od kraja 16. veka „uvođenje seksa u diskurs, daleko od toga da pretrpi proces ograničavanja; pokazuje da je naprotiv, podvrgnut mehanizmu sve većeg podsticanja“²⁸⁹. Međutim, to ne bi mogli reći za diskurs o samstvu, sem ako izuzmemo njegove jurističke artikulacije u modernoj teoriji o pravima ličnosti. Fuko tvrdi da se tehnike moći, ospoljene diskursima znanja i istine, koje se isprobavaju na fenomenima seksualnosti „nisu pokorile principu stroge selekcije već principu širenja i usađivanja polimorfnih seksualnosti, te da se volja za znanjem, u ovom segmentu čovekovog bića, nije zaustavila pred nepremostivim tabuom, već da je stvorila „nauku o seksualnosti“. Umesto „represije“ kao sudbine seksualnosti u modernim društvima Fuko vidi masovnu proizvodnju „polimorfnih seksualnosti“.

Fuko, dakle, zalazi „iza“ hipoteze o represiji i činjenice zabrane ili isključivanja na koju se „hipoteza“ poziva, i u izvesnom smislu ukazuje na sukob (zaplet) „volje za znanjem“, moći i samoj seksualnosti. U diskursu o seksualnosti kako ga predstavlja „hipoteza o represiji nije se pojavilo pitanje odnosa sebe prema sebi, pa ni pitanje izvesnog ’minimalističkog samstva’“ (Fukoov izraz). Veza između ova dva diskursa, koja nas interesuje u ovom radu, paradoksalno vodi, od „hipoteze o represiji“ seksualnosti do hipoteze, koju želimo da postavimo, o represiji nad govorom o sebi, izražavanjem sebe sopstvenim iskustvom nezavisnim od struktura društvene moći. Jedan od oblika govora o sebi, samom sebi i drugome, bolje reći iskrivljavanja, Fuko je često analizirao. To je vezivanje govora

²⁸⁹ Ibid.

o sebi za formu ispovesti i autobiografskog narativa. Forma ispovesti je vezana za izražavanje „sebe“ kao nečeg različitog od sebe, fragmentisanog u aspekte sebe kao društvenog bića, sebe kao nosioca prava, sebe kao subjekta delanja, sebe kao božje ikone, ili sebe kao nagonke pulzije i njene katekse. Ako „hipoteza o represiji“ skriva nešto o seksualnosti, njenu zarobljenost diskursom znanja i zatvaranjem pred autentičnošću sopstvenog iskustva, zar to ne čini i diskurs o samstvu tabuom kojim je prekriven i koji se, sledeći neke Fukoove intuicije iz „Istorije ludila“, preklapa sa tabuima vezanim za govor ludila i govor o ludilu? Možemo se zapitati i koliko ta dva diskursa, danas dominantna u kulturi, zapravo isključuju jedan drugog, i ako, kroz različite terapijske prakse postoji uverenje da se podupiru. Frojd je verovao da se psihoanalitička procedura završava onda kada se pacijent zapita o samome sebi i kad razvije svoj odnos prema drugom do genitalnog stupnja, dok se Fuko pita da li je Frojd stvarno našao nešto na dnu ljudske duše, sem klupka negativnih emocija. Moderni „istraživači duša“ smatraju da seksualno „oslobođen“ čovek (oslobođen spoljašnjih društvenih „patrijarhalnih“ stega, tabua i neznanja), ima bolji odnos prema samome sebi. Samodovoljnost diskursa seksualnosti se postavlja iznad diskursa o samstvenosti. Nama se čini da je slučaj obrnut, da čovek koji ima razvijen odnos sebe prema sebi ima „slobodan“ seksualni život. Da nas postavljanje u odnos ova dva diskursa ne bi vodio u klopku, treba proučiti različite diskurse o samstvu da bi videli gde ili kuda vode tkzv. individualni životi. Naša je teza da je diskurs samstva, paradoksalno, zarobljen ne samo diskursom o seksualnosti, već i fiziološkim diskursom, zarobljen našim „političkim bićem“ (homo politicusom), bićem znanja, bićem komunikacije, medicinskim diskursom²⁹⁰ itd. Teško je napraviti čoveka od mnoštva različitih diskurzivnih aspekata!

²⁹⁰ Up. „Rođenje klinike“.

Fuko se pita, ali i suprostavlja tezi koja najčešće iz pitanja proizlazi, o mehanizmima kojima se postavlja izvesna ideja o seksualnosti, uz pomoć koje se manipuliše telom, koja stavlja i telo i njegove organe u funkciju društvene moći. Navešćemo dva primera karakteristična za preplavlivanje seksualnog diskursa nad diskursom samstvenosti: a) „mehanizam“, zapravo diskuzivni proces, histerizacije žene u 19. veku i b) danas možemo govoriti i o diskurzivnom procesu homoseksualizacije žena i muškaraca. Histerija je protumačena kao strategija seksualnosti; pacijent je u otporu, bez mogućnosti odnosa sebe prema sebi, bez mogućnosti izražavanja sebe, c) Kao treći primer možemo uzeti i seksualizaciju detinjstva u psihoanalizi. Širenjem diskursa dečje seksualnosti isključuje se autohtono biće deteta.

Tako složen fenomen poput seksualnosti, kakvim ga pretstavlja, i pojednostavljuje, diskurs psihoanalize, teško može da dočara biće koje ga nosi i njegov odnos sebe prema sebi: struktura seksualnosti u psihoanalitičkom diskursu je delimično manifestna, istovremeno poseduje skrivene patološke učinke, učinke izopačenja (čega?), pri tome je društveno svrhovita. Diskurs seksualnosti usisava mnoge antropološke karakteristike čoveka-humanuma modernog doba: moderan „čovek“ se određuje pomoću psihijatrijskih tehnika, bioloških, spekulativnih, duhovnih – koje doprinose formiranju izvesnog levijatanski hibridnog diskursa, koji se sabira u fiktivno jedinstvo „univerzalnog označitelja“²⁹¹. Tako definisana seksualnost, smatramo, postaje društveni fantom, nosilac svih moći, dvosekli mač normalizacije i perverzije. I upravo takva, obrnula je sopstveni diskurs protiv same sebe: „napokon, pojam seksa osigurao je jedan bitniji preokret – omogućio je da se predočavanje odnosa moći obrne u odnosu na seksualnost i da se ova pojavi, ne u svojoj bitnoj pozitivnoj vezanosti za moć“... već u instanci „koju moć nastoji

²⁹¹ Ibid., str. 107.

potčiniti koliko može²⁹², kroz instancu kojom se može vladati, upravljati njom, a psihoanalitički govor o njoj mešati sa drugim diskursima. Zaključak bi bio da ne upravlja moć seksualnošću već koristi seksualnost u sopstvenoj dinamici, autističnoj, narcističkoj, političkoj, naddeterminisanoj, čije efekte nije ni ona sama sposobna da kontroliše!

Frojdove teze o seksualnosti ne zadržavaju se samo na hipotezi o represiji, koju Fuko stavlja u prvi plan, a što se čini ključnim Fukoovim stavom, već Frojdove teze o seksualnosti moramo suočiti još sa nekim pitanjima koja treba da otkriju mesto odnosa sebe prema sebi, osim kao mesta tajne, nemoći, patologije, obmane, iluzije. Nije baš očigledno zašto od seksualnosti očekujemo da nam otkrije ono što jesmo i da nas oslobodi od onoga što nismo. I drugo, zar ne određujemo sami sebe (makar i neuspešno), već to čini jedna plastična polimorfna nagonaska sila? Dalje, kada govori o pojedinčevom odnosu sebe prema sebi Frojd govori o „neurozi sudbine“, situacijama kada trivijalni slučajevi postaju uzrokom samosabotiranja, ili kada govori o karakteru kao sudbini – karakteru koji se ne može „lečiti“ ali koji može voditi u psihozu²⁹³.

Kada bolje pogledamo, Frojdove teze o seksualnosti, koje prepoznajemo kroz pomenute funkcije, seksualnost zadobija, u društvenoj razmeni, fetiš karakter kao svaka druga roba, zadobija upotrebnu vrednost, koja je vrednost njenog „imaginarnog diskursa“ koji se visoko kotira na tržištu. Tu je i ključno mesto mogućeg odgovora na to kako nas moderni diskurs seksualnosti određuje – bilo u psihoanalitičkoj formi ili formi medicinskog diskursa bez seksa, i ako ovaj drugi ne

²⁹² Ibid.

²⁹³ Kao primer možemo navesti „šizoidni karakter“ i njegove traumatizujuće posledice.

daje odgovor na legitimitet medicinskog zaposedanja čovekove seksualnosti²⁹⁴. Fuko će napisati da je seks „najspekulativniji, najidealniji, element a i najunutarniji element u mehanizmu seksualnosti što ga moć organizuje u svojim zahvatima nad telima, njihovom materijalnošću“. Pritom misli na moć govora o njemu, moć diskursa čije je dejstvo „materijalno“ i nezavisno od „diskursa ljubavi“. Kroz materijalnost tela na kome seksualnost parazitira, moguće je propustiti učinke moći, moći što ih moderni diskurs o seksualnosti omogućava i reprodukuje. I, opet, fukoovski rečeno, pravo pitanje, u ovom kontekstu, jeste možemo li drugačije govoriti o seksualnosti? Možemo li drugačije govoriti o sebi? Diskurzivni mehanizam seksualnosti „proizvodi“ seks, tu opčinjavajuću i imaginarnu stvar. A ono što je njegov nosilac, samstvo/samstvenost, najličniji odnos sebe prema sebi, ostaje bez imena, u gustoj tami. Seks se danas konzumira, on je materijalna stvar nečeg imaginarnog o kome smo govorili (i jezikom Marksa), izraz materijalnosti moći koja se stiče društvenom formom govora o njemu, diskursom. Fukoov tekst, koji nama može da posluži kao zaključak ovog segmenta razmatranja, u kome govori da je činjenica da je seks „u razmerama stoleća, postao značajnijim od naše duše, gotovo značajnijim od našeg života“²⁹⁵, može, i pored nekih kritičkih zamerki, da nas dovede do zahteva razvijanja jednog koncepta poput onog koji su rimski filozofi isticali, koncepta *epimeleia heauton*. Fukoova teza o tome da je istina o suverenosti seksa zamenila istinu o suverenosti života, dovela je, na zaobilazan način u vezu seksualnost (tj. libido) i nagon smrti. Ali ne u Frojdovom smislu, već u smislu dominacije jednog diskursa koji je zaposednut različitim tehnologijama moći.

²⁹⁴ Elizabet Rudinesko, „Porodica u rasulu“, Akademska knjiga 2012., piše o apsurdnim egzistencijalnim i moralnim situacijama u koje zapada medicinska intervencija u tim sferama života.

²⁹⁵ Ibid., str. 108.

Samom sebi, danas, postaviti pitanje o samome sebi čini se rizikom na čijem jednom kraju stoji iskušenje ludila a na drugom imaginarijum analognih izraza za kreativnost. Definiciju „odnosa sebe prema sebi“ nećemo naći u DSM IV, ali ćemo naći mnoštvo njegovih patoloških surogata. Isto tako, danas, iskazati seksualnost „u njegovoj istini“ značilo bi iskazati je u funkciji moći i pokoravanja a ne oslobađanja!

I tu se pokazuje vrednost Fukoovih teza koje odbijaju svaki moralizam, posebno humanistički-spasiteljski, kada kaže da se tu ne radi o pokoravanju grehom ili stidom već upravljanjem čovekovom sopstvenom životnom energijom. Radi se o jednom taktičkom obrtu, gde se vrednosti tela i uživanja kao i znanja o sebi podređuju jednom kvazi fenomenu u funkciji slamanja otpora (a ne otvaranja mogućnosti otpora), u funkciji proizvodnje veštačke želje za seksom, društvene, pre svega. Odsustvo mišljenja i razumevanja, prisustvo monotonog ponavljanja diskursa o seksu, u pojedinim epohama, ukazuje na blokadu, nedostatak razvoja samog mišljenja i razumevanja. Neka pitanja o diskursu seksualnosti postavlja i D. H. Lawrence koji je, čini se, uticao na Fukoa. Posledica nemoći mišljenja, njegove nemogućnosti svesnog razumevanja seksualnog nagona, jeste da je „znanje“ o njemu, danas, postalo važnije od seksualnog čina. Čini se da diskurs o seksualnosti ostavlja za sobom teskobu koja se gubi u „režimima ćutanja“, a o spoljašnjim manifestacijama se govori bučno i banalno. I da zaključimo, nakon postavljanja pitanja: zašto, zapravo, govorimo o ćutanju pred seksom kada se o njemu bučno i banalno govori, nakon pitanja: šta želimo da sakrijemo tom brbljivošću, da se u pomenutim diskurzivnim ritualima seksualnost izgubila u fantazmima i dijagnozama. A tako isto i tela, uživanja i svest o sebi samima.

Naša je teza da, u meri u kojoj je Frojd pokušao da sazna tajnu seksualnosti, on ju je patologizovao umesto da uz pomoć nje otkrije vrednosti čovekovog bića.

Setimo se da je paranoju tumačio latentnom homoseksualnošću, i da je seksualizovao fiziološke procese (npr. histeriju), kao i mnoge druge psihološke procese u čoveku. Ipak, prigovor o panseksualizmu ne treba upućivati Frojdu, već društvenom mehanizmu moći: tehnologizovanom „procesu koji je odavno započeo“, koji nas sa svih strana okružuje. Fuko upućuje komentar njegovim nastavljačima: „no drugi su pogrešili u pogledu naravi procesa: mislili su da je Frojd iznenadnim obratom seksu napokon vratio ono što mu pripada i što mu je tako dugo osporavano. Nisu uvideli da ga je dobri Frojdov genije smestio u jednu od odlučujućih tačaka koje od 18. veka označavaju strategiju znanja i moći i da je tako, sa zadivljujućom delotvornošću, dostojnom najvećih duhova i upravljača klasične epohe, iznova proglasio vekovnu zapoved da seks valja spoznati i uvesti ga u diskurs“²⁹⁶. Šta je zapravo Frojd učinio a šta duh vremena? Frojd je pomerio percepciju seksualnosti, svojom teorijom i terapijom, u prostor znanja-moći, u prostor diskursa. Dao mu je govor. Učinio je da seksualnost govori umesto samog čoveka, da zaposedne mnoge njegove vitalne funkcije. Ovde se pojavljuje problem formiranja kritičkog odnosa prema ovoj Fukoovoj tezi budući da je to proces za koji je odgovorna medicinska nauka i discipline koje su je sledile, a ne filozofija. Ovo je sfera istraživanja u koju ne možemo ući a da prvo ne postavimo konkretna pitanja: šta seksualnost dobija „znanjem“ o sebi, zašto je „znanje“ poželjno. Čemu nam jedina ispravna „istina“ o njemu? Kada smo ga oslobodili „greha“, pa „krivice“, sada nam nameću „neznanje“ o njemu. Ono što nismo dovoljno upoznali u vezi sa seksualnošću, ekonomiju tela i uživanja u funkciji dominantnog diskursa moći (političkog, kulturološkog, medicinskog, itd), čini da ne vidimo da seksualnost ne može biti temelj čovekove slobode. Ostaje zadatak da kroz modernu formu *epimeleia heauton*, odnosa prema sebi, staranja o sebi, steknemo istinu o seksualnosti, o našim telima i njegovim moćima. Nismo sigurni da se ta forma već

²⁹⁶ Ibid., str. 110.

iznedrila, sem kao jedna vrsta higijene i podređenosti diskursu medicine. Spekulativna paradigma „ljudske konačnosti“ i bića „za smrt“ je dodatno urušila libidni naboj koji je i sam Frojd sačuvao u sopstvenom konceptu seksualnosti.

Fukova teza glasi da primarnost političke ekonomije volje za znanjem oblikuje moderni subjekat²⁹⁷, umesto da to čini volja za životom. Onaj „ko preuzima diskurs o seksualnosti preuzima i moć nad njom, ili uz pomoć nje“. Ranije crkva, danas klinika, psihijatrija, institucije nadziranja i kažnjavanja, mediji. Nosioći moći preuzimaju pravo da obeležavaju, dijagnostikuju, isključuju i zatvaraju. U svakom slučaju moderna volja za znanjem nije „moć koja isceljuje“.

Ono što bi mogla da bude izvesna osnova kritike Fukoovog odnosa prema Frojdu jeste činjenica da Fuko stalno smešta Frojdov govor o seksualnosti u funkciju medicinskog diskursa moći 18. i 19. veka, koji je bio diskurs posmatrača, „voajera“. Seksualnost se istraživački „posmatra“, a posmatrač udara upravo na ono mesto gde ljudi imaju instiktivni strah od tuđeg pogleda. Javlja se fenomen dvostruke vezanosti, „ludila u dvoje“, i pokušava se da se ljudima zagospodari, makar „diskursom istine“ o seksu. „Posmatrač“-istraživač lovi učinke zadovoljstva koje seksualnost ostvaruje na telima. Institucionalna moć preuzima nadzor nad seksualnošću a seksualnost preuzima telo. Tajni saučesnik u tom procesu političkog energiziranja je ipak psiha. Kako? Podsetimo se mita o Psihi i Erosu, i odlučnošću sa kojom ona želi da sazna ko je to sa njom u krevetu. Moderni posmatrač, istraživač, ima višestruki odnos u toku posmatranja: hladno ispitivanje i voajersko uživanje kroz tuđe uživanje. On ne govori o sopstvenom telu već o tuđem. Tu je i uživanje u sopstvenom skrivanju od pogleda onoga koga posmatra, zatim uživanje u igri moći, sopstvenoj moći posmatrača, moći samopokazivanja i moći poništavanja uživanja kod onog koga posmatra, drugog od sebe. Ne

²⁹⁷ Ibid., str. 54.

govorimo pri tom o negativnim emocijama, već o izvesnoj fascinaciji posmatrača, koji posmatra ono što ne doživljava kod sebe, fascinaciju koju on smatra istraživački legitimnom. Zvali to zavodjenjem, transferom ili sadomazohističkom igrom, moć je nešto što donosi efekat uživanja, zadovoljstva, priznanja (samome sebi!) specifične vrste. Dolazi do uzajamnog pojačavanja uživanja i moći nad drugim. Za perverzije moći u ovom procesu nije dovoljno reći da su sadomazohističke. Nije dovoljno dati im psihološku kvalifikaciju. Moć kontrole drugoga, i kontrole njegovog viđenja sopstvenog života, kontrole načina na koji drugi gleda samoga sebe, izaziva efekte koji se razlikuju od onih represije i nasilja! Zato se ovaj efekat komunikacije među ljudima upoređivao sa Bentamovim panoptikumom – gledati a ne biti viđen.

