

MIŠEL FUKO



Poredak diskursa

Pristupno predavanje
na Kolež de Fransu (1970)



biblioteka
alograf ije

urednik
Dejan Aničić



MIŠEL FUKO

Poredak diskursa

Pristupno predavanje na Kolež de Fransu,
održano 2. decembra 1970. godine

Prevod sa francuskog
Dejan Aničić

2007

Naslov originalo:

Michel Foucault
L'ordre du discours
(Leçon inaugurale au

Collège de France prononcée le 2 décembre 1970)

© Éditions Gallimard 1971.

Mišel Fuko
Poredak diskursa

I

Voleo bih kada bih mogao krišom da se uvučem u govor koji moram danas da održim, kao i u one koje ću morati ovde možda godinama da držim. Umesto da uzmem reč, radije bih bio njome obuzet kako bih izmakao svakom početku. Voleo bih da za vreme svog govora razaznam jedan bezimni glas koji mi je odavno prethodio: bio bih zadovoljan kada bih se nadovezao na njegove reči, kada bih ih nastavio, kada bih se smestio, a da ne budem primećen, u pukotine tog govora, koji kao da mi daje znak, zaustavljajući se, stvarajući napetost. Stoga ne bi bilo nikakvog početka. Umesto da sam neko od koga diskurs potiče, bio bih u slučaju njegovog razvijanja samo majušna lakuna i možda tačka mogućeg kraja.

Voleo bih da iza mene postoji glas koji je počeo da govori odavno pre mene (i koji je sve ono što ću reći, unapred udvostručavao), glas koji bi kazivao: „Mora se nastaviti, ja ne mogu dalje, mora se ići dalje, moraju se izgovarati reči, sve dok uopšte postoje, one se moraju izgovarati sve dok me ne nadu, sve dok mi ne

kažu - čudan bol, čudna greška; treba ići dalje, možda je to već učinjeno, možda su mi već rekli, možda su me već doveli na prag moje priče, pred vrata koja se otvaraju na moju priču, a iznenadilo bi me kada bi se otvorila.“¹

Mislim da postoji mnogo ljudi koji imaju sličnu želju da se oslobode od obaveze započinjanja; sličnu želju da se neko odmah nade na drugoj strani diskursa i da ne mora spolja da razmatra šta je to čudno, preteće, možda čak zlokobno u vezi sa njim. Na ovu vocomu raširenu želju, institucija daje ironičan odgovor, budući da slavi početke, obavlja ih pažnjom i tišinom i nameće im ritualizovane forme, kao da bi ih učinila prepoznatljivim iz daljine.

Zelja kaže: „**Sama** ne bih volela da stupim u taj rizični poredak diskursa; ne bih želela da imam ništa sa onim što je presudno i odlučujuće u njemu; želela bih da on oko mene gradi tihu, duboku i beskonačno otvorenu prozirnost, u kojoj bi drugi odgovorili na moja očekivanja, i iz koje bi istine, jedna po jedna, izlazile. **Htela** bih samo, kao sretno nahoće, da se pre-pustim njemu i da me on nosi.“ A institucija odgovara: „**Ne** treba da se plašiš početaka; mi smo svi ovde da bi

¹ Upor. Samuel Beckett, *The Unnamable: Trilogy* (London: Calder and Boyars, 1959), str. 418 (Semjuel Beket, *Nemušto*).

ti pokazali da diskurs pripada poretku zakona, dugo smo čekali na njegovu pojavu, za njega je pripremljeno **mesto** koje mu ukazuje čast, ali ga razoružava; i ako diskurs ponekad ima neku moć, ona potiče od nas, i samo od nas."

Ali možda ova institucija i ova želja nisu ništa drugo do dva suprotna odgovora na isti strah: strah od onoga što diskurs jeste u svojoj materijalnoj realnosti kao stvar izgovorena ili napisana; nemir u pogledu na ovo prolazno postojanje, kome je bez sumnje **sudeno** da bude **izbrisano**, ali prema vremenskom trajanju koje nije naše; nemir da se ispod ove aktivnosti (uprkos njenoj svakodnevnosti i sivilu) ne osete teško zamislive moći i opasnosti; sumnjivi nemiri koji slute borbe, pobeđe, ozleđivanje, dominacije i porobljavanja uz tako puno **reči**, čija se grubost, nakon dugovremene upotrebe, izglučala.

Ali šta je tako opasno u činjenici da ljudi govore i da se njihov diskurs beskrajno množi? Gde leži opasnost?

II

Hipoteza koju bih **želeo** večeras da iznesem, kako bih odredio mesto — ili možda sasvim provizornu pozorni-

Mišel Fuko

cu — onoga čime se bavim, glasi: u svakom se društvu produkcija diskursa u isti mah kontroliše, selektuje, organizuje i raspodeljuje, i to izvesnim postupcima čija je uloga da ukrote moći i opasnosti diskursa, da ovladaju njegovim nepredvidljivim događajima, da izbegnu njegovu tešku i opasnu materijalnost.