Ukazujemo zapravo na još jedno ukrštanje dva različita diskursa – diskursa moći i diskursa samstvenosti. Mogli bi zaključiti našom tezom da *moć kontrole drugoga razara odnos drugog prema samome sebi*, dezintegriše ga, disocira, pravi rez u njegovom integritetu. Nije dovoljno dati dijagnozu „paranoja“ i medikamente. U njihovoj osnovi je, pre svega, „pogled“ kao jedno od uporišta moći nad drugim. Moć nosi sposobnost uživanja kao i seksualnost, ali i sposobnost perverzije, vrste konverzije, odvrćanja od sebe – preokretanja, pre-sretanja, uživanja u tuđoj patnji, ponižavanju i poništavanju. Ali i u tuđem zadovoljstvu i podavanju drugome kroz sopstveni pogled „moćnika“. Zato se najčešće doživljava, i priziva, u oku fantazije.

Ovde ćemo još jednom istaći osnovne Fukoove teze koje su nam poslužile i za ukrštanje diskursa o seksualnosti sa diskursima moći²⁹⁸ i uporediti ih sa diskursom o samstvenosti, na drugoj strani, diskursom odnosa čoveka prema

²⁹⁸ Ibid., str. 39.

samome sebi koji je opstao ali skrajnut još od antičkih vremena. To su, pre svega, sledeći stavovi:

1. Da je u protekla tri stoleća diskurs o seksu umnožen a ne, represijom, smanjen. Da nije „oslobađanjem“ smanjio negativne posledice po društveno telo.
2. I ako povezan sa zabranom uspeo je da se mnogo bolje učvrsti u diskursima kojima je omeđen, ili koji ga presecaju, ali i da prikrije sopstvene efekte i uticaj na potiskivanje diskursa o sebi.

Fuko će često ponavljati da moderan diskurs o seksu prurušava seksualnost. Moć nad seksualnošću danas je preuzela medicina više nego psihoanaliza. Ako pitanje nastanka diskursa o seksualnosti podelimo na tri hronološke faze, do Frojda, vreme Frojda i nakon Frojda, Fuko tvrdi da „barem do Frojda, diskurs o seksu – diskurs znanstvenika i teoretičara – neprestano je zamagljivao ono o čemu je govorio“²⁹⁹, budući da je kao posledicu stvarao ubeđenje da je istina o njemu nepodnošljiva ili opasna. Ovde nam nije cilj da opovrgavamo Fukoove teze već da pogledamo stavove i razloge na osnovu kojih tvrdi da je „pozivitet“ diskursa seksualnosti, njegovo empirijsko polje, zarobila medicina, kao i neke druge kulturološke moći.

Teškoće koje ometaju objektivni govor o seksualnosti i njeno sopstveno izražavanje sebe, mogu se svesti na nekoliko stavova koji sami po sebi nisu nešto novo. U većoj ili manjoj meri već se nalaze u arsenalu napada na Frojda. Ali sledeći nit Fukoove kritike Frojda, metodu „zalaženja iza“ Frojdovog diskursa, do Frojdovih motivacija koje su ga pokretale na istraživanje, možemo ukazati na teškoće koje su omele dalji razvoj Frojdovih zamisli: a) nauka, t.j. psihoanaliza, se

²⁹⁹ Ibid.

više bavila patologijom seksualnosti umesto njegovim pozitivitetom, onim po čemu jeste ono što jeste; b) diskurs o seksu je kroz istoriju previše bio podređen imperativima morala, da bi mogao da se objektivno sagleda; c) podređen je medicinskim normama, za razliku od diskursa o samstvenosti koji se potiskuje u tamu govora; d) tu je i lakoća kojom diskurs o seksualnosti prelazi u imaginarno, gde se mnogo bolje oseća nego u realnosti; e) seksualnost se kroz istoriju predstavljala kao „razuzdano bolesna“, namerno lažljiva, u vlasti jedne erotike kojoj ništa nije sveto ukoliko nije u funkciji zavodjenja, a što je Fuko opovrgavao svojim analizama antičkog morala, posebno „odnosima prema dečacima“; f) seksualnost, u većini diskursa, je pristajala da nosi etiketu nemorala, degeneracije i izopačenosti, i da je prikači ličnosti onoga koga bi seksualnost „zaposela“; g) Fukoov je zaključak da je „društvena moć“, koja nije sama po sebi negativna, ali ni svesna sopstvenih negativnih posledica, ta koja je zaposela i medicinu i biologiju, i duhovnost (i religioznu i umetničku), pa i diskurs o smrti. Ona je ta koja pruža otpor kritičkom racionalnom diskursu, filozofskom pre svega. I smatrao je tu vrstu civilizacijske moći fenomenom modernih scientističkih vremena, koja preuzima, nekritički, uverenje u onipotentnu svemoć naučnog diskursa. Ne zbog nauke same već sebe radi.

Frojd jeste zadržao svoja istraživanja unutar episteme 16., 17. i 18. veka, paradigme naučnog znanja koje su danas izmenjene. Ali iskustva psihoanalize, empirijsko polje u koje je ona zašla, ne mogu se zadovoljiti „starim“ paradigmama mehanicističke kauzalnosti, a ni logičkim paradigmama objektivnosti, primenljivim na stvari. Pojam ljudske prirode, odnos uzroka i posledice, definisanje pojmova na osnovu kojih govorimo o čoveku, pre svega pojma subjekta i subjektivnosti, podležu dekonstrukciji, transfiguraciji, modernim empirijskim istraživanjima. A sam Frojd i dosadašnji razvoj psihoanalize još uvek

nastoji da uklopi sopstvenu praksu u stare kalupe. I tu nastaje problem legaliteta psihoanalitičke prakse koja je započela kao emancipatorska i kritička. Nije savladala iskušenja moći, zavodljivost „naučnog znanja“ kao argumenta po sebi, kao ni iskušenja koja donose moderne tehnologije selfa i tela.

Upoređivanjem različitih diskursa o seksualnosti, poput antičkih i hrišćanskih, sa Frojdovim, Fuko nailazi na jedinstveni trag, tajnu, trag ne-znanja. Svi ti diskursi oslobađaju *mehanizme svojstvene neznanju* a ne-znanje podstiče stvaranje *diskursa istine*. Smatrajući da se seksualnost krije iza zahteva moralne čistoće, iza teza o genetici, iza teze da je seksualnost nosilac karakternih mana, degeneracije i izopačenosti u ponašanju, Fuko dolazi do paradoksalnog zaključka i teze da upravo moderni biološki diskurs i medicinski diskurs sprečavaju, razvijajući mehanizme svojstvene neznanju, sprečavaju otkrivanje istine o seksualnosti: „Po svemu sudeći, kao da se neki temeljni otpor protivi tome da se o čovekovo spolnosti, njenim uzajamnim odnosima i učincima održi diskus racionalnog oblika. Takvo bi raslojavanje moglo biti znakom da je u toj vrsti diskursa reč ne o tome da se iskaže istina, već samo o tome da se spreči njeno ispoljavanje³⁰⁰“. Poznato je sa kakvom se upornošću Sokrat suprotstavljao mehanizmima neznanja u čovekovo psihi. Diskurs biološke reprodukcije, još uvek vezan za fiziologiju životinja i biljaka, i medicinski diskurs o seksualnosti, danas vezan za moderne tehnologije intervencije na telima, su, smatra Fuko, dva sasvim različita registra znanja, koja zahtevaju kritičko propitivanje. Oba se vezuju uz seksualnost, što samo po sebi nije sporno, već ono na šta upozorava, da između njih nema „*nikakve stvarne razmene, nikakve uzajamne strukturacije*“³⁰¹. Radi se, po Fukou o dve sasvim različite vrste racionalnosti, čak paradoksalnoj razlici, teško međusobno samerljivoj: „*jedna se izdizala iz one goleme volje za znanjem*

³⁰⁰ Ibid., str. 40.

³⁰¹ Ibid.

koja je podupirala znanstveni diskurs na Zapadu; druga je pak proizašla iz tvrdoglave volje za neznanjem³⁰²“, kojim dominira diskurs patologije. Dakle, ono što podupire Fukoove teze su stavovi koji su prisutni u različitim modernim varijantama kritike psihijatrije i psihoanalize, pa i onih iz njihovih sopstvenih redova. Pravila oblikovanja onoga što danas zovemo psihoseksualnost nastala su spajanjem moralističkih predrasuda, ekonomskih ciljeva (u čijim osnovama je prisutna ideja Maltusovog zakona), političkih uticaja, mitoloških strahova o vezi seksualnosti i smrti. Dakle, jedan levijatanski, hibridni, „racionalizatorski“ sistem.

Druga formulacija Fukoove teze o diskursu seksualnosti o „*tvrdoglavoj volji za neznanjem*“, licemerstvu neznanja koje se poziva na istinu, inače često upotrebljavana u njegovim tekstovima, vraća nas na nešto sa čime se Sokrat nosio u svojim razgovorima, i na naš pokušaj da razvijemo, koristeći neke antičke i Fukoove tekstove, koncepte „brige za mišljenjem“, kao aspekte *epimeleia heauton*. Zapleti u koje zapada *volja za istinom*, načini na koje se koristi mišljenje, a ne samo njegovo odsustvo, Fuko je često nazivao licemerstvom neznanja, njegovim taktikama, načinima njegovog odnosa prema istini, veoma značajnog odnosa neznanja prema istini. Još jednoj vrsti perverzije istine, kako je to formulisao Alen Badju. „Naučni je diskurs o seksu 19v. bio prožet odbacivanjem uvida i razumevanja – i to je nesumnjivo bitno – odbacivanjem koje se odnosi baš na ono što se obelodanjuje... jer neznanje može postojati samo na temelju nekog bitnog odnosa prema istini. Izbeći ga, zaprečiti mu pristup, prurušiti ga; sve su to ograničene taktike koje kao kakvim pretapanjem ili obratom ili obratom u posljednjem trenutku daju paradoksalan oblik bitnom i suštinskom traženju znanja. Ne hteti raspoznati i to je jedan od zapleta volje za istinom“. Za ove svoje stavove Fuko će pronaći razloge u Šarkoovom iskustvu sa histeričnim pacijentkinjama i

³⁰² Ibid.

načinom na koji su u eksperimentima delovali mehanizmi svojstveni neznanju (i kod lekara i kod pacijenata). Momenat tog mehanizma „nerazumevanja“ možemo videti i kod Frojda kada je autosugestivno reagovao na Šarkovo prijateljsko „priznanje“ Frojdu da se u osnovi mentalnih poremećaja nalazi, kao uzrok, „poremećaj“ seksualnosti.

Čini nam se da se Fuko pomalo ponaša kao Frojdov disident koji, krećući se njegovim putem u prvom radu³⁰³, okreće drugim stazama, poput Junga, Wilhelma Rajha, Pola Federna, Viktora Tauska, analitičarima koji su se bavili psihozama, koji su delili, sa Frojdom, veru da se može intervenisati u tuđu i sopstvenu psihu, mimo sudbine ili društvenog ostrakizma. Ako se vratimo poređenju dva gore pomenuta diskursa, čudnovato nespojiva, bitno je istaći da „seksualnost nije bila stvar osećaja i uživanja, zakona i zabrane, već i stvar istinitog i lažnog... (da je) seksualnost oblikovana kao ulog istine“, kao oblik prerusavanja istine a ne toliko kao gola laž ili zatvaranje očiju pred istinom i njenim metamorfozama. Prateći Fukoova istraživanja nameće se i čudnovato pitanje: da li je istina seksualnosti uživanje ili poigravanje sa uživanjem drugog da bi se uživalo u sopstvenoj moći nad drugim, ili u sopstvenoj nemoći? Uživanje drugog je uvek „okidač“ za učesnika, istraživača ili posmatrača. U nastojanju da uobličiti svoje stavove o istini o seksualnosti (polnosti) „nasleđenu iz 19 veka“, a koju je „otkrio Frojd“, Fuko ih vidi podređene neznanju, prikrivanju, izmicanju, vezane za „nalog“ ispovedanja istine o spolnosti kao istine o samome sebi i odnosu sebe prema samome sebi. Pri tom postavlja tezu o postojanju dva velika postupka proizvodnje istine o seksu u kojima ćemo naići na preokret koji nas zanima – da govor o seksualnosti postaje zamena za iskazivanje odnosa prema sebi, t.j. da čovek jeste ono što jeste tek preko seksualnosti.

³⁰³ Michael Foucault, „*Mental Illness and Psychology*“.

Jedan je postupak proizvodnje istine o seksualnosti nazvao *ars erotika* - kojoj je cilj razvijanje uživanja i njegovih moći, nastao u prehrišćanskim društvima kao vrsta umetnosti uživanja, erotska veština. Pojam uživanja provocira mnoga pitanja vezana za „istinu“ uživanja, za vrstu „iskustva“ koje zovemo uživanjem, za njegovu vezu sa zakonom dopuštenog i zabranjenog, za njegovu životnu funkciju. Koliko god bila zavodljiva teza o umetnosti uživanja ona se vrlo lako pretvara u kvazi-tezu. Veštine uživanja nisu zasnovane na razumevanju samstvenosti i učinaka odnosa sebe prema sebi, na kvalitetu sopstvenog života. Ars erotika čija bi funkcija bila da „iznutra“, iz samoga tela pojačava učinke seksualnosti i druga estetska uživanja, zamišljena je kao znanje koje mora ostati tajna, i koje se mora prenositi inicijacijom. Ne zbog njegove besramnosti, već iz mističnog straha zbog gubitka njegove delotvornosti ukoliko bi postalo opšte poznato. Učitelj je nosilac istine uživanja svojom sposobnošću gospodarenja nad telom. Do tog znanja ne možemo dospeti svojim sopstvenim, neposrednim, iskustvom, kao da ne možemo sami da iznedrimo, kao pesnici, govor o sebi, znanje-veštinu koje bi nas transformisalo u ono što želimo biti. Proizvodnja izricanja istine o seksualnosti postaje direktno zavisna od egzistencijalnog poduhvata kojim ne možemo sami vladati.

Drugi postupak proizvodnje istine o seksualnosti Fuko je nazvao *scientia sexualis*, naučni postupak karakterističan za građanska zapadna društva. Ova nauka razvija procedure moći-znanja koje ne gaje nikakve „tajne“. Zasniva se na *tehnikama priznanja* uz pomoć koje se izvlači esencija seksualnosti, a na osnovu nje određuje ličnost i njen odnos prema samoj sebi. Ove tehnike nude već gotova znanja o odnosu sebe prema sebi, umesto svest o neposrednom iskustvu samoga sebe. Ovaj novi postupak ima nešto zajedničko sa prethodnim. Smisao tehnika ispovesti se zasniva na otkrivanju „tajne“, a samo otkrivanje je u funkciji

iskupljenja, spašavanja, isceljenja, oslobađanja i sličnog. Radi se o priznanju kojim neko „priznaje“ vlastita dela. Otkriti tajnu znači spasiti sebe.

O ovakvoj funkciji priznanja Fuko će mnogo govoriti³⁰⁴. Značajne su Fukoove analize procedura individualizacije u kojima se primenjuju tehnike priznanja. Od pojedinca se traži da se poziva „na samoga sebe“. „Iskrenost“ kao vrsta diskursa istine, forme istine koju pojedinac garantuje „samim sobom“, sopstvenim diskursom istine, priznanje samim sobom i samome sebi, smatra se da donosi istinu. Ali priznanje samome sebi još uvek nije razvijen odnos sebe prema sebi. Hiljadugodišnji jaram priznanja doveo je do toga da smo postali stručnjaci da prepoznamo „šta čovek nije rekao“ kroz sopstveni govor. Govor nosi istinu, ali pre svega, onom autoritetu koji postavlja zahtev za istinom. U tom smislu, Fuko je u pravu, diskursi samstvenosti u helenističkim i modernim praksama su prožeti različitim vrstama moći, zavisno od toga da li je ispoljava „onaj ko govori“ ili je nosilac moći „onaj kome se govori“ i koji sluša. Navešćemo još jedan Fukoov citat koji se odnosi na ono što on naziva modernom naukom o priznanju i „koja se oslanja na obrede priznanja i na njihove sadržaje, znanost koja pretpostavlja to višestruko i nepopustljivo priznanje, te za predmet uzima nepriznatljivo – priznato. Bila je to sablazan, zapravo odbijanje znanstvenog diskursa, tako visoko institucionaliziranog u 19. v., kada je morao uzeti u svoju nadležnost sav onaj diskurs odozdo“³⁰⁵.

Zaključimo, procedure priznanja nisu otkrivale subjekat priznanja, niti subjekat iskazivanja već subjekte moći koji nalažu priznavanje. Samim tim na tom putu nije ni mogla da se zasnuje nauka o subjektu. Prožimanje procedura priznanja i naučnog diskursa pokazao se kao slepi put. Fuko se u izvesnom smislu upliće u

³⁰⁴ Ibid., str. 43.

³⁰⁵ Koji paradoksalno, nije mogao iznedriti „subjekt odozdo“!

raspravu Habermasa i Gadamera o naučnim pretenzijama psihoanalize, o mogućnosti da ona postane jedna od modernih, hermeneutičkih, društvenih nauka.

HIPNOIDNO STANJE/AFEKTIVNA IDEJA

Ovde ćemo ukazati na fenomen koji je Frojd istraživao a za čiju dinamiku nije toliko presudna represija već izvesna samoregulativnost nesvesne psihe – fenomen zajedničke funkcije afekta i mišljenja. Koristeći tekstove Brojerovih i Frojdovih „Studija o hysteriji” analiziraćemo dva izraza kojima pokušavaju da artikulišu izvesna „psihoidna” stanja mentalnog funkcionisanja, koja istovremeno inervišu i mozak i emocije i telo. To su izrazi: hipnoidno stanje i afektivna ideja. Oba ukazuju na stanja „prvobitne”, mišljenju prethodeće, nerazlučivosti afektivnog i ideacionog. Izraz je upotrebljavao i K. G. Jung označavajući izvesna objektivna, automatizovana, granična iskustva koja su nedostupna individualnoj volji i refleksiji, ali mogu biti, pod određenim uslovima, dostupna budnoj svesti – kroz snove, halucinacije, projekcije, psihološke odbrane. Upravo zbog njihove granične pozicije i relativne pristupačnosti ove fenomene ne možemo smatrati iracionalnim po sebi.

Fuko je često napadao „psihologiju” kao disciplinu zbog toga što ona „ne razume ono čime se bavi”, tvrdeći da „predmet koji istražuje ne odgovara njenoj definiciji psihe”. Po njemu, ona samo psihologizuje fenomene interakcija, akcija i reakcija i odnose među ljudima. Prelaz koji je Fuko napravio od „ludila” kako ga je nasledilo doba klasicizma i moderna medicina do „Arheologije znanja” koja je na

tragu, kako mi smatramo, jednog aspekta živog govora koji artikuliše čovekovu kulturnu istoriju, posebno kulturu filozofije, napravio je i Frojd kada je prešao sa rada u azilima i klinikama na analitičku situaciju pacijent-lekar, na udobnost analitičkog kauča. Međutim, istraživanja Brojera, Frojda (i Junga) posmatraju „psiho-idnost” kao predmet istraživanja nezavisan od naše individualne ličnosti. Oba pomenuta izraza opisuju dinamika i složenost formi i stanja iracionalnosti, kao objektivnih stanja psihe. Pogledajmo način na koji oni pristupaju problemu sa idejama. Brojer razlikuje dve grupe ideja: a) ideje koje je potstakao i proizveo afekat i b) ideje koje je potstakao misaoni proces³⁰⁶. Po njemu ideogeni procesi su psihološki procesi³⁰⁷. Frojd skreće pažnju na nužnost „psihološke obrade“ afekta (uzbuđenja) da bi misaoni proces proizveo ideje kao misaone tvorevine. Smatra nužnim preformiranje emocija u „psihološke reflekse“ koji imaju funkciju posredovanja od nečega po-sebi do nečega za-nas. I tek na taj način mišljenje dobija svoju šansu. U suprotnom afektivitet ideacionog materijala vodi direktno u telesni simptom. Razvoj jedne afektivne ideje možemo diferencirati na prerefleksivnu i reflektivnu fazu. U prvoj fazi, podstaknute afektom, izazivaju telesne simptome. Zaobilazeći svest i mišljenje, procesom konverzije, organske transformacije, a pobuđene afektom, stvaraju simptome. Možemo uzeti za primer pojam hipnoidnog straha: „Zbog toga se u ovakvim stanjima stvara jedan *komplikovan i iracionalan a ne kauzalan* (kurziv autorke teksta) odnos koji se često zasniva na najapsurdnijim sličnostima po značenju, zvuku, verbalnim asocijacijama”. I sećanja i mišljenja su podložni zaposedanju od strane afekta.

U istraživanjima kojima se Brojer i Frojd bave u „Studijama o histeriji” nalazimo, na naizgled, analogne izraze koji su na prvi pogled pogodni za komparaciju Fuko – Frojd: otpor, konverzija, patnja, bol, zabrana, konflikt, moć,

³⁰⁶ „Studije o histeriji”, str. 219.

³⁰⁷ Ibid., str. 229.

ludilo, normalnost, nagonsko, misaono. Ali njihova značenja i upotrebe su često dijametralno suprotne.

Pojam patnje je primer ideogenog faktora zaposednutog od strane afekta. On je kod Brojera i Frojda shvaćen kao „pražnjenje afekta kroz uzbuđenje”³⁰⁸, a „plač” kao vrsta sekrecije, „misaoni bol” kao „ideogena konstelacija u umu” čoveka. Afekti svojim uzbuđenjem podstiču pojavu ideja, ali ometaju njihov intelektualni aspekt. Ometaju racionalnu obradu. Radi se o značajnoj razlici u odnosu na katarktičko tragički pristup kod Aristotela ili u odnosu na parezijatičke funkcije filozofije. Afekat je pri tom definisan kao „ideogeni faktor” – aktivan, steničan, ili pasivan i asteničan³⁰⁹. Njemu je pridružen pojam „afektivne ideje”, asocijativne matrice uzbuđenja, predstava i ideja. Afekti, prema autorima, potstiču pojavu ideja svojim uzbuđenjem, energetske intenzitetom, ali stvaraju velike muke „cogitu“. Ovi Frojdovi stavovi nas upućuju na razumevanje „psihološkog” funkcionisanja mišljenja, na nivo izvesne perefleksivnosti refleksije, ako tako možemo da kažemo. Očigledno se ne radi o idejama vezanim za logičke procese mišljenja, ali možda mogu, smatramo, da nam, naknadno, osvetle retroaktivan proces kada pokušavamo idejama i mišljenjem da utičemo na preformiranje emocija. Fenomen „histerije” pominjemo iz jedinog razloga što dotiče sferu mišljenja transparentnije nego što se to vidi u psihotičnom procesu, a smatra se da je mišljenje, često, uzrok psihosomatskih poremećaja. Mišljenje kao specifična vrsta misaonog procesa nosi sa sobom i kogniciju i vrednosnu procenu i afektivni intenzitet. Afektivna ideja bi bila lik ili oblik, pozadinski, neka vrsta geštalta, koji provocira, aficira, fiziološko uzbuđenje, ponašanje, govor, pa i samo mišljenje. Uzbuđenja koja prate neke fenomene poput „histerije” čine se, spolja gledano, da su daleko od bilo kakvog ideacionog sadržaja. Značajno je da je i percepcija ta koja

³⁰⁸ Ibid., str. 220.

³⁰⁹ Ibid., str. 218-219.

biva aficirana afektom a ne samo mišljenje. Brojer navodi primer percepcije o drugoj osobi „koja dobija karakter afektivne ideje”. Ono što mislimo o njoj nije rezultat čiste percepcije ili iskustva, već kombinacije afektivnosti i ideje. Endogeno pojačanje uzbuđenja „po pravilu se čvrsto vezuje za percepciju ili ideju drugog pola, zapravo za ideju jedne određene osobe u onom čudesnom fenomenu zaljubljenosti... ova ideja postaje jedna afektivna ideja”. Tako bi i tuga, predanost, i zahvalnost, bes i zloba, mogle da budu vrsta afektivnog „zaposedanja” percepcije. Dakle Brojer emociju shvata kao čist kvantitet i intenzitet sa mehanizmima preplavlivanja ili kočenja, ne samo fizioloških procesa već i ideogenog sadržaja, i to bez posebnih patoloških inputa. Pri njihovom aktueliziranju u svesti (i afekta i ideogenog sadržaja) dolazi do porasta uzbuđenja, budući da je izvor uzbuđenja, kako kažu, „polna žlezda”. Kasnije Frojd govori o „libidu”. Ali ni jedan ne govori o fundamentalnoj potrebi iskrenosti, pravednosti, o potrebi razlikovanja istine i laži ili snalaženja u složenim međuljudskim odnosima kao potrebama koje, ako nisu zadovoljene, mogu da isprovociraju intenzitet uzbuđenja, da dovedu do afektivnih ekscitacija. Čini se, ipak, da u procesima koji vode mišljenju i o kome treba „brinuti”, starati se, postoji izvesni linearni, uzročno posledični poredak. Ali zbunjuje to što mišljenje zavisi od „mišićnih kontrakcija”, i radi „na guranje”, na „nadražaj”, što sve ukazuje na disparatnost ideja i afekata kada je njihov uzrok u pitanju. Ti „ideogeni sadržaji”, ono što je značajno, nisu iracionalne ideje već uzroci afekata. „Drugačija je situacija kod onih fenomena koji nemaju *logičku vezu* (kurziv autorke rada) sa uzročnom idejom”³¹⁰, već nadražajnu ili asocijativnu. Čini se da se „logičko” i „uzročno” ovde nekako zaobilaze. Ovde autori uvode dva izraza: „halucinantnost” i „iracionalnost”, koje pripisuju samim fenomenima, a ne mišljenju o njima. Postoje ideje, smatraju autori, koje se pojavljuju sa halucinacijama, ali halucinacija je „potpuno” iracionalna, i ni na koji način ne

³¹⁰ Ibid., str. 210.

odgovara samoj ideji. Ona se javlja u situaciji kada veza između ideacionih sadržaja i afekta nije logička, misaona, već „nadražajna” ili asocijativna. Dakle nije jedina funkcija emocija da prenosi „uzbuđenja”, energetski naboj, da bude nosilac nadražajne veze. Asocijaciju autori zovu „slabom refleksijom” koja, za razliku od afektivne veze, nadražajne, omogućava protok ideja, zbog čega je upotrebljavana u terapijskom procesu kao tehnika. Asocijacija i afektivna ideja ne koincidiraju na direktan način. Ostaje nam da negde smestimo „logičku vezu” unutar psihološke funkcije mišljenja, a to nam se čini veoma problematičnim unutar pomenute biofeedback konstelacije: jaki afekti ograničavaju protok ideja i bivaju uzrokom blokade, a sa druge strane, ideje same podstiču afekat i njihov intenzitet da bi ostale u svesti.

Ono na šta nam ukazuju pomenuta razmatranja jeste da je percepcija (i čula na koja se oslanja) zavisnija od spoljašnjih i unutrašnjih nadražaja nego od mišljenja i njegovih logičkih analiza. Ovo bi nas vodilo tome da priznamo veći udeo intelektualnog opažanja, ili intuicije, u događanju fenomena koja Brojer i Frojd istražuju. Značajno je napomenuti da analitički proces mišljenja, i po njima, dolazi naknadno i ne bi trebalo unositi njegov poredak u sam fenomen. Naše je mišljenje da terapijsko preoblikovanje posledica nekog fenomena na ličnost dolazi iz drugih izvora, koji se razlikuju od onog iz koga dolazi sam fenomen. Odnos ideje i afekta u psihoanalitičkim istraživanjima se pokazuje kao dvosmerni proces, sa dvosmernim uticajem. A ipak se postavlja granica onome „ispod“ praga svesti i onome „iznad“. Međutim, u samim tekstovima nailazimo na stavove da ako ideja nije obojena afektom ona se ne opaža, ne ostaje u svesti. Čudnovato da se nisu prepoznali i neki drugi putevi pojave ideja u svesti i zaobišli nesvesni putevi patologije. Sa druge strane moramo se pitati i o obrnutoj zavisnosti. Kako misao, sa sopstvenim ideacionim sadržajima, konverzijom, preokretanjem, prelazi u

vegetativni sistem, deluje na njega, umesto da se sama neposredno bavi samom sobom. Možda zato što nikada nije autonomna, dovoljna samoj sebi, u čovekovom biću. Surov, ali moguć odgovor. Paradoksalan je zaključak analitičara i o skrivenosti mišljenja u psihološkim odbranama. I za Frojda i za Brojera, iskrene istraživače, poreklo mišljenja kao logosne, racionalne, funkcije čini se nerešivim na psihološkom nivou.

Na primeru „nagona” za osvetom ili primeru kreativnosti, autori ukazuju na funkcije „uzbuđenja” i njihove konverzije u „psihološke reflekske”. Misao je, kao psihološka funkcija, za autore, intercerebralno iznuđenje afekta koji se odliva u periferne vegetativne puteve ili intelektualno rezonovanje. Zapravo govore o nemogućnosti spontane mentalne obrade životnih događanja, mimo afektivnih doživljaja. Autori tvrde da ako ideja nije obojena afektom ona se ne opaža³¹¹. Pitanje kako su misli, i njihov sadržaj, uhvaćene u proces konverzije, koji vodi od cerebralnog nervnog sistema u vegetativni, i kako mogu naći mesto u psihološkim odbranama a da se ne izgube u njima, kako mogu sačuvati svoju autentičnost i funkcionalnost, na to ova istraživanja ne mogu da odgovore. Ono što je značajno za izvesnu filozofsku asketiku jeste da autori uviđaju problem sa idejama t.j. njihovu vezu sa afektom, i sa druge strane i značaj afekta za mišljenje, da bi ono ostalo na nivou svesti. Ako su afekat i mišljenje (ideacioni sadržaj) u izvesnoj funkcionalnoj vezi, gde je poreklo iracionalnosti i patologije? Zar samo u meri intenziteta uzbuđenosti? Zar samo u afektima poput straha i psihotične brige? Odgovor na to pitanje mora da se postavi na drugu osnovu. Protok ideacionog materijala u iracionalnim i racionalnim stanjima svesti se, po našem mišljenju, ne razlikuje po svom „psihološkom karakteru“. Čovek može da sačuva svoje strasti i afektivan način reagovanja uz adekvatno mišljenje. I iracionalna i racionalna stanja

³¹¹ Ibid., str. 224-226.

mogu biti „umrtvljena” ili dogmatizovana, a to je ono što psiha ne dozvoljava i što postaje pogubno po nju. Pokretnost ili konverzivnost misli i afekata je dvosmerni proces. Ipak u slučaju halucinantne ili temporalne distorzije nije lako subjektu da se smesti na neku od tih „pokretnih traka”. On ne može lako, ili nikako, u pomenutom kontekstu, da postane subjekat nečega „odozdo”. Ako psihoanalitičar prihvati ulogu subjekta pacijentovog nesvesnog dolazi do mnogobrojnih nesporazuma, koji nisu tema ovoga rada.

Kriterijumi patogenosti nekog psihičkog stanja su složeni. Ne određuju se samo odsustvom svesti već i misli. A često i odsustvom primarnih afekata. Brojer smatra da „odsustvo duha, sumračno stanje bez afekta, nisu sami po sebi patogeni”. Ali emotivno ispunjena sanjarenja, stanja iscrpljenosti zbog dugotrajnog afekta, mozganje zabrinutog čoveka – psihotična briga, ljubavno sanjarenje, strepnja onih koji bdiju nad bolesnikom, jesu patogena stanja, „patogena autohipnoza”³¹². Reći ćemo da snaga imaginacije potrebna za oblikovanje pomenutih stanja prevazilazi često mentalne mogućnosti svesti i sposobnosti mišljenja. Prevazilazi sposobnost uspostavljanja odnosa prema realnosti.

Ipak ovde nije jasan put od afekta i nesvesnih ideacionih sadržaja do racionalnog mišljenja. Koju vrstu ideacione imaginacije možemo da prepoznamo u vezi nesvesnih predstava i racionalnog mišljenja (logoi-a). Kod kreativnih ljudi, utonulih u neki problem karakteristično je da za veliku grupu čulnih osećaja ne stvaraju svesne percepcije, što važi za sve one koji aktivno koriste svoju kreativnu imaginaciju³¹³. Život „van realnosti” je pogubniji nego „zdrav” odnos prema realnosti. A odnos prema realnosti, bez emocija, snižava uzbuđenje, oslobađa percepciju i rad mišljenja. Do koje mere. Ipak, afekti su važni. Uslov su

³¹² Ibid., str. 236-237.

³¹³ Ibid., str. 236.

zadržavanja svesnosti, neophodna za racionalno mišljenje. Ne bi smela da se poništavaju. Moraju biti u funkciji mišljenja i odnosa prema realnosti. I tu je filozofska terapijka našla smisao svoga rada. Fuko preuzima antičku definiciju konverzije, koja se inače spontano javlja kod kreativnih ljudi (Brojer potseća na Geteovu tehniku oslobađanja od „uzbuđenja”, konverziju afekta u reči, dodaćemo, radi se o konverziji afekta u mišljenje). Frojd i Brojer traže determinišući proces u ovom slučaju konverzije. Interesantan je, vredan je pažnje, Brojerov komentar na račun karaktera ovoga procesa. Kada ukazuje na „poremećaj” temporalne linearnosti, kao pokretača konverzije, piše: „Determinišući proces na neki način deluje još godinama, ne indirektno umetanjem lanca sa uzročnim karikama, već neposredno, kao direktan pokretački uzrok, kao što u budnoj svesti upamćen psihički bol još mnogo godina kasnije izaziva suze: histerične osobe uglavnom pate od uspomena”³¹⁴. Ovde je na delu proces sećanja koji preskače logiku uzročno posledičnih veza. I intervencije mišljenja imaju dobru dozu atemporalnosti. Mišljenje kao da „skretničari” prema atemporalnim prostorima, ako pod temporalnošću mislimo samo na „linearnu temporalnost”, nesposobnu da vidi mnogobrojna vektorska granjanja. Brojer navodi neke temporalne karakteristike pomenutih konverzivnih procesa, bilo da su patološke ili inovativne: 1. Obrtanje prošlosti u sadašnjost, 2. Sećanje je uvek „sadašnje stanje”, 3. Sećanje je „operativni agens”, 4. Za svest bolesnika i doživljaj sebe simptom je potpuno strano telo. Bez svesti o sopstvenoj temporalnoj dinamici.

Ovde imamo fenomen poricanja u drugoj vrsti psihološke dinamike nego što su to odbranbeni mehanizmi i iz njih izvedene forme rudimentarnog mišljenja – poput mišljenja koje sebi ne da da misli. Zato i postoje veliki kompleksi ideja, zajedno sa psihičkim procesima, koji ostaju potpuno nesvesni i koegzistiraju sa

³¹⁴ Ibid., str. 239.

normalnim psihičkim životom³¹⁵. Dakle, da sumiramo. Postoje, za Frojda i Brojera, svesne, aktivno opažene ideje, i aktuelne, ali nesvesne ideje. O postojanju ovih poslednjih govore činjenice svakodnevnog života: zaboravnost, osećaji neprijatnosti, neprepoznavanje elemenata koji učestvuju u donošenju odluka, javljanje iznenadnih specifičnih raspoloženja itd. Psihoanalitičari smatraju da „znanje” nije dovoljno funkcionalno da bi moglo da nas oslobodi „prisilnih mehanizama” nesvesnih procesa.