U društvu kao naše, postupci *isključivanja* su dobro poznati. Najočigledniji i najpoznatiji je *zabrana*. Sasvim dobro znamo da nemamo pravo da kažemo sve, da ne možemo govoriti o bilo čemu u bilo kojim okolnostima i da, konačno, nema svako pravo da govori o svemu. Tabu predmeta govora, ritual okolnosti govora, privilegovano ili isključivo pravo subjekta koji govori — to su tri tipa zabrane koji se međusobno presecaju, osnažuju i nadopunjuju i tako formiraju složen okvir koji se neprestano menja. Dodaću samo da u današnje vreme postoje oblasti u kojima je okvir najuži i gde su zabrane sve brojnije: to su oblasti politike i seksualnosti. Očigledno je diskurs, daleko od toga da je transparentan ili neutralan element u kom je seksualnost razoružana a politika pacifikovana, zapravo bio jedno od privilegovanih mesta gde seksualnost i politika vrše neke od svojih najopasnijih moći. Ne mari to što diskurs prividno izgleda da je od male važnosti — zabrane koje ga događaju veoma brzo otkrivaju njegovu povezanost sa željom i moći. Nema

ništa iznenadujućeg u vezi sa tim, jer **diskurs** - kako je pokazala psihoanaliza - nije jednostavno ono što želja izražava (ili sakriva): on je takode objekat želje. I pošto, kako nas istorija neprestano uči, diskurs nije prosto ono što borbe ili sisteme dominacije prevodi u jezik, nego je on ono za šta se i čime se bori. Diskurs je moć koju treba zadobiti.

Postoji u našem društvu drugi princip isključivanja, ne više zabrana, nego podela i odbacivanje. Mislim na suprotstavljanje razuma i ludila. Počev od ranog srednjeg veka, **ludak** je bio onaj čiji diskurs nije mogao **circulisati** kao što su mogli diskursi drugih. Njegova reč se smatrala bezvrednom, niti je bila istinita, niti je imala značaja, bez važnosti kao dokaz na sudu, njome se nije mogao overiti akt ili ugovor, nesposobna čak i da na liturgiji pretvori **hleb u telo** Hristovo. Sa druge strane, moglo se desiti da se **reči ludaka** pripisuju posebne moći, moći koje drugi ne poseduju: moć izgovaranja skrivene istine, proricanja budućnosti, moć da on u svoj svojoj naivnosti vidi ono što mudrost drugih nije u stanju da opazi. Interesantno je primetiti da se u Evropi vekovima govor **ludaka** ili uopšte nije slušao ili se doslovno uzimao za istinu. Ili je padao u Ništa, tako što bi, čim bi bio izgovoren, bio odmah odbačen, ili bi se u njemu **dešifrovao** naivan ili prepreden um, razumniji um, razumniji od onog

što ga razumni ljudi imaju. Bilo da je isključen ili da je potajno bio posvećen razumom - on nije postojao. Svakako da se njegovim rečima prepoznavalo ludilo ludaka, da su njegove reči povlačile granicu, ali se nikada nisu sakupljale, niko ih zapravo nikada nije slušao. Pre kraja XVIII veka nijedan lčkar nije došao na ideju da se pita, šta se zapravo njima kaže (i kako i zašto se kaže) — tim recima koje su ipak određivale razliku. Sav beskrajni diskurs ludaka uzimao se za besmisleni žamor i samo mu se simbolički davala reč: u pozorištu, gde istupa razoružan i pomiren, jer je tu igrao ulogu maskirane istine.

Reći ćete mi da je sve ovo danas gotovo ili da se završava, da reč ludaka ne stoji više na drugoj strani, da nije više ništavna, da smo, upravo suprotno, u njenom slučaju obazriviji, da u njoj tražimo smisao, nagoveštaj ili ostatak nekog dela (*oeuvre*), i da smo čak tako daleko otišli da reč ludaka presrećemo u onome što sami artikulišemo: u majušnom procepu, u onome što nam izmiče, onome što kažemo. Ali toliko pažnje nije potvrda tome da je stara granica izbrisana. Treba samo pomisliti na čitav aparat znanja kojim dešifrujemo govor i čitavu mrežu institucija koja dopušta nekom - doktoru ili psihoanalitičaru - da sluša svaku reč i istovremeno dopušta pacijentu da izgovora svoje jadne reči ili da ih se, u očajanju, suzdržava. Dovoljno je

samo na to pomisliti kako bi se posumnjalo u to da je granica ukinuta, da je ona zapravo samo drugačije povučena: prema različitim linijama, putem novih institucija i sa posledicama koje nisu iste. I čak kad bi uloga lekara bila jedino da pozajmljuje uho beskonačno slobodnom govoru, on ovo slušanje i dalje izvodi u kontekstu iste podele. On sluša diskurs koji je prožet željom i za koji se, na njegovo veće uzbuđenje ili veći strah, veruje da je ispunjen užasnim moćima. Ako je tišina razuma potrebna za izlečenje monstuma, za ovu tišinu dovoljno je da bude na pozoru i to je ono u čemu ostaje podela između ludila i razuma.