Problem koji se postavlja pred samu mogućnost komparacije psihoanalitičke i helenističke upotrebe istih izraza i pojmova (a sa različitim konotacijama) jeste da izraz na primer, ideja – pripada terminologiji svesnog mišljenja, i filozofskog i naučnog, pa je izraz „nesvesna ideja” poput izraza „okrugli kvadrat”. Možemo li drugi izraz smatrati potencijalnom mogućnošću za osvetljavanje suštine procesa mišljenja, pa makar i prerefleksivnog, koji negde „čeka“ da bude aktualizovan? Ili da pretpostavimo postojanje ideacionih elemenata i njihovih dejstava koje tek treba konvertovati u akte mišljenja? Fuko će insistirati na odnosima moći koji prožimaju izvesne ideacione sadržaje, a razotkrivanje tih odnosa smatraće uslovom procesa osveščivanja. Ovde se nameće i pitanje: postoji li ideja i njeno dejstvo ukoliko nije u aktu mišljenja – govorom, čitanjem, pisanjem, slušanjem, kao što čujemo od helenista. Znamo da svaka ideja nosi epistemološku i duhovnu vrednost i da može da zaobiđe kontaminaciju afektom, t.j. da dobije svoju samostalnost kroz mišljenje. Za razliku od „ideja” koje dovode do somatskih posledica, epistemološka vrednost i afektivnoj ideji podaruje moć govora i moć samotransformacije afekta. Brojer će utvrditi da „promena raspoloženja prethodi ili sledi odmah posle aktualizacije somatskog simptoma“, gde su međusobno jedan drugom i uzrok i posledica a „izvesna vrsta razgovora“ koja može da prati uzročno povratnu dinamiku „postaje

³¹⁵ Ibid., str. 240.

medijum razrešenja konflikta, između somatske reakcije, ideogenog sadržaja i mišljenjem reorganizovanih elemenata”³¹⁶.

Ako se vratimo na početnu analogiju sa helenističkim vežbama, u svrhu uočavanja razlika, vidimo da u helenističkim vežbama nalazimo tehnike prenošenja učiteljevog vladanja mislima, i prenošenje te vrste moći na učenika (klijenta) u svrhu oblikovanja, zavisno od moći govora, i afekta i motoričke radnje u etički diskurs delanja. Misli nošene afektivnim nabojem pretvaraju se vežbom u misaono promišljeno delanje. Vidimo da i Frojd traži vrstu Arijadnine niti u potrazi za razrešenjem patoloških sadržaja u psihi, smatrajući da oni poseduju „logički karakter” budući da se odnose na svet potisnutih ideja koje nisu haotične, već poseduju izvesni poredak, a upravo je to ono čega nismo svesni. Kao da dve pomenute vrste terapeutike uočavaju iste elemente u igrama psihičkog aparata, ali svaka ima sopstvenu strategiju i pokušava u izvesnoj borbi, odnosima moći, da ostvari prevlast kroz istoriju sistema mišljenja. Helenistički logoi su mišljenjem nastale „matrice” uz pomoć kojih oslobađamo afekte i ideje iz patološkog klinča. Ali logoi nisu u funkciji odgovora na pitanje uzročno posledičnih veza koje stvaraju neko loše raspoloženje, telesne simptome, neurotično ponašanje, već u funkciji transformacije ponašanja, pre svega odnosa sebe prema sebi. Oni pokazuju raznovrsnost struktura kroz koje se mogu reflektovati naša iskustva i doživljaji. Ne postavljaju spoljašnja pravila ponašanja. Ne smišljaju norme. Usmeravaju nas ka transformaciji „pogleda na sebe” i „na situaciju” u kojoj se čovek nalazi ili da sami situiramo sebe u nju. Istovremeno, logoi su u funkciji dinamizacije, pokretanja, okretanja samoga sebe (peri horesis), u svojoj sopstvenoj situaciji. Misaona vežba ne prati prirodno naučni model kauzalnosti događanja koji je doveo do „simptoma”, već filozofski model spasenja samim sobom, samoaktuelizaciju

³¹⁶ Ibid., str. 242.

samoga sebe kroz novu konstelaciju, kroz svesnu konverziju, okretanjem od situacije ka sebi – okretanjem koje je u funkciji ne-bivanja raspoloživim negativnim aspektima situacije. Sigurno je da bi se i Fuko i rimski filozofi složili sa Brojerom i Frojdom da ne možemo „znati” ideogene faktore koji su iz nekog razloga nesvesni i nedostupni svesti ali je moguće raditi na subjektu samostalnog delanja odnosom prema samome sebi. Logoi osmišljavaju ove vidove ne-znanja, prazna mesta, lakume, kroz misaone vežbe u konkretnim situacijama, i tim putem prizivaju i sećanja na sopstvena iskustva pojedinca i prave nove konstelacije uvida u ta ista iskustva. Menjaju doživljaj tih iskustava.

FUKOOVA GENEALOGIJA SUBJEKTA

Genealogiju subjekta treba pomatrati u tesnoj vezi sa pojmom **askesisa**. Genealogija subjekta izraslog na ovim vežbama, kao formama veštine življenja, upućuje na koncept filozofske asketike koju Fuko razotkriva u ovim vežbama. Dok je vežba pravilni, proračunati, redosled postupaka, asketika je aktivnost mišljenja, analitička i hermeneutička a logoi su vrsta čina, u smislu pokretača unutar životnih situacija. Ovako kako su formulisani i strukturisani u helenističkim praksama oni postaju upotrebljivi u opštem pojmu vežbe mišljenja ili *asketike* i procesima preobražaja značenja životnih iskustava. Naš odnos prema sebi je varijanta subjektne pozicije koju zauzimamo u odnosu prema sebi, i o odnosu na ono što govorimo o sebi ili upućujemo sebi. To je pozicija koju uvek možemo menjati,

pozicija koja nam ostavlja slobodu i u odnosu na same sebe. U trenutku nekog odnosa, angažmana, mišljenja, afektivnog preplavlivanja, posedujemo mogućnost upotrebe vežbe mišljenja, distance, telesne vežbe, mogućnost preformiranja sebe u odnosu na diskurs kojim smo govorili o sebi. Askezu bi mogli još preciznije formulirati kao misaonu sumnju. A sumnja uvek nosi potencijal preobražaja značenja životnih iskustava, odnosno preobražaja govora kao načina postojanja. Istiniti govori samim sobom podstiču na sumnju, bivaju samim sobom protreptikosi – iskušavaoci onoga što i kako mislimo i delamo, a ne slepa aplikacija govora na samoga sebe. Logoi su govori usmeravajućeg ponašanja i u tom smislu imaju uže značenje nego Aristotelov pojam fronesisa.

Nužno je posvetiti veću pažnju izrazu *askesis* čija je funkcija, u filozofskom obrazovanju pre svega, preobražaj *logosa* u *ethos*. Njena funkcija nije primarno obrazovna. U redosledu postupaka sprovođenja *askesisa* „istiniti govor“ je na prvom mestu, ali samo kao „iskušavalac“ onoga što doživljavamo ili mislimo. Istiniti govori treba da usklade naše mišljenje, govor i ponašanje: „U tom slučaju, *askesis* se može definisati: *askesis* će biti celina (strukturirana), pravilni, proračunati redosled postupaka koji su za pojedinca pogodni da oblikuju, da konačno učvrste, da povremeno reaktiviraju, i da ako je potrebno ojačaju *paraskeue*. *Askesis* omogućava da se govor istine – govor istine upućen subjektu, govor istine koji subjekt isto tako upućuje sam sebi – oblikuje kao način subjektovog postojanja³¹⁷. Moramo biti oprezni i dodati: „u ovoj epohi, u ovom periodu, u ovoj kulturnoj formi“, jer već u sledećoj, hrišćanskoj, govor istine će suštinski biti određen počev od objave, a odnos sebe prema sebi će biti određen posredstvom vere, a askeza će biti određena kao „žrtva“ i odricanje od samoga

³¹⁷ Bića subjekta.

sebe³¹⁸. Ako bi dopustili sebi skok u savremenost, moderna asketika bi bila radikalna sumnja, i pri tom bez odricanja od samih sebe u tom nepodnošljivom položaju. Ipak, u helenizmu imamo logoi–e kao oblik delatnog pamćenja kome je cilj da štiti dušu, uz verbalno ponavljanje i poredak pripreme, dakle uz nužnost „izgovaranja“ i „slušanja“ samoga sebe i drugoga. Ovo je moguće ukoliko je „priprema“ razvila strukturni odnos, t.j. učinila vidljivom odnos samstva prema samome sebi, koji nije odnos vere, i koji, odnos, ne provocira čin žrtvovanja i odricanja. Kada logoi postanu „moja reč“, („moj stav“), oni formiraju mesta istine i vode do „etičkog subjekta istine“. A držati do svoje reči, čuti samoga sebe, sopstveni glas koji se obraća samome sebi, biti osetljiv na ono izgovoreno, jeste nepisan zakon ljudske komunikacije. Naravno ovom poslednjem je potrebno diferenciranje u odnosu na pojam etičkog kao pojam društvenog zakona, imperativa, prisile. Fukoov komentar je da vlast a ne istina čini zakon: *auctoritas, non veritas facit legem*. Nije tekst zakon već interpretator čini zakon. Jer je njegova često poslednja.

U pomenutom citatu imamo suštinu Fukoovih teza: da helenističke prakse rimskih filozofa nude sredstva za intenzifikaciju odnosa prema sebi, za procese aplikacije i aproprijacije logosa u govoru subjekta i filozofske uloge subjekta³¹⁹.

Asketika je primarno u funkciji odnosa subjekta i istine, ona je ta koja omogućava govor istine, govor koji nije podređen logičkim pravilima, već je najpre „poziv“ (boethos), upućen subjektu ili mestu gde se subjekat formira kao onaj koji će biti nosilac istine, mestu anonimne moći istine. Taj govor subjekat upućuje sam sebi, on je način subjektovog postojanja³²⁰, nije puka egzistencija, već mesto pretvaranja logosa u ethos. Govor o sebi („meni“) određuje način „mog“

³¹⁸ H. S., str. 410-411.

³¹⁹ O čemu govori i Hans Georg Gadamer u delu *Istina i metoda*.

³²⁰ H. S., str. 411.

postojanja. Dakle, asketika, vrsta distance mišljenjem, skepsa, i meditacija, preobražava govor istine u način postojanja subjekta. Jer duševne sposobnosti mogu se steći, ukoliko nedostaju, navikom i vežbanjem. Asketika se ne muči oko opovrgavanja nekog lošeg mišljenja ili misaonih predrasuda, već radi na drugačijem govoru o iskustvima koja nosimo, otvaranju novih iskustava, govoru samim sobom – usmeravanim učiteljevim rečima. Zadovoljstvo samim sobom je etička kategorija.

Dakle, vežba kao forma umeća življenja, i forma umeća filozofskog govora kroz vežbe, sledi skup pravila koji uključuje četiri grupe srodnih izraza³²¹:

I) Prva grupa se oslanja na glagol *meletan* – vežbati, *melete* – vežbe mišljenja, i *meletai* (*epimelesthai*) – vrsta budne aktivnosti, šira od pojma sazajne delatnosti, neprekidna, marljiva i redovna vežba.

II) Druga grupa izraza se vezuje uz asketske vežbe i modalitete staranja o sebi:

- a) Vežbe obraćanja pažnje na same sebe (*prosekhain, ton, noun*)
- b) Okretanje pogleda prema sebi – Plutarh to zove zatvaranjem prozora prema spoljašnjosti
- c) Neophodno je prisustvo sumnje, opreza prema sebi (*scepteon sauton*), koji se ostvaruje kroz operacije odabiranja predstava nakon vežbe ispitivanja savesti

III) Treća grupa izraza formira „naloge” sopstvenoj egzistenciji da se okreće oko sebe (*perihoresis*). Ideja koja upućuje na najkraći i istovremeno najduži, beskrajni, put, do samoga sebe. U izrazu vezanom za pojam *perihoresis*-a nalazi se glagol *konvertere* ili *metanoia*. Slično značenje ima i Platonovska *ephistropha*. Vraćanje samom sebi ukazuje na pre-okret, povlačenje, osamljivanje, nastanjivanje sebe u sebi kao u nekom utočištu, koje se pritom nalazi u sred sveta, a ne u psihološkim i

³²¹ H. S., str. 113.

nagonskim dubinama za koje spoljašnji svet ne postoji. Nema primarno značenje prebiranja po uspomenu, sećanjima, budući da su istovremeni i primarni svi vremenski i prostorni modusi.

IV) Četvrta grupa izraza, koja treba da bude zahvaćena filozofskim govorom, zahteva takav odnos prema sebi, u smislu imanjanja vlasti nad sobom: savladavanje, nadmoć, uživanje u samom sebi, doživljavanje radosti u samom sebi, biti srećan u vlastitom prisustvu, biti zadovoljan samim sobom. Ovde se ne radi o epistemološkim vrednostima spoznaje samoga sebe, već o praksama veštine življenja, vladanja sopstvenim raspoloženjima, nagonskim pulsacijama, sopstvenim mislima i nemirima.

Ukoliko se vežbe veštine življenja približavaju suštini filozofskog govora i promišljanja istine, utoliko i koncepti filozofske asketike i terapeutike rimskoga perioda donose specifičan sadržaj *epimeleia-e heauton*. Ova transformacija kroz koncepte vežbi *logoi-a* i *parrhesia-e* prevazilazi značenje filozofije u grčko-platonovskom smislu. Iako smatramo da je ona ispunjenje suštinskih mogućnosti same te filozofije, moramo postaviti pitanje kako zapravo te prakse življenja postaju filozofski interes par excellence. Problemski pristup, naznačen u ovome radu, usmeren je da odgovori šta je sve strukturisalo filozofski diskurs staranja o sebi, u prva dva veka naše ere. Kako briga za život postaje brigom za filozofiju, filozofiju koja nije puko sticanje istorijskog znanja o samoj sebi. Epiktet, u svojim tekstima, upozorava na mogućnosti jalovosti i stereotipnosti logičkih zakona mišljenja, na njihovu nemoć da obuhvate spontanost života. Ovaj komentar ne diskvalifikuje silogizam već ukazuje na sužavanje mogućnosti mišljenja kada ono stremlji goloj egzaktnosti. A i duh vremena je doveo do promene etnosa, učinio da se Grci osećaju sve manje Grci, a Rimljani su tada gubili svoju poznatu moć.

Pomenuti komentar o potrebi obuhvatanja spontaniteta karakterističnog za komunikaciju čoveka sa čovekom, pojedinca sa kolektivom, nije sprečio sofisticirani razvoj veština ispitivanja vlastitih mišljenja. Veštine razmišljanja su uvek smeštene u neki kontekst, empirijsku situaciju, individualne slučajeve, i probleme veridikcije (potvrđivanja). Navedimo neke od njih:

- 1) Veštine osporavanja, negacije, polemike, eristike.
- 2) Veština ukazivanja na greške i ispravljanja protivrečnosti u koje greška uvodi.
- 3) Sposobnost procene pojedinačnog slučaja i nalaženja merila na osnovu kojeg je neki slučaj u skladu sa prirodom, suštinom, ili univerzalnim zakonom sa kojim je slučaj povezan.
- 4) Sposobnost ispitivanja vlastitog mišljenja i argumenata koje koristimo za potvrdu sopstvenog mišljenja³²². Ovo je vežba neophodna za vrstu ispitivanja kojom uklanjamo afektivni odnos, ali otvaramo pojedinca za iskrenost – vrstu „etike reči“, koja je uslov *parrhesia*-e, slobodnog govora u komunikaciji sa drugima.

SAMSTVENOST I SUBJEKTIVNOST

Diskurs samstvenosti koji se pojavljuje kroz tekstove rimskih filozofa, iznedrava sobom mnoštvo analognih izraza: odnos prema sebi, sopstvenost, briga za sebe, subjekat, subjektivnost, subjektivacija. Etimologija i istorijski konteksti bi možda pokazali nesvodivost jednih na druge. Ali praktična upotreba ih meša kao i

³²² H. S., str. 573.

Fukoovi tekstovi. Ono što je važno reći jeste da izraz „odnos prema sebi” – ne odgovara na pitanje „ko sam ja“ niti daje osnovu za iskaz „ja jesam“. Radi se možda o strukturi bez središta, kako bi rekao Derida. Prihvatanje ili odbijanje neke misaone matrice, logoi-a, nas smešta u nešto što bi mogli nazvati „centar odnosa“, odnosa prema sebi – pogledom, voljom, subjektivnim položajem. Ali ni volja ni pogled nisu samostalne funkcije. I telesni stav je konstelacija koju strukturiraju logoi, argument konsteliran apliciranjem u individualnoj situaciji. Još uvek je mnogo toga u strukturaciji pomenutog odnosa koji nas zanima prepušteno intuiciji. Intuiciji kao funkciji mišljenja, intelektualnom opažanju. Postoje još mnogi aspekti mišljenja koji nisu analitički artikulisani. Pogledajmo u čemu je razlika između stavova „osećam da ne misliš“ i „znam da ne misliš“ tako. Da li se mišljenje „oseća” kao i emocija ili se ono samo može „znati“³²³? Prisetimo se kako Sokrat „zna“ kako treba da postupi? Ima za pomoćnika daimona! Ali koristi i tehnike, metode, argumentacije, vežbe. Kada neko misli, da li samo spaja elemente mišljenja, i povezuje ih mehanički, ili uključuje htenja i osećanja u mišljenje, da bi uopšte mogao da misli? Ili govorimo o mišljenju samo kao „čistom“ mišljenju. Frojd traži „uvid“ u sebe da bi neko prepoznao šta misli. Dakle imamo tri elementa pri pokušaju da brinemo o sopstvenom mišljenju: 1. Odnos prema sebi, 2. „Uvid“ u sebe, introspekciju, 3. Znanje o sebi ili znanje sebe i sopstvenog mišljenja. Postavimo pitanje neposrednije: šta znači „misliti svojom glavom“ i učiniti da mislimo samima sobom? Koristiti „akte“ mišljenja, logičke, transcendentalne, eidetičke, fenomenološke i sl.? „Pokazati“ da mislimo. Biti „iskreni“ pri mišljenju, ili, biti lažljivi, obmanjujući, dok govorimo da mislimo ono što govorimo. Dakle, namera ide tesno uz mišljenje. Kroz iskazivanje mišljenja prisutan je odnos prema drugome, a ne samo odnos prema sebi. Nužno je razlikovati poreklo naših misli.

³²³ Pitanje na koje nas navodi Bergson.

Mišljenje i iskreno mišljenje se često razilaze. Idu dvama različitim putevima: ka sebi i od sebe.

Frojd je smatrao da je već samo mišljenje otpor, da je mišljenje poricanje, da proishodi iz samog čina poricanja, i da je već u samom izvoru falsifikacija³²⁴, proces koji na osnovu lažnosti i poricanja nekog iskaza prelazi na istinitost drugog. Kako prepoznati način, uslove, pod kojima se neko mišljenje tiče (dodiruje) mene, tebe? Sva ova pitanja upućuju na razdvajanje mišljenja na prerefleksivnu i reflektivnu fazu. Subjektivizacija može biti strukturisana metodički i u prerefleksivnom polju³²⁵.

Između staranja o sebi i znanja o sebi – znanja sebe kao predmeta istraživanja i opažanja – t.j. samospoznaje postoji razlika. Primećujemo da nema neposredne empirijske percepcije u spoznaji samoga sebe, subjekta koji direktno gleda u sebe kao predmet koji bi mu bio neposredno dostupan. Ni kada smo mi sami u pitanju ni kada su drugi u pitanju. Znanje je uvek posredno. Sa druge strane nema ni odnosa prema sebi bez izricanja istine. Zato se pitamo za poreklo naloga izricanja istine o sebi³²⁶. Kada ti neko kaže ko si ti, u psihološkom, pravnom ili nekom drugom smislu, kada ti samome sebi kažeš ko si, kada odbiješ da budeš obeležen „istinom o sebi“, podčinjen njom, odbiješ da budeš rob takve etikete, o čemu se zapravo radi? Fukoova teza glasi: pitanje staranja o sebi i pitanje mogućnosti istine o sebi i subjekta te istine, odnosno pristupa samim sobom istine o sebi, nije pitanje psihološke naobrazbe, već pitanje jedne kulture. Ono za sobom povlači jednu antropološku tezu o mogućnosti postojanja subjekta „koji mi nismo“ a želimo biti, biti nešto drugo od sebe, pobeći od sebe, želimo, kao društvo drugog smestiti u okvir identiteta, da bi sačuvali neki „sopstveni“, budući da se radi o

³²⁴ Frojdov kratak tekst *O poricanju*.

³²⁵ H. S., str. 80., 114., 332.

³²⁶ Ibid., str. 322.

ludom ili delikventnom subjektu. Postojati neposredno za samog sebe, kao individua, čini se nedostižan san savremene kulture. To je subjekat koji, u samoj psihologiji, važi kao mit o sebi samom, „a to u posebnom slučaju polnosti“.

Samstvenost, koja biva raspršena sopstvenim spontanitetom, obiljem proizvodnje životnih formi, nema svoju vrednost van fenomena staranja o sebi kao brige za mišljenje.

Psihologija posmatra mišljenje kao jednu od mnogih funkcija psihe, funkciju neposredno datu, oštećenu, nerazvijenu ili razvijenu. Filozofija je smatra dominantnom funkcijom, refleksijom, koja nije samo neposredno data, kao funkcija svesti, kao što su to predstave i fantazije, odnosno imaginacija, već se mora razvijati do svog dominantnog položaja. Mišljenje bi bilo nešto njima „spoljašnje“, iznad ili izvan. Delez će napisati da je mišljenje „nasilje“. Refleksija bi, u tom kontekstu, poput hegelovske, bila beskonačni negativitet, alijenacija. Ona pruža otpor analitičaru, sagovorniku, ona je Mefistova veština. Psihologiji se čini nekako samorazumljivim da jedinka prepoznaje sopstveni identitet, izgovarajući „ja jesam“ i „ja sam to“, ili da drugi ima tu moć da ga prepozna. Čini se da helenističke prakse idu trećim putem, smatrajući uslovom staranja o sebi brigu za mišljenje. Iz tekstova koje su ostavile za sobom filozofske orijentacije kinika, epikurejaca i stoika u I i II veku naše ere, izdvojili smo one aspekte staranja o sebi koje dobijaju formu brige za mišljenje u odnosu sebe prema sebi.

Helenističke prakse nisu pridavale značaj onome što danas zovemo individualnom voljom. Prevagnuli su pojmovi moći, odnosno ne-moći, pojmovi pažnje. Teško možemo danas reći da volja upravlja našim mislima. Pre će biti obrnuto. Ili da upravlja našim pogledom, osećanjima, bolovima, zadovoljstvima. Nije značaj mišljenja manji ako je u funkciji ispravljanja zabluda, karakternih

navika, ili izobličenja samih misli od onog značaja koji ima u funkciji obrazovanja, i znanja.

Izraz *converzija* (*ad se convertere*) je danas modernoj kulturi donela psihoanaliza i njeni modaliteti i to prevashodno u funkciji katekse, skretanja nagona u odnosu na „njegov“ primarni nagoni cilj. Izraz se u helenizmu često koristi u funkciji preoblikovanja sopstvene naravi, preokretanja vrednosti, zaboravljanja-da bi se započela nova *instructio* (usmeravanje). Ima i smisao refleksivnog obrta, luka, ali ono što nas zanima jeste njegov smisao u odnosu: mislim samim sobom, u odnosu na sebe, ispravljanje mišljenja³²⁷. Okretanje mišljenja onome ko misli nije kao kod kognitivista uslov nastanka duševnog i psihičkog života, već obrnuto – misaoni stav je rezultat izvesnog načina odnosa prema sebi, veza između duševnosti i subjekta – kao etičkog, racionalnog agensa delanja. Ova veza zavisi upravo od uspešne konverzije misaonog stava, pogleda, afekta, gesta, na samoga sebe. U smislu: šta je to što ja mislim, ili, šta je to što ja govorim? Raširena je predstava, više laička, da je duša aktivna kada se širi iz nekog, njoj svojstvenog centra. To je njena upadljivo fiziološka karakteristika – širi se prema drugom čoveku, kroz prirodu, prema Bogu, kosmosu. Bergson govori o njenim kontrakcijama, koje je vraćaju „nazad u sebe“, povlačeći za sobom i objekte sveta, naseljavajući ih u samoj duši – misaono i fantazmatski. U tom slučaju govor i reči dobijaju funkciju ospoljenja onoga što je duša „razvila“ kroz sebe.

Helenistički autori ističu druge načine delanja psihe, odnosno načine njenog aktiviranja. Sokrat je prepoznat kao podstrekač (*trepticos*), provocirajući ljude da se bave sobom, da se okrenu sebi, odnosno sopstvenom odnosu prema sebi. Sokrat nije analitičar znanja o takvom odnosu. On sopstvenim delanjem podstiče određene

³²⁷ H. S., str. 138., f.n. 54.

efekte odnosa sebe prema sebi. Sokratski razgovor je prevashodno forma iskušavanja a ne metodološki vođeni zaključci. Sagovornik se iskušava u realnoj situaciji suočavanja sa drugim sagovornikom.

Sledeći aspekt koji nas upućuje na to da izdvojimo aspekt brige o mišljenju u praksama *epimeleia heauton* jeste rasprostranjeno uverenje da je staranje o sebi uslov pristupa filozofskom stilu života, života kome je svrha mišljenje, promišljanje, kultivisana etička racionalnost koja iznedrava ono što zovemo „događanjem mišljenja“³²⁸. Atanasijeva „Vita Antonii“ nas upoznaje sa asketskom praksom kroz pisanje, u kome je pažnja usmerena na „pokrete mišljenja“. U kasnopaganskom i ranohrišćanskom periodu nailazimo u filozofskim tekstovima, unutar i van filozofskih škola, na različite obrasce vežbanja u mišljenju: dijalog, pisanje, čitanje, učiteljevo izlaganje. Dijalozi su možda najpoznatija forma i najprovokativnija.

Filozofska scena 20-tog veka bila je otvorena za mnogobrojne impulse iz istorije filozofije, književnosti, psihoanalize, lingvistike, etnologije i sl., a što je dovelo do metodološke i sadržajne „deteritorijalizacije“ (izraz Žila Deleza), ključnih filozofskih problema među kojima je problem subjekta. Fukoovo propitivanje helenističko rimskih praksi subjektivacije iskustva, kao i ranohrišćanskih, u predavanjima iz 1981-82-ge, a objavljenih u delu „Hermeneutika subjekta“, aspekt je njegove namere „zaobilaženja“ i novijih filozofskih praksi i nasleđa praktične filozofije, nalazeći u antičkim praksama teorijske začetke mogućnosti prevazilaženja potonjih. Zato je njegov historiografski i filozofski rad, tako obuhvatan u predavanjima na Kolež de Fransu, ili na Berkliju, ili Nju Jorku, poslužio kao istraživački material za teze i ključna pitanja ovoga rada: a) Da li je za pristup pitanju čovekove subjektivnosti uslov postavljanja

³²⁸ H. S., str. 21., f.n. 32.

pitanja istine i njenih procedura i uslov postavljanja pitanja o nosiocima moći, u nama i van nas? Da li je to pitanje političke realnosti ili pitanje filozofske imaginacije kojima podvrgavamo sami sebe, smatrajući sebe „etičkim subjektom delanja”? Ili je to pitanje „intime”, telesne pre svega a ne seksualne, b) Da li specijalističke discipline o čoveku, posebno psihijatrija, psihoanaliza i terapijka, razvijaju svoj „sopstveni predmet” istraživanja i isceljivanja ili, kroz svoje prakse razvijaju novu (ili transformišu staru) disciplinsku moć kao što je pretpostavio Fuko. Ta pitanja možemo da postavimo i na primeru fenomena nove, rodne prakse, kao obliku subjektivacije iskustva i znanja o subjektu roda i njegovim političkim i imaginativnim istinama o polovima³²⁹.

Ubeđenost mnogih Fukoovih sledbenika da je Fuko pronašao ili ukazao na novi pristup ljudskoj subjektivnosti, povezavši je sa mikro i makro cirkulacijama moći, neće nam pomoći u filozofskoj artikulaciji „situacija” u kojima se subjektivnost i „prakse subjektivacije iskustva” danas pojavljuju. Filozofska terapijka se zasniva na moći filozofskog diskursa nad javnim i političkim moćima. Bilo da se radi o moći nad subjektom, moći subjekta nad samim sobom, ili moći kao subjektivnosti. Smatramo da se ne može, isto tako, kako je to Fuko činio, zaobići suočavanje sa onim što se imenovalo „konstitucijom subjekta” u modernoj zapadnoj filozofiji, i njegovoj sudbini u 20-tom veku. Mnogi autori su ukazivali da su novovekovne rasprave o subjektu i subjektivnosti upadale u zamku totalizujućih koncepata, teleološki ili eshatološki koncipiranih, i odvlačile diskusiju daleko od konkretnog istorijskog subjekta, fragmentizovanog, individualizovanog, koji sebe zatiče u pravoj hamletovskoj dilemi koju nam dočaravaju Šekspirovi stihovi: „Ovo je vreme izašlo iz zgloba, O prokletstvo, sram, Što ja moram da ga popravljam sam”. Naravno, okrenuti se onome po čemu je čovek subjekat i

³²⁹ Up. Džudit Batler

subjektivnost, njegovom „subjektnom položaju“, pronaći subjektivno tle nečega što se opire supstancijalizaciji i objektivaciji, kako u filozofskom, naučnom, tako i u terapijskom smislu, ravno je oksimoronu tipa okrugli kvadrat. Zato će nam na prvi pogled možda delovati neobičnim i Fukoov postupak kojim on upravo subjektivnosti dodeljuje mesto na kome se može jedino objektivizovati spoljašnja moć, dogmatska, rigidna, manipulativna, a ne samo moć slobode. Takav manevar je i metodski postupak na osnovu koga je Fuko formirao dvosmerni izraz „subjektivacija-objektivacija”.

I ako Fuko, kako zapaža Didije Eribon, jedan od Fukoovih interpretatora, ne bi osetio želju da započne kritički dijalog u okvirima koje je postavio Jürgen Habermas, taj okvir je istovremeno opšte mesto recepcije jednog od ekstreme iskazivanja subjektivnosti, subjektivnosti kao bez-umlja, i to kroz kroz istoriju ljudske kulture. Dijalog se ipak virtuelno odvija i ako je jedan od učesnika mrtav u vreme objavljivanja „Filozofskog diskursa moderne”. Fukoova misao je, izgleda, umela da se filozofski razvija suprostavljajući se samoj sebi, kao i drugima, i kada Fukoa više nije bilo. Zato ćemo pojmu samstvenosti, naizgled neposrednom odnosu sebe prema sebi, i subjektivnosti – posredovanom odnosu sebe prema drugome, prići podsećajući se izvesnih teza autora koje je Fuko sigurno čitao, pokušavajući da krene ka nekom drugom cilju. Moderne filozofske prakse subjektivacije iskustva i konstitucije subjekta nisu išle putevima koje je Fuko očekivao, ali čije je istraživačke impulse koristio.

Monumentalna tradicija nemačke klasične filozofije, i tradicija filozofije subjektivnosti koja se nije kretala „unazad” (arheološki) kako je to činio Fuko u svojim radovima, ali je anticipirala nešto značajno za savremena filozofska istraživanja, omogućila je da se upravo njenom razgradnjom, dekonstrukcijom, hermeneutizacijom, psihologizacijom, mnogi njeni pogledi artikulišu i u novim

vremenima. Moć filozofske refleksije ume da bude nedodirljiva kao i mnoga politička i ekonomska moć. Fuko upravo tu tradiciju napušta, kontra Gadameru. Čini se da njegovo „za-obilaženje” filozofskih pozicija modernih filozofija subjektivnosti, dakle onoga što mu je bilo „blizu”, i usmeravanje istraživanja, najpre, grčkim, helenističkim, rimskim i ranohrišćanskim načinima „upravljanja sobom i drugima”, da je to zapravo bilo odlaganje suočavanja sa onim o čemu je, kako su mu prebacivali, ćutao. Pogledajmo kako Fuko sam opisuje svoje odvajanje od „kontinuiteta” sa modernom tradicijom, odnosno kako opravdava svoj, fukoovski, diskontinuitet: „Ni hegelijanizam...sa svojim modelom kontinuirane shvatljivosti istorije, nije bio u stanju da nas zadovolji. Ni fenomenologija i egzistencijalizam koji su zadržali primat subjekta i njegovu temeljnu vrednost. Tome nasuprot suštinsku vrednost imale su ničeanska tema diskontinuiteta...kao i tema graničnih iskustava kod Bataja, putem kojih subjekat izlazi iz samoga sebe, razgrađuje se kao subjekt na granicama sopstvene nemogućnosti”³³⁰. Nama se čini da ni sam Fuko nije bio siguran kuda, zapravo, vode njegova istraživanja, odnosno da su ga Habermas, a kasnije i Derida bolje razumeli od njega samog. *Uvodeći temu subjekta kao graničnog iskustva filozofije*, kao načina izlaska iz hegelijanizma, a smatrajući „filozofski identitet subjekta” ostatkom spekulativnog načina postavljanja pitanja, Fuko opisuje sopstvene namere na drugom primeru: „Filozofiji kakva je Sartrova subjekt daje smisao svetu. Ta tačka nije bila dovedena u pitanje. Subjekt daje značenja. Pitanje je bilo: da li je subjekat jedini mogući oblik egzistencije? Zar ne može biti iskustava tokom kojih subjekat nije više dat u svojim konstitutivnim odnosima, t.j. na osnovu onoga u čemu je identičan samome sebi? Zar nema iskustava u kojima bi subjekat mogao da se razgradi, da razbije odnos sa sobom, da izgubi svoj identitet? Čini se da sličan, kritički, odnos Fuko ima i prema psihoanalizi, ali ne i prema Frojdu.

³³⁰ „*Spisi i razgovori*”, str. 179., Duccio Trombadori: Razgovori sa Mišelom Fukoom.

Možda je neuobičajeno ići retrogradnim putem razvoja jednog filozofa, u ovom slučaju Fukoa, do njegovih mladalačkih fascinacija psihoanalizom i Frojdom. Ali Fuko je, nakon artikulacije sopstvenih metoda diskurzivne analize, arheoloških i genealoških, krenuo u razgradnju filozofskih i psiholoških temelja na kojima se ta ista psihoanaliza kao teorijski i praktičan model „subjektivacije iskustva” zasnivala. Ono čime se filozofija nije problemski bavila (kao sopstvenim problemom), u vreme kada se u terapeutskoj praksi gradio jedan čudnovat odnos terapeuta i klijenta, tokom čitavog dvadesetog veka, jeste otvoreno pitanje odnosa filozofije i psihologije, i to unutar zajedničke teme – „subjektivacije iskustva”. Filozofija je nastojala da zaštiti sebe takve vrste „konkretnosti” kakav je „slučajni”, empirijski subjekat ili slučajni pojedinac, kome psihologija nudi isceljujuće usluge. Mogućnost da zaradi prevaspitavajući, ili vodeći kroz život takvog pojedinca, filozofija je davno napustila, prepustivši nakon zlatnog rimskog perioda taj posao religiji, a ova kasnije medicine i psihijatriji. Psihologija, ona koja je ostala nakon izdvajanja eksperimentalne, naučne, psihologije, a nije se dovoljno čvrsto povezala sa neurologijom i psihijatrijom, u ovom slučaju psihoanaliza, uvodi filozofske tekstove u svoja zaglavlja, predgovore i fus note, nažalost najčešće u funkciji dekoracije i inspiracije, odbrane od sopstvenih nedorečenosti ili potajne čežnje da izađe iz onoga u šta je samu sebe zatvorila: u klopku društvene moći, spasiteljskog kompleksa, poimanja života kao bolesti i sve to u ime posedovanja znanja i istine o bolesnoj jedinki. Frojdova psihoanaliza uvodi u tu praksu izvestan aspekt dostojan pažnje – kritički i prosvetiteljski, koji će je podsticati da mogućnosti duševnog „isceljenja” traži izvan azila, farmakoterapije, elektrošokova i društvene prisile na „normalnost”. Pri tom će psihonaliza voditi najčešće imaginarne razgovore sa filozofijom o kojima, sama filozofija, do danas, nije rekla šta misli. Ipak, neosporno je, da i Frojdova, Jungova i Lakanova istraživanja, koja povezuju ono telesno, uobraziljsko (fantazmatsko) i simboličko, misaono i afektivno, i ako

se kreću na ničijoj zemlji između terapijske prakse i nekakve eklektičke teorije, mogu da daju značajne odgovore na pitanja o „subjektivaciji ljudskog iskustva”, subjektivaciji koja ne bi bila postvarenje, objektivizovanje, ontologizovanje, fetišizovanje ili ideologizacija tog istog iskustva.

Odnos mišljenja i afekta čini se, filozofski, nedovoljno istražena tema da bi legitimno mogla da se primenjuje u terapiji. Ovo i dalje stvara veliki jaz između filozofije i psihologije. Smeštanje strasti u oblast psihopatologije, svodeći ljudsku prirodu na „dijagnozu”³³¹, bolest i mentalni poremećaj, psihologija i psihoanaliza (kao institucionalne prakse) odbijaju da vide realne filozofske doprinose poput Jaspersovih, Vitgenštajnovih, Rikerovih, Gadamerovih (da pomenemo one koje već stoje pred vratima kliničkih praksi). Značajan put disciplinarnе komunikacije je otvorila Gadamerova namera uzdizanja hermeneutike do duhovne discipline društvenih nauka, insistiranjem na poštovanju principa hermeneutičkog dijaloga, odnosno uvođenje nečega što je nazvano istočnim grehom mišljenja, izlazak mišljenja iz sfere opšteg i univerzalnog u kontingentnost, prolaznost, promenljivost, dinamičnost života, istoricitet modernog subjekta³³². Samosvest kao filozofski a priori ne može da presudi u ovom dijalogu: „Ono što nam je dato u samosvesti ne može se opravdano smatrati pravim datostima”, pišaće Gadamer³³³. I da preinačimo Ničeov citat koji na tom mestu navodi Gadamer, ne znamo ni za kakve patološke fenomene, znamo samo za patološku interpretaciju fenomena. Ili, dodaćemo, znamo za komunikativni odgovor na patološko okruženje. U tekstu „Enigma zdravlja”, u odeljku o hermeneutici i psihijatriji, Gadamer će pisati da je praksa više od puke aplikacije znanja. S obzirom da je prihvatio mnogo od antičkih

³³¹ Up. Borisa Sirilnika i njegov stav da je dijagnoza kletva.

³³² O problemima vezanim za dijalog psihoanalize i filozofije uporedi Habermasovu i Gadamerovu raspravu u delu „*Hermeneutik und Ideologiekritik*”, Habermas Jirgen, izd. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.

³³³ Hans Georg Gadamer, „*Fenomenološki pokret*”, str. 125.

učenja o prijateljstvu, insistirao je da čovekova subjektivnost nije usamljena monada koja se može objektivirati i istraživati. Značajna je i primedba koju je uputio Hajdegeru praveći otklone od njega (i to ne samo političke), koja se kasnije može preusmeriti i prema Fukoovoj hermeneutici subjekta, a koja se odnosi na pojam staranja, brige o sebi i brige o drugome. Hajdegeru je zamerio da je pojam subjektivnosti zamenio pojmom brige³³⁴ a „a prava briga ne znači brinuti se za druge, nego dati slobodu drugome u njegovom sopstvenom biću – suprotno od brige kojom se drugom oduzima njegova sloboda”³³⁵ i pita se „u kojoj meri ta pozicija 'Bića i vremena' dozvoljava da se drugi uzme na adekvatan način”³³⁶ u svojoj situacionoj datosti. Ako u upotrebi izraza „hermeneutika” u naslovu Fukoovih predavanja, posthumno izašlih 1984-te, ne možemo prepoznati Gadamerov koncept hermeneutike, možemo uočiti jedan gadamerovski koncept tradicije, koncept koji će dovesti do otkrića jedne skrajnute filozofske tradicije, filozofske prakse, možda skrajnute i zbog filozofskih predrasuda filozofije o samoj sebi, a koju Fuko pribira u fokus jedne „neeksplicirane” aktuelne situacije: potrebe suočavanja filozofskih terapeutskih praksi (kao oblika subjektivacije iskustva) sa savremenim psihoterapeutskim tehnologijama duše. Gadamerovski pitano, o kom se to „istorijskom prelomu” radilo, o kom „događaju”, kada se unutar filozofije formirala jedna „negativna predrasuda” koja je filozofsko iskustvo sveta prevrednovala u usamljenički teorijski rad (čak i praktičnu filozofiju i etiku)? Zašto je individualni i grupni rad u filozofskim školama dospao u drugi plan i izčezao, a čovekov individualni život prepušten pastirskim i medicinskim praksama? Pitanje zamiranja jedne tradicije koja je cvetala u post-sokratskim i helenističkim filozofskim školama, praktički i etički veoma značajne, nećemo upoređivati sa

³³⁴ Ibid., str. 133.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Ibid.

praksama Terapeuta, po kojima je jedna medicinska disciplina dobila svoje ime. Terapeuti iz Esena bili su, između ostalog poznati i kao egzorcisti, budući da bolest donose „duhovi”. Ne možemo ih porediti ni sa modernim stručnjacima za duše koji danas pripadaju segmentu državne brige za normalnost psihe, budući da „nenormalnima” treba odstraniti „višak” psihičkog naboja. Zato je Gadamerova aktualizacija Aristotelovog nasleđa u modernom mišljenju, odnosno koncepta *fronesisa* – kao moći suđenja, unutar hermeneutike kao zasebne discipline, kako je to Gadamer zamislio, upravo na liniji jedne moderne prakse subjektivacije iskustva kojoj je cilj „upoznati drugoga u njegovoj sposobnosti mišljenja”. „Nama je potrebna”, smatra Gadamer, „nova legitimacija moći suđenja, odnosno njeno praktikovanje”. Cilj filozofske hermeneutike, na tragu Gadamerove interpretacije Parmenidove poeme³³⁷, je „briga za mnjenja ljudi – za njihovu očiglednu prihvatljivost i neopovrgljivost”.

Rekli smo da je Fuko, paralelno sa razvojem sopstvenog modela diskurzivnih praksi, uz čiju pomoć prati istorijsku dinamiku ideja i disciplina koje su na tim praksama izrasle (istorije, psihijatrije, ekonomije, lingvistike, filozofije, nauke), u svojim tekstovima koristio i „negativan rad” kojim se zaobilazi i isključuje čitava jedna tradicija zapadne filozofije subjekta i subjektivnosti. Njegovi motivi da se zaobiđu hermeneutike subjekta Kanta, Hegela, Huserla, ma koliko bili opravdani sa njegove epistemološke pozicije i „fukoovskog ugla” zbog koga su isključeni, ne mogu isključiti neka elementarna potsećanja na koncepte subjekta pomenutih autora.

Istorija filozofije nije sklona metaforama kao sopstvenom žargonu, ali žilavost i upotrebljivost pojedinih metafora ponekad opstaju duže nego filozofski sistemi koji su ih iznedrili. Tako je i sa Hegelovom „idejom” o lukavstvu

³³⁷ Hans Georg Gadamer, „Početak filozofije“, str. 111.

svetskoga duha, uma, subjekta istorije, koji sopstveni posao radi naveliko bez obzira na konkretne namere pojedinaca. Lukavstvo je nosilo sobom i volju i moć i umnost. A ono što je presudno za smisaone intervencije kroz istoriju, moramo da primetimo, lukavstvo je sposobno da se nosi sa onim iracionalnim koje nanose ljudske namere. Mržnja nosi snažan potencijal osećaja moći. Pogledajmo fascinantno mesto koje je subjektu dao Hegel. Subjektat kao *ab-solus*, samim sobom delatan, (absolute), ne može biti sveden na puku povratnu zamenicu, ili logičku funkciju u sudu, niti na substancijaliziranu zamenicu (Ego) govornog bića. Zamenice su vrlo čudnovata bića u našem govoru i izrazito funkcionalne u govoru neposredne komunikacije, a bez potrebe za realnim ekvivalentom, t.j. pitanjem ko stoji iza zamenice. Vrlo brzo nakon Hegela usledilo je razaranje hegelovske fascinacije subjektom (fascinacije koju su preuzeli strukturalisti). Tako se stiglo do fukoovske dvosmerne procesualnosti nazvane „subjektivacija-objektivacija” o kojoj Delez, koji razvija izvesne fukoovske aspekte istraživanja subjektivnosti, kaže sledeće: „Grci su osmislili subjektivaciju. Više nismo u domenu kodifikovanih pravila znanja (odnosa formi) i ograničavajućih pravila moći (odnos snaga sa drugim snagama), već u domenu pravila koja su u određenom smislu *opcionalna* (samoodnosna): najbolja stvar je ispoljiti snagu nad sobom samim”³³⁸. Zar samo smrt i ludilo nude snažne podsticaje zahvaljujući kojima se okrećemo prema sebi („previjamo”, „uvodimo krivu liniju”, uvodimo „kateksu”-luk)? Grci su nas okretali životu i pred samom smrću. „Konačnost” je bila u našoj vlasti. Delez smatra da je teško reći „da Fuko otkriva ili ponovo uvodi skriveni subjekat pošto ga je odbacio. Nema subjekta već proizvodnje subjektivnosti: subjektivnost mora biti proizvedena kada dođe njeno vreme, upravo zbog toga što subjekta nema. To vreme dolazi kada jednom prođemo kroz znanje i moć”. Možemo primetiti, bez posebne kritičnosti, da Delezovo razumevanje Fukoa, poput drugih Fukoovih

³³⁸ Žil Delez, „*Pregovori*”, str. 168.

interpretatora, koristi Fukooa i za potvrdu sopstvenih stavova. On nastavlja: „Subjektivnost nije ni u kom smislu formacija znanja ili funkcija moći”³³⁹. Ali je značajno i da Delez prepoznaje da subjektivacija ne sme biti posmatrana kao način zaštite same sebe, izvesne autističnosti, nalaženje utočišta za Ego. Ona nije dvosmislena reč koja ponovo uvodi subjekat. Ona je „ovladavanje sobom ili pre *proizvodnja samstvenosti*” (kurziv autorke rada). Ono što je podstaklo prepoznavanje vrednosti procesa subjektivacije je „rivalstvo između slobodnih ljudi” (u igrama, gorništvu, ljubavi). „Procesi subjektivacije su izvanredno raznorodni”. I suočavanja sa smrću i ludilom govore o načinima subjektivacije smrti i ludila: „subjektivacija nema nikakve veze sa moralnošću, sa bilo kakvim moralnim kodom: ona je etička i estetička, suprotna moralu koji učestvuje u znanju i moći”³⁴⁰.

Ali da se vratimo Hegelu čija „Fenomenologija duha” pretače supstanciju u istorijsku procesualnost, vrstu samokonstitucije subjekta. Hegelovsko lukavstvo svetskog duha-uma oslobađa ludilo, pa i smrt, tereta realnog, jer nema stvarnosti bez umnosti. Na koji način lukavstvo svetskoga duha govori jezikom uma? Ovde ne možemo, za svrhe ovoga rada, pratiti Hegelov način definisanja subjekta, jer on odbacuje definiciju u uobičajenom smislu reči. Neki pojam se ne definiše preko nekog predikata ili svojstva, *već se definiše samim sobom, tj. sopstvenim razvojnim momentima*. Hegelovsko postavljanje pitanja o subjektu suočava nas sa problemom karakterističnim za svako istorijsko istraživanje filozofske terminologije. Hegelov pojam subjekta nećemo razumeti bez povezanosti sa apsolutnim i umnim. A kasnije, u filozofijama nakon Hegela, pratićemo, paradoksalno, razaranje umnog upravo kroz subjektivnost. Ono što ga je stvorilo to ga je i razorilo. Koncept umnog subjekta, kakvog ga je Hegel opisao, kao istovremeno delatnog u stvarnosti

³³⁹ Ibid., str. 169.

³⁴⁰ Ibid., str. 170.

i samoutemeljujućeg, nije više aspekt iskustva savremenog čoveka. Možda je Hegel imao drugačiji koncept iskustva³⁴¹. Umnost i moć, kod Hegela, prate jedno drugo, kao da razaranje umnog nije aspekt iste moći. Izvor ovakve uloge umnog Hegel nije tražio u nekoj transcendentnoj sferi, već u *blizini čoveka samome sebi*, njegovoj subjektivnosti, mišljenju, jeziku. Prateći način na koji Hegel razvija ovu misao u sopstvenom sistemu videćemo da, za njega, „prirodna” namera svesti da svet spozna, prisvoji i sebi podčini, na kraju dovodi, po Hegelu, do toga „da realnost sveta pred ljudskom delatnošću izčezava, tj. idealizuje se”. Hegel, zatim, odstupa, primećujući da subjektivna delatnost nije ona kojom će se uneti „najviše jedinstvo” u raznolikost. To je pre „sam apsolut, tj. ono istinito”³⁴². Podsećamo na „Fenomenologiju duha” zato što Fuko, sličnim podsećanjem završava svoju „Hermeneutiku subjekta”.

Tezu o filozofskim praksama subjektivacije iskustva ne moramo istraživati samo kroz tradicije istorije filozofije, već i kroz „rasutost” filozofskog diskursa, filozofskog govora, različite upotrebe filozofije i filozofskih stavova, načine te upotrebe, u različitim disciplinama i sferama života. Nije pitanje čemu filozofija danas, njena trenutna istorijska samosvest, već gde je ona, gde se pojavljuju njeni stavovi. Kada govori o modernom statusu filozofije Mišel Fuko, uz komentar da „filozofija danas više ne postoji” objašnjava: „Ne radi se o tome da je ona nestala, već da je rasuta na veliki broj različitih aktivnosti, aktivnosti aksiomatičara, lingvista, etnologa, istoričara, političara, revolucionara”³⁴³. Sve one mogu, pod određenim uslovima, biti filozofske aktivnosti subjektivacije iskustva. Bez obzira na citiranu Delezovu opasku o „subjektivnosti koja proizvodi samstvenost”, istraživanje helenističkih učenja ukazuje na suprotan proces. Tačno je da „odnos

³⁴¹ Martin Hajdeger: „Hegelov pojam iskustva”, časopis „*Ideje*” br. 5, godina I.

³⁴² G. W. F. Hegel: WERKE 8, str. 118., Zusatz 1.

³⁴³ „*Spisi*”, str. 24.

prema sebi” zatičemo kao nešto „već” poznato, formirano, kada počnemo uopšte da ga pre-poznajemo. O sebi se teško priča. I ako se to, na prvi pogled, ne čini tako imajući u vidu često korišćenje zamenice „Ja”. Pa kako progovara „samstvenost”? Kroz emocije, afekte, misli, gestove! Kroz odnos prema drugima možemo je, lakše, posredno prepoznati. Moramo primetiti razliku između neposrednog odnosa sebe prema sebi, uvida, kroz koji vidimo način na koji smo uobličeni u kulturi i svesnog, subjektnog, odnosa kada te uslove prilagođavamo sebi. Samstvenost i subjektivnost, čini se, ne vode podjednako samosvesnoj refleksiji o sebi i svetu. Danas je još uvek dominantan pristup po kome je filozofija, zapravo, istorija filozofije, budući da „primat istorije filozofije kao moći sintetičkog mišljenja ukazuje da se diskursi, pa i filozofski, ulančavaju na način istorije”³⁴⁴: „Mi primamo stvari koje su rečene kao da dolaze iz prošlosti, u kojoj su sledile jedne za drugima, u kojoj su se suprostavljale i uticale jedna na drugu, zamenjivale mesta, rađale se i gomilale”. Nije problem odrediti stare skrivene konfiguracije „ali čim je potrebno odrediti sistem diskursa na kojem i dalje živimo, u trenutku u kojem smo obavezni da dovedemo u pitanje reči koje i dalje odzvanjaju u našim ušima, koje se mešaju sa onima koje pokušavamo da izgovaramo” tada imamo posla sa arheologijom, sa pitanjem slojeva na koje se oslanja naš savremeni govor.

Pitanje ideacionih procesa, pitanje istine i mišljenja, ovde se postavlja kroz praktične procese upotrebe, subjektivacije, iskustva. Samo „iskustvo”, kao pojam, ostaje i dalje „u procepu” između dva procesa – subjektivacije i objektivacije. U pokušaju da artikulišemo ono što Fuko zove procesima subjektivacije-objektivacije pomenućemo uslove govora pojedinih istorijskih praksi, načine zarobljavanja iskustva govorom: a) prakse seksualnosti i uživanja u antici – šta je stvarna činjenica iskustva, da li su potisnute ili institucionalizovane, b) prakse promene

³⁴⁴ Ibid., str. 25.

odnosa prema ludilu u 17-tom i 18-veku, da li su to prakse razuma i njegove prosvećenosti ili puka reorganizacija društvene moći, c) da li su filozofske prakse kultivacije odnosa prema samome sebi, nastale na nasleđu sokratskih, platonističkih i aristotelovskih škola – stvarne prakse kulture samstvenosti i prakse prijateljstva ili elitističke povlastice privilegovanog sloja ljudi, d) zatim, prakse teorijskih filozofskih diskursa koje postavljaju pitanje filozofske konstitucije subjekta a koje pitanja, odnosa subjekta prema samome sebi, ostavljaju etici i samokonstituciji praktičnog uma koji dela u „unutrašnjosti” prostorno vremenskog kontinuuma. Kao i „spoljašnjeg” pogleda na same sebe, e) Fuko je doveo u pitanje i isceliteljske prakse od Pinela do Frojda – prakse medikalizacije čovekovog iskustva sebe i sveta, karakteristične po svom dvosmislenom odnosu prema predmetu zbrinjavanja, f) Navešćemo, u ovom kontekstu je značajan, i Deridin tekst koji postavlja pitanje istorije ludila u doba psihoanalize, potaknut Fukoovim impulsom da treba biti pravedan prema Frojdu.

Možda je danas ipak naznačajnija jedna praksa 20-tog i 21-veka koja meša filozofski i psihoanalitički diskurs. Psihijatrija i savremeni terapijski modeli preuzimaju filozofske pojmove i stavove iz filozofskih tekstova, koje nisu same iznedrile iz sopstvenog iskustva i zasnivaju nešto poput fenomenološke psihologije, egzistencijalne psihoterapije, kognitivističkog pristupa, imaginativno narativnih pristupa i sl. Šopenhauer, Niče, Huserl, Hajdeger, Sartr, Lakan, Hegel – su autori čiji se tekstovi prebiraju poput biblijskih tekstova i u njima se traži nešto „upotrebljivo”. Status ovakvih praksi dobija na dignitetu, ili bolje reći popularnosti, i nude se kao filozofska recepcija. Podsetimo se da Jaspers, kao psihijatar, nije mešao terminologije. Jednostavno je postao filozof i mislio van psihijatrijske pespektive.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

„Epistemološke veze uma i patologije“³⁴⁵ kod Frojda, a na koje je bio upućen ovaj rad, jeste ono na šta će Hubert Drajfus skrenuti pažnju. U Frojdovim tekstovima nailazimo na pojam nesvesnog koje dela na način „zaposedanja” svesti. U tim istim tekstovima on će tražiti „logičku”, misaonu „nit” koja vodi do jezgra simptoma, a odatle, nazad, *prisećanjem*, do svesti, bar u slučajevima histerije. Kao vodič će mu poslužiti upravo tkzv. „patološka stanja psihe” koja su bogata i prebogata – idejama, slikama, projekcijama, predstavama - psihološki aktivnim, koje povezuju „sile“ u dinamički sistem. Na ovo će skrenuti pažnju mnogi istraživači psihe, od Brojera, Kangijema do modernih istraživača. Smatramo da ova stanja mogu postati elementi jednog „novog” diskursa, filozofske terapeutike, diskursa koji bi se oslonio na antičke i helenističke prakse *epimeleia heauton* i istovremeno ukazao na značaj Frojdovih istraživanja koja su tražila izlaz iz klasicističkog bezumlja, azila i mentalne bede masa na horizontu Evrope. Ali, nakon istraživanja koncepta antičkih vežbi ne čini nam se Frojdov put više jedinstvenim, posebno u onim formama gde se povezuje sa psihijatrijom i kliničkom praksom. Istražujući taj svet predrasudovanja (predrasudnosti), devijantnih i perverznh fenomena, somatskih ili psihoidnih, fenomena patološke prirode čovekove, Frojd će se koristiti, teorijski i terapijski, kartezijsko kantovskom koncepcijom uma. To će navesti H. Drajfusa da kaže da moderne

³⁴⁵ Hubert Drajfus, *Fuko versus Frojd*, u: *Sigmund Frojd – Kritičke evaluacije*, Loznica: Karpos, 2006.

nauke o čoveku i nauke o duši nemaju kontinuitet. Ove druge su preuzete iz nekih jedva zaboravljenih tradicija u psihoanalizu. Onim teško mislivim u svesti i čovekovom ponašanju, što se manifestuje kroz simptom, do vremena Frojda bavili su se i lekari i sveštenici. Danas se tim temama okreću filozofi-praktičari. Smatra se da će Frojd na kraju ostati zarobljen svojom koncepcijom patologije ljudske psihe, ili antropologijom izvesne pato-logije nauke o strastima. Ali taj problem nije dovoljan da diskvalifikuje Frojdova istraživanja. Naprotiv. Boreći se protiv „intelektualizacije“ (kako psihoanalitičari, pa i Frojd, inače, zamišljaju filozofski rad i filozofiju) ali i autentične imaginacije koju može da nosi svaka psihološka funkcija (a ne samo patološka ili seksualna), odstranjeno je „minimalno samstvo“ čovekove duše i on je pretvoren u industrijski produkt moderne civilizacije. Ovaj fenomen možemo posmatrati i kao posledicu nerazvijanja diskursa samstvenosti, govora o sebi, govora za sebe.

Ni Drajfus, ni Fuko neće napadati Frojda ni psihoanalizu, poput Mišela Onfrea, a neće koristiti ni manir zaobilaženja Frojdovih stavova, što inače čine mnogi psihoanalitičari, zadržavajući samo Frojdovo ime kao sopstveni potpis. Niti će se postaviti na način na koji su to učinili Frojdovi disidenti. Mnogi psihoanalitičari su se prepoznali u Fukoovim kritičkim tekstovima o psihoanalizi, ali on je razgovarao samo sa Frojdom. Psihijatrija se osetila ugroženom njegovim razumevanjem istorije psihijatrije a on je samo ukazivao na jedan konstantno prisutan motiv – disciplinarnu moć. Fuko će ići mnogim „zaobilaznim“ putevima, kakav je i put filozofije kao terapeutike i asketike u helenizmu. Moglo bi se reći da Fuko brani Frojda od onih duhova koje je sama psihoanaliza iznedrila i dala im naučno ruho. Zato će reći da se u psihoanalizi radi o terapeutskim praksama čije metode ne diktira samo nezavisan predmet već prakse moći pod kojima su se razvile. Imajući taj cilj pred sobom započinje preispitivanje istorijskih praksi

psihijatrije, klinike, nadziranja i kažnjavanja, kao i preispitivanje kanonizacija psihoterapije. Jungovska metafora „ranjenog iscelitelja“ danas služi kao medijska i filmska maskota i motiviše psihoanalitičku beletristiku.

U svojim strategijama „zaobilaženja“, nedirektnog suočavanja, Fuko neće govoriti ni o filozofskoj recepciji psihoanalize koja je u 20-tom veku uložila značajne napore „odbrane Frojda“. Podsetimo na Habermasa, na Rikera – koji će obratiti pažnju na odnos Frojd-Huserl-Franc Brentano, na Deleza, Binsvanger, Vitgenštajna. I ako je ovo posebna tema ona će ukazati na najiskrenije pokušaje da se doslovnost Frojdove nauke o čoveku razmotri u njenom stvarnom značaju. Nije nam cilj ispitivanje koliko je ko razumeo Frojda, već kako se kroz tu „spiritualističku komunikaciju“, preko tekstova, bez praktičnog terapijskog iskustva, ocrtava mogući cilj istraživanja i isceljenja „fenomena“ koji već pri samom pukom posmatranju izmiče pogledu i rečima. Između mitologije „želje“, nauke o psihičkom aparatu, kliničkim slučajevima psihijatrijske medikalizacije, pomalja se jedan ekstremno dinamičan, „halucinantni“, prisutno-otsutni, subjekat kome će Delez pokušati da uobliči smisao kroz tragičnost modernih vremena. Kad je filozofska recepcija Frojda u pitanju Fuko bi mogao da bude „veza“, negativna, sa hajdegerovsko egzistencijalističkim spojem fenomenologije i psihoanalize (a preko Jaspersa i Binsvanger), s obzirom da će se „izvorno iskustvo fenomenologije“ pokazati kao „noćna mora“ samog Fukoa.

Ono što je Fuko napustio, nakon Binsvanger, Huserla i Hajdegera „je dvostruki pokušaj preformulacije psihoanalize, najpre kao naučne psihologije a zatim kao fenomenologije, a dvostruki neuspeh potvrđuje čudnovati karakter analitičkog diskursa“, da se poslužimo Rikerovim rečima³⁴⁶. Psihoterapeutski način obraćanja psihi, provociran „prenosom“, transferom, povodom neke

³⁴⁶ Pol Riker, *O tumačenju, Oglad o Frojdu*, str. 401.

egzistencijalne situacije, krize, želje za uspehom, straha od neuspeha, straha od smrti i „neispunjenosti“, potrebe za identitetom, bekstvom od suočavanja sa samim sobom, podređen je, danas, upravo masovnoj kulturi i njenim tehnologijama selfa. Čudnovat preokret za jednu teoriju koja je „patologizovala“ psihu čoveka a pri tom započela, pre sto godina, izrazito emancipatorski napor psihoanalitičkih i kliničkih praksi. Kritika hrišćanskih pastirskih praksi, čije neke od tehnika budu oči u Frojdovoj koncepciji terapije, kao što je ispovest, podstiču nas na pitanje zašto psihoanaliza zaobilazi homo religiosusa. Čudnovat je i obrat, etički problematičan, kada usred psihoanalitičke seanse, ukoliko ona ne napreduje, „lekar“-terapeut smatra da se ne oseća odgovornim za neuspeh procesa, jer je pacijent taj koji odbija da bude isceljen. Ili bolje reći nema odgovor na to. Frojd je izneo još jedan proizvod na trgove idola: stvaranje individuirane „procesom analitičke individuacije“, normalne, prilagođene i „pomirene“ ličnosti. Proizvođači tog proizvoda, njegovi nastavljači, su vrlo brzo postale državne institucije, a konzumenti su postali nezadovoljni i nezadovoljeni građani. U ovakvom kontekstu čitamo i Fukoov komentar iz „Volje za znanjem“ da je pokušaj da se ograniči „fenomen ludila“ ili da se odredi strategija lečenja na Frojdovim pretpostavkama „sumnjiv koliko i opasan“. Komentar nije dat, ističemo, da se obezvredi Frojdov rad ili da se Frojd opravdava bacanjem krivice na post frojdovsku psihoanalizu koja je dopunjavala, falsifikovala ili spašavala Frojda, a samo se njegovog imena nije odricala. Komentar upućuje na opasno sredstvo kojim se može manipulirati ljudskom psihom. Interesantno bi bilo pratiti kako stogodišnje iskustvo psihoanalize, otvarajući dubinsko psihološke i psihoidne procese, otvara vrata nekim starim duhovima koji su se inače sklonili u zabran istraživača primitivne misli (Klod Levi Strosa i istraživanja koja povezuju etnologiju i psihonalizu). Hubert Drajfus u tekstu „Fuko versus Frojd“, sada braneći Fukoa od onih koji se bore „za Frojda“, podseća na Fukoov stav iz njegove prve knjige „Mentalna bolest

i ličnost“: „Namera mi je da jednostavno pokažem određeni odnos između psihologije, ludila i neuravnoteženosti, koji je toliko fundamentalan da čini uzaludnim svaki pokušaj da se psihološki leči celo ludilo, suština i priroda ludila.“ Čini se da kritika ide u smeru da Frojdova teorija ne može da se postavi kao nauka o duši. Fuko ukazuje na izuzetne primere borbe za moć u porodici, u partnerskim odnosima, introjektovane u samom pojedincu. Uzdaje u „subjekt nauke“ kao što je pokušao Lakan nije dovoljno. Za razliku od mnogih filozofa psihoanalize Fuko pridaje značaj praksi, praksi koja proizvodi teorijske posledice. Zato će reći da sve dobre namere analitičke terapije „nisu postale naš lek već naše prokletstvo“. Boris Sirilnik, psihoanalitičar i neurolog reći će: „Dijagnoza je kletva“. Prakse istraživanja „slučajeva“, prakse diskursa koje drže monopol na artikulaciju fenomena, prakse disciplinarnih moći, političko psihijatrijske saradnje, prakse udobnog kauča i sl., određuju teorijske koncepte dajući im univerzalne karakteristike.

Ono što Fukoova „hermeneutika subjekta“ možda može da učini, na tragu helenističkih praksi samstvenosti, jeste da postavi pitanje: može li se, i kako, proizvesti „diskurs o odnosu sebe prema sebi“ tako što ćemo pratiti način subjektivacije neposrednog iskustva stečenog življenjem, obrazovanjem, kulturom, samodestrukcijom i sl. Pratiti ono što činimo sami sa sobom i drugima. Ne radi se, na tragu „hermeneutike subjekta“, o humanističkom motivu nadmašivanja samih sebe, ili alhemijskoj sublimaciji zla u dobro, ili o pretvaranju nemoćnih i ugroženih u moćne i gospodareće kreature. Radi se o diskursu kojim govorimo sebi i o sebi.

Zato je, zaista, čudnovat i zapažen fenomen da „psihijatrijski bolesnici“ ili psihoanalitički klijenti pristaju da vide i govore o sebi kroz psihijatrijsko analitički diskurs, nastavljaju da „samointerpretiraju“ sebe, i ako to nije žargon kojim se mogu obraćati sami sebi. Na sličan fenomen, ili problem, nailazimo i u

feminističkom žargonu – nemogućnost da žene, tim diskursom, iskažu samu sebe, a ne samo socijalno političku situaciju u kojoj su se zatekle.

Drajfusov zaključak, po pitanju koji sam postavila, za ili protiv Frojda (a koje se za Fukoa nije eksplicitno postavljalo) usmerava se prema Fukoovom objašnjenju psihopatologije: „Jednom kada vidimo zašto Fuko smatra psihoanalizu opasnom naukom, bićemo u stanju da shvatimo njegovo objašnjenje psihopatologije u njegovom doktorskom radu“³⁴⁷. „Istorija ludila u doba klasicizma“ pokušava da nas oslobodi „teorija o normalnom funkcionisanju“, terapija koje nas oslobađaju od samih sebe, „nas“ bolesnih i devijantnih, a „Hermeneutika subjekta“ da nas oslobodi od pretpostavljenih uzročnih posledica potisnutih želja, od ispovedanja istine o samima sebi drugome itd. Fuko će na jednom mestu naglasiti značaj psihoanalitičkog izlaska postfrojdovske psihoanalize iz uzročno posledičnih shema³⁴⁸ i okretanje fenomenima „psihološke odbrane“, o kojima govori Ana Frojd „koja prepoznaje da subjekat reprodukuje svoju istoriju samo zato što odgovara na dato stanje“³⁴⁹, a odgovara odbranama. Sa druge strane hermeneutička (diltajevska) i fenomenološka opcija, koja odbacuje kartezijansko pozivanje na um, Fukoou će se pokazati kao kompenzatorno iluzorno rešenje, budući da ne odgovara na pitanje o postanku, genealogiji, patološke ličnosti iz društvenih konstelacija moći, kao i iz disciplinarnih okvira pojedinih nauka. Ona čini upravo suprotno od toga, t.j. širi patološke sadržaje u egzistencijalni kontekst. Drajfus upućuje na samerljivost nekih Merlo Pontijevih stavova i Fukoovih, poput onih da ključno pitanje za terapiju ne bi trebalo da bude kako dobiti novu dušu već

³⁴⁷ Ibid., str. 145.

³⁴⁸ U knjigama Milanka Govedarice, *Filozofska analiza iracionalnosti: izmenjena stanja svest i slabost volje* i *Filozofija psihoanalize*, nailazimo na uvide u mogućnost objašnjenja pomenutih fenomena složenijom metodološkom tehnikom nego što je to jednoznačna uzročno posledična veza.

³⁴⁹ *Mental Illness and Psychology*, str. 35-36.

kako dobiti novo telo: „Da li u nešto pogrešno verujemo, ili upadamo, ili činimo, što bi trebalo da bude značajno za pitanje naše inferiornosti ili superiornosti, mazohističkog stava ili sadističkog, jeste pitanje načina na koji se događamo sebi kroz inferiornost ili superiornu samodovoljnost“³⁵⁰. Pacijentov osećaj inferiornosti sedimentiran je u njegovom telesnom držanju. Telo nije samo fiziologija i nagonski impuls. Mnoge telesne figuracije grade čovekov svet. Smatramo da ne smemo identifikovati čula sa nagonskim funkcijama. Niti izjednačavati čulnost i nagonsko. Fuko će reći: „Odnosi moći mogu materijalno da prodru duboko u telo“, a da nisu posredovani predstavom o sebi kao subjektu. Ako moć, kroz realnost ili fantazam, preuzme vlast nad telom, to ne znači da mora prvo biti interiorizovana u čovekovoju svesti. I psihijatrijska klinika radi prvo na telu, medikalizacijom, da bi nakon toga menjala psihu. Mnogi telesni položaji koje zauzimamo prema ljudima i stvarima govore o odnosima moći u kojima se zatičemo.

Značajno je, za konačni zaključak o odnosu Fukoa prema Frojdu pogledati i Habermasove stavove koji je kod Fukoa prepoznao izvesni antihumanizam kroz njegovu kritiku humanističkih nauka i u tom kontekstu i psihoanalize. Ako pođemo od Fukovog stava da Frojdova psihoanaliza nameće jednu teoriju ljudske prirode a ne samo puku praksu rešavanja psiholoških konflikata, onda bi se takav koncept ljudske prirode, izgrađen po modelu prirodnih nauka, sudarao sa nečim što većina ljudi nosi u sebi: ontološki instikt, prihvatanje ili opiranje načinu postojanja ili opiranje prisiljavanju da im se život odredi nasilnim putem. Uvek postoji mogućnost pitanja: zar sam to ja?, zar si to ti?. Čudna je ta sposobnost čoveka da se sebi obraća sa „ti“! Fuko je posmatrao psihoanalizu kao pokušaj uspostavljanja nauke o duši na pretpostavci postojanja „ljudske prirode“ u smislu izvesne Naturphilosophie, zapravo derivata filozofije prirode, čiji je nosilac subjekat

³⁵⁰ Ibid., str. 51.

seksualne želje, ali čudnovat subjekat, pod represijom, tabuom, prokažen, koji stvara devijantne posledice po čovekov život i društvo. Fuko je „ljudsku prirodu” posmatrao iz perspektive suprotnog ekstrema – ljudskog, isuviše ljudskog. Poput Frojda. U delu „Mentalna bolest i psihologija“ propituje i domete fenomenološke psihijatrije i terapije. Paradoks ovih naučnih disciplina, po Fukou, je u tome što se one bave samo „efektima istine“, a ne mogu, po njemu, da ostvare „validne apstrakcije“ određene uzročnosti, tj. ne mogu da omoguće istinite iskaze, tvrdnje istine (ako je smisao istine da bude samo „tvrdnja“), nisu u poziciji da budu „u istini“ (Kangijem), da daju iskaze koji mogu da verifikuju postajanje istinitim nekog stava. Uvek je moguće govoriti „istinu u praznini“, samo pokoravanjem diskursu neke politike, ili politici diskursa. Zato će se okretati onom istorijskom kontekstu koji iznedrava istinite stavove u humanističkim naukama, kontekstu koji čine prakse moći, njihove kombinacije i transformacije. I suprotno, ti isti istorijski konteksti, i njihove distribucije moći, iznedravaju i kontra prakse, „istine u otporu“. Na taj način će istorijska situacija psihijatrijskih praksi od Pinela do Frojda podstaći antipsihijatrijski pokret. Pod uticajem Binsvangerera i atmosfere oko klinike Medard-Bos Fuko će dobiti prvi impuls da čoveka posmatra kroz načine postojanja, kao samointerpretirajuće biće, ali ne kao biće brige za sopstvenu „konačnost“, za sebe kao izraz jedne, jedinstvene prirode, ma kako humanistički zvučala. „Čovek uvek ima najpre odnos prema samome sebi, postoji na način na koji se sebi događa, zauzima stav prema onome što ga prevazilazi kada pokušava da se prepozna u sebi i svetu, pa tek onda ima odnos sa sopstvenom patnjom³⁵¹“. Patnja dolazi nakon interpretacije događaja. Ona neće izgubiti svoj smisao ako se izražava i na neke druge načine osim na načine jada, besa i nemoći. Ali zašto bi ga to iskustvo pretvaralo u homo-psihologikusa, Fukoovo je pitanje. Terapijski cilj treba da bude odgovor na pitanje: kako smo došli tu gde jesmo i kako da načinimo

³⁵¹ H. S., str. 56.

iskorak iz „biografije“? Fuko je verovao da „genealogija“ može da nas učini osetljivim na prakse koje još žive u našoj kulturi i koje još nisu obuhvaćene vladajućim razumevanjem, odnosno uz pomoć kojih još uvek može da se iskorači, iz sebe i sopstvene kulture. I na tom mestu možemo prepoznati poreklo, genealogiju subjekta. Genealogija može da nam pomogne da de-realizujemo stvarnost, da nam pokaže slučajni status našeg osećanja ko smo, paradigmu prakse: „Najbolji način da se shvati kako stvari mogu biti drugačije jeste da se shvati da su one jednom bile drugačije i da u nekim područjima života još to jesu, kao i da se shvati kako smo razvili naše ograničeno gledište³⁵², ne-moćno, ne-uspešno. Drugim rečima, da istoriju posmatramo kao proces koji briše mnogo toga što je moglo biti, koja sadašnjost pokreće ispočetka vežbama temporalizacije. Ne moramo da lažemo da nismo to mi koji smo grešili, niti da se kajemo. Ne moramo biti to što mislimo da jesmo, niti činiti to što mislimo da treba da činimo tj. da se žrtvujemo. Ne postoje fiksirane biografske činjenice koje bi sećanje poput dijamanata ili crnog kamenja iznelo na svetlost dana.

Dakle razlika između Fukoa i Frojda nije „lična“, već su njihovim konceptima kumovale različite istorijske konstelacije. Sposobnost prepoznavanja sebe je ontološka sposobnost, ontološki instikt, a ne puka psihološka verbalna sposobnost. Radi se o sposobnosti da osetimo da jesmo ili da nismo. Terapeut-filozof mora da vrati izgubljene mogućnosti ma kako trivijalne ili fragmentarne izgledale, da ih fokusira: „Pacijent se mora navesti da uoči povezanost svoje interpretacije stvarnosti i svoga bola“. Terapeutski cilj ne sme biti mesto “loše hermeneutike”, umesto da bude jednostavno mesto ne-razumevanja. Nije samo cilj da se jedna interpretacija zameni drugom, boljom, interpretacijom, već da se pojedinac podstakne na delanje u funkciji života. Naše „kapriciozne priče“ imaju

³⁵² H. S., str. 57.

visoku cenu. Pitanje je kako prepoznati proizvoljnost (iskrivljenost, nedovoljnost) pacijentovog osećaja za stvarnost. Fuko, u ovoj početnoj fazi razgovora govori o „fenomenološkom terapeutu“, koji ima filozofski filing za situaciju. Zato pitamo šta „Hermeneutika subjekta“, u poznoj fazi njegovog života, donosi našem viđenju samih sebe. Koja značenja nose izrazi „ja jesam“, i „tako vidim“? Fundamentalna temporalnost, ono sa čime započinjemo i čime završavamo naše živote, nije data fiksiranjem biografske činjenice. *Mi smo stalno u protoku sa samima sobom.* Odatle plodonosna analogija sa snovima.

Iskustva helenističke terapeutike nam govore: nikakvo potiskivanje želje, seksualizacija ljudske prirode, pa i koncept odbrane na koji su frejdovci ponosni, nikakve tehnike frustracije, tehnike transfera i kontra-transfera, neće otvoriti čoveku put za drugo od sebe, sveta, sudbine, porodice i sl. Takvo je iskustvo helenističke terapeutike. Što se tiče samog problema kritike Frojda najbolje će nam poslužiti poduži citat iz „Istorije ludila“: „Treba biti pravedan prema Frojdu. Između „Pet psihoanaliza“ i brižljivog istraživanja posvećenog „Psihološkim načinima lečenja“ postoji nešto više nego što je naslaga otkrića; ...Frojd je preuzeo ludilo na razini njegovog jezika, iznova uspostavio bitne elemente iskustva što ga je pozivao sveo na muk; on popisu psiholoških načina lečenja ludila nije dodao ništa veliko; on je, u medicinskoj misli, vaspоставio mogućnost razgovora sa bezumljem. Ne čudi me što je što je najvećma „psihološko“ među načinima lečenja tako brzo krenulo nizbrdo i dobilo organske potvrde. U psihoanalizi uopšte nije reč o psihologiji, već upravo o iskustvu bezumlja“. Interes uma za bezumlje, odnosno interes filozofije za bezumlje, je ono što će potaknuti Jirgena Habermasa da Fukoovu knjigu shvati ozbiljno, mada iz neke svoje sopstvene vizure. I da završimo ovaj kritički uvod u odnos Frojda i Fukoa citatom Levi Strosa: tu je

negde „moje biće koje nisam“, i koje tražimo od rođenja, preko normalnosti i ludila, pa do pred smrt.

Smatramo da je presudno napraviti razliku između filozofskog dijaloga, „sokratskog“, kako ga nazivaju psihoanalitičari, nudeći svoju praksu neposrednog kontakta sa bolesnikom ili klijentom kao primer rešavanja „psiholoških tegoba“ i, drugog primera, Aristotelovog koncepta prijateljstva, ili razgovora u filozofskim školama, ili, možda, Šlajermaherovog koncepta „slobodnog razgovora“ – koji je postao osnova gadamerovske hermeneutike. Nasuprot situaciji komunikacije dva fantomska sagovornika, filozofa i psihoanalitičara, preko figure „onog koji ne postoji“ u sopstvenoj autentičnosti, pacijenta ili klijenta, a koji „mora“ da shvati da je neznalica, neobrazovan ili bolesnik, ukazali smo na drugačiju osnovu njihovih odnosa. Fuko najpre proučava istoriju psihijatrije, a mnogo kasnije se posvećuje istraživanju filozofskih terapijskih praksi, zbog čega možda ostaje nedovoljno eksplikativan. U prvima je uočavao mnoge nesaglasnosti između opisa fenomena i interpretativne dijagnoze tih fenomena, na jednoj strani i tehnika rada na drugoj. Ipak je nekoliko fragmenata iz Lakanovog „Seminara o psihozama“ omogućilo njegovom interpretatoru Millesu da istakne aspekt onoga što ima smisla istraživati kada je u pitanju mentalni poremećaj – mogućnost da se artikuliše „koncept nerazumevanja“³⁵³.

³⁵³ Mada je i Gadamer u svom konceptu pred-rasudnosti ukazao na neke aspekte proizvodnje nerazumevanja.

ODABRANA LITERATURA

1. Arsenijević Miloš, „Vreme i vremena”, Beograd, 2005.
2. Barker Ph., Michel Foucault: Subversions of the subject, New York, 1993.
3. Bernauer J., Rasmussen D., The Final Foucault, Cambridge, 1988.
4. Cook D., The Subject Finds a Voice: Foucault's Turn Toward Subjectivity
New York, 1992.
5. Delez Ž., Gatari F., Anti-Edip, Sremski Karlovci, 1990.
6. Delez Ž., Fuko, Novi Sad, 1989.
7. Derrida J., „Cogito i istorija ludila”, Dijalog, 1-2 / 1987.
8. Derrida J., „To do Justice to Freud“: The History of the Madness in the Age
of Psychoanalysis, Source: Critical Inquire, Vol. 20. No. 2 (Winter, 1994)
pp. 227-266
9. Deretić Irina, „Platonova filozofska mitologija“, Beograd, 2014.
10. Deretić Irina, „Logos, Platon, Aristotel“, Beograd, 2009.
11. Dews P., „The Return to The Subject in Late Foucault”, Radical Philosophy,
51/1989.
12. Dreyfus H. L., Rabinow P., Michel Foucault: Beyond Structuralism and
Hermeneutics, Chicago, 1983.
13. Frojd S., Odabrana dela 1-8, Novi Sad, 1981.
14. Foucault M., Fearless Speech – Discourse and the Truth: the
Problematization of Parrhesia, 2001.
15. Fuko M., Istorija seksualnosti 1 – Volja za znanjem, Beograd, 1982.
16. Fuko M., Rađanje biopolitike, Novi Sad, 2005.

- 17.Fuko M., „Niče, genealogija, istorija”, *Theoria*, 1/1995.
- 18.Fuko M., „Nietzsche, Freud, Marx” u *Filozofsko čitanje Frojda*, Beograd, 1988.
- 19.Fuko M., *Nenormalni*, Novi Sad, 2002.
- 20.Fuko M., *Arheologija znanja*, Beograd, 1998.
- 21.Fuko M., *Hermeneutika subjekta*, Novi Sad, 2003.
- 22.Fuko M., *Istorija ludila u doba klasicizma*, Beograd, 1980.
- 23.Fuko M., *Istorija seksualnosti 2–Korišćenje ljubavnih uživanja*, Beograd, 1988.
- 24.Fuko M., *Istorija seksualnosti 3 – Staranje o sebi*, Beograd, 1988.
- 25.Fuko M., *Nadzirati i kažnjavati*, Beograd, 1997.
- 26.Fuko M., *Predavanja*, Novi Sad, 1990.
- 27.Fuko M., *Psihijatrijska moć*, Novi Sad, 2003.
- 28.Fuko M., *Reči i stvari*, Beograd, 1971.
- 29.Fuko M., „Poredak diskursa“, *Karpos Loznica*, 2007.
- 30.Fuko M., „Rađanje klinike“, *Mediterran Publishing*, 2009.
- 31.M. Fuko, *1926-1884-2004 Hrestomatija*, Novi Sad, 2005.
- 32.Foucault's *Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*, Edward F. McGushin, Northwestern Un. Press, Evanston, Illinois
- 33.Foucault Michel, *Znanje i moć*, Zagreb, 1994.
- 34.*Technologies of the Self, A Seminar with Michel Foucault*, Ed. Martim, Gutman, Hutton; Patrick H. Hutton, „Foucault, Freud, and the Technologies of the Self“
- 35.Gadamer, Hans Georg, *Istina i metoda*, Sarajevo, 1978.
- 36.Gadamer, Hans Georg, *Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heideger*, Tübingen, 1987.
- 37.Gadamer, Hans Georg, *Početak filozofije*, Fedon, 2007.

38. Gadamer, Hans Georg, Um u doba nauke, Plato, 2000.
39. Gadamer, Hans Georg, Fenomenološki pokret, Beograd, 2003.
40. Govedarica Milanko: Psihoanaliza u kritičkoj teoriji društva, Zbornik Kritička teorija društva
41. Govedarica Milanko: Filozofska analiza iracionalnosti: izmenjena stanja svesti i slabost volje, Pančevo, 2006.
42. Govedarica Milanko, Filozofija psihoanalize, Beograd, 2013.
43. Govedarica Milanko: Ničeov model interpretacije filozofske tradicije, Teorija, 2008.
44. Govedarica Milanko: Realism and Anti-realism in the philosophy of Psychiatry, Teorija 2, 2012.
45. Gane M.(ed.), Towards a Critique of Foucault, London, 1986.
46. Gutting G. (ed.), The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge University Press, 1994.
47. Habermas Jirgen, Filozofski diskurs moderne, Zagreb, 1988.
48. Habermas Jirgen, Saznanje i interes, Beograd, 1975.
49. Pjer Ado, Šta je antička filozofija, Beograd, 2010.
50. Pjer Ado, Filozofija kao način življenja, Beograd, 2011.
51. Pjer Ado, Ne zaboravi da živiš, Gete i tradicija duhovnih vežbi, Beograd, 2009.
52. Hajdeger M., Fenomenologija religioznog života, Zagreb, 2004.
53. Hajdeger M., Uvod u metafiziku, Beograd, 1976.
54. Hajdeger M., Temeljni problemi fenomenologije, Zagreb, 2006.
55. Hegel G. V. F., Fenomenologija duha, Beograd, 1974.
56. Hegel G. V. F., Filozofija povjesti, Zagreb, 1966.
57. Heidegger M., Bitak i vrijeme, Zagreb, 1985.
58. Heidegger M., Prolegomena za povjest pojma vremena, Zagreb, 2000.

- 59.Hill K., „Foucault’s Critique of Heidegger”, Philosophy Today, 1990.
- 60.Huserl E., Kriza evropskih nauka, G. Milanovac, 1991.
- 61.Huserl E., Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti, Novi Sad, 2004.
- 62.Jambet Ch., „Constitution du sujet et pratique spirituelle” u Michel Foucault philosophe, Paris, 1989.
- 63.Jaspers K., Opšta psihopatologija, Beograd, 1978.
- 64.Kozomara M., Govor i subjektivnost, Beograd, 1998.
- 65.Kozomara M., Subjektivnost i moć, Beograd, 2001.
- 66.Lacan Jacques, Četiri pojma psihoanalize, Zagreb, 1987.
- 67.Lacan Žak, Spisi, Beograd, 1988.
- 68.The Seminar of Jacques Lacan: The Psychoses 1955-1956, Ed. by Jacques-Alain Miller, W. W. Norton 1993.
- 69.Milchman A., Rosenberg A., Foucault and Heidegger: Critical Encounter, University of Minnesota Press, 2003.
- 70.Miller J.-A., „Michel Foucault et la psychanalyse” u Michel Foucault Philosophe, Paris, 1989.
- 71.Mills Jon, „Paranoiac Episteme“, 91-117 in „Psychoanalysis at the Limit“, Epistemology, Mind, and the Question of Science, Un. New York, 2004.
- 72.Niče F., Genealogija morala, Beograd, 1994.
- 73.Niče F., Vesela nauka, Beograd, 1984.
- 74.Perseus Collection, Greek and Roman Materials, www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=perseus:collection
- 75.Rabinow P. (ed.), Essential Works of Foucault, 1954-1984, New York, 1997.
- 76.Rajchman J., Erotique de la verite, Foucault, Lacan et la question de l’ethique, Paris, 1994.

- 77.Ricoeur P., „Frojd i pitanje subjekta”, Književnost, 3/1983.
- 78.Ricoeur P., Hermeneutics and Human Sciences, Cambridge University Press, 1989.
- 79.Riker, Pol, O tumačenju, Ogled o Frojdu, Službeni glasnik, 2010.
- 80.Savić O. (ur.), Filozofsko čitanje Frojda, Beograd, 1988.
- 81.Smart Barry, Michel Foucault: Critical Assessments, Routledge, 1994.
- 82.Sloterdijk, Peter, Sfere, Tom I, Beograd, 2010.
- 83.Wollheim R., Hopkins J. (eds.), Philosophical essays on Freud, Cambridge University Press, 1982.

BIOGRAFIJA AUTORA

Mr Nada Blagojević rođena je 15. 06. 1948. u Beogradu. Diplomirala je na Grupi za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, radom na temu „Hegelov pojam apsoluta“. Magistrirala je na Fakultetu političkih nauka u Beogradu, radom na temu „Doprinos Hansa Georga Gadamera savremenoj političkoj misli“. Radila je dve decenije kao profesor filozofije u Zemunskoj gimnaziji, a potom je petnaest godina bila saradnik RTS-a za filozofske i psihološke teme (serija „Filozofski vrtovi“). Završila je nekoliko psihoterapeutskih edukacija, poput racionalno emotivne bihevioralne terapije Alberta Elisa i jungovske psihoterapije. Poslednjih godina, posebnu novinarsku i istraživačku pažnju posvetila je razvoju tzv. filozofske psihoterapije u svetu i kod nas. Iako je magistarski rad branila na Fakultetu političkih nauka, njegova tematika je filozofskog karaktera, jer se tiče Gadamerove filozofske hermeneutike. Tema doktorskog rada „Fukoova hermeneutika subjekta“ posebnu pažnju obraća na mogućnost aktualizacije filozofske terapeutike danas.

Prilog 1.**Izjava o autorstvu**Potpisani-a Blagojević Milana Nada

Broj upisa _____

Izjavljujem

Da je doktorska disertacija pod naslovom

Fukoova hermeneutika subjekta

-
-
- Rezultat sopstvenog istraživačkog rada
 - Da predložena disertacija i celini ni u delovima nije bila predložena za dobijanje bilo koje diplome prema studijskim programima drugih visokoškolskih ustanova,
 - Da su rezultati korektno navedeni i
 - Da nisam kršila autorska prava i koristila intelektualnu svojinu drugih lica.

Potpis doktoranda

U Beogradu, _____

Prilog 2.**Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada**Ime i prezime autora Blagojević Milana Nada

Broj upisa _____

Studijski program filozofijaNaslov rada Fukoova hermeneutika subjektaMentor Dr prof. Milanko Govedarica

Potpisani _____

Izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovetna elektronskoj verziji koju sam predao/la za objavljivanje na portalu **Digitalnog repozitorijuma Univerziteta u Beogradu**.

Dozvoljavam da se objave moji lični podaci vezani za dobijanje akademskog zvanja doktora nauka, kao što su ime i prezime, godina i mesto rođenja i datum odbrane rada.

Ovi lični podaci mogu se objaviti na mrežnim stranicama digitalne biblioteke, u elektronskom katalogu i u publikacijama Univerziteta u Beogradu.

Potpis doktoranda

U Beogradu, _____

Prilog 3.**Izjava o korišćenju**

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku „Svetozar Marković“ da u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu unese moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

Fukoova hermeneutika subjekta

koja je moje autorsko delo.

Disertaciju sa svim prilogima predala sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučila.

(1.) Autorstvo

2. Autorstvo - nekomercijalno

3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerade

4. Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima

5. Autorstvo – bez prerade

6. Autorstvo – deliti pod istim uslovima

Potpis doktoranda

U Beogradu, _____