Možda je odviše smelo smatrati ovu suprotnost između istinitog i lažnog za treći sistem isključivanja, pored ona dva koja smo već pomenuli. Kako se može razumno porediti prinuda istine sa takvim podelama, koje su od početka proizvoljne ili su barem organizovane oko istorijskih slučajnosti, sa podelama koje ne samo da mogu biti izmenjene, nego su zaista u stalnom pomeranju, koje potpomaže čitav sistem institucija koji ih nameće i sprovodi i koje se vrše na prisilan, ponekad čak na nasilan način?

Svakako, na nivou suda unutar diskursa, podela između istine i laži niti je proizvoljna ili podložna promenama, ni institucionalna ni nasilna. Ali ako stvari vidimo u jednoj drugoj ravni, kada postavimo pitanje

o onoj volji za istinom koja vekovima prožima naše diskurse, ili ako se uopštenije zapitamo koji tip podele upravlja našom voljom za znanjem, onda se pred nama ocrta nešto poput sistema isključivanja (istorijski, promenljiv i institucionalno prinudan sistem).

Nema sumnje da je ova podela istorijski konstituisana. Još za grčke pesnike VI veka p.n.e., istiniti diskurs je bio (u strogom i vrednosnom smislu *reči*) diskurs koji je izazivao poštovanje i strah i kojem se moralo potčiniti, jer je bio vladajući, diskurs koji je izgovaran uz posebna prava i prema zahtevanom ritualu. To je bio diskurs koji je zagovarao pravdu i svakom dodeljivao njegov deo. Diskurs koji u predskazivanju budućnosti nije samo najavljivao *šta* će se zbiti nego je doprinosio da se ona ostvari, diskurs koji je dovodio do slaganja ljudi i tako se preplitao sa sudbinom. Ali već vek kasnije, najveća istina više nije ležala u onome što je diskurs *bio*, ili u onom što je *činio*, nego je ležala u onome što je *govorio* došao je dan kada se istina pomerila od ritualizovanog, delotvornog i pravednog čina iskazivanja u sam iskaz, ka njegovom smislu, formi, njegovom objektu, njegovom odnosu ka svom referentu. **Između** Hesioda i Platona uspostavljena je izvesna podela koja je odvajala istiniti diskurs od lažnog: ova podela je bila nova jer od tada istiniti diskurs nije bio više dragocen i poželjan, pošto

to više nije onaj diskurs koji je povezan sa vršenjem moći. **Sofista** je prognan.

Ova istorijska podela je, sumnje nema, dala našoj volji za znanjem svoju opštu formu. Međutim, ona nikad nije prestala da se premešta: ponekad se velike **promene** u naučnoj misli možda mogu čitati kao posledice otkrića, ali se mogu takode videti kao pojava novih formi volje za istinom. Nema sumnje da postoji volja za znanjem u XIX veku koja se razlikuje od volje za znanjem u klasičnoj kulturi po formama, po predmetnim oblastima, po tehnikama na koje se oslanja. Vratimo se malo dalje: na prelazu iz XVI u XVII vek pojavljuje se volja za znanjem (naročito u Engleskoj) koja je, anticipirajući svoj današnji sadržaj, skicirala plan mogućih predmeta, podložnih **posmatranju**, **izmerljivih**, pogodnih za **klasifikaciju**. Volja za znanjem koja nameće saznajnom subjektu (u **izvesnom** smislu pre svakog iskustva) **određenu** poziciju, određen pogled i određenu funkciju (radije gledati nego čitati, radije proveravati nego komentarisati); volja za znanjem koja je propisivala (ali na opštiji način nego bilo koji određeni instrument) tehnički nivo, **gde** su se saznanja mogla uložiti da bi bila proverena i upotrebljiva. Izgleda kao da je, počev od velike Platonove **podele**, volja za istinom imala vlastitu istoriju, koja nije istorija prinudnih istina: istorija opsega predmeta

koje treba saznati, istorija funkcija i pozicija subjekta koji saznaje, istorija materijalnih, tehničkih i instrumentalnih ulaganja u saznanja.

Ova volja za istinom, poput ostalih sistema isključivanja, počiva na institucionalnoj podršci: ona se u isti mah pojačava i sprovodi od strane čitave mreže praksi, poput pedagogije, naravno, i sistema knjiga, izdavača, biblioteka, nekadašnjih učenih društava i laboratorija danas. Ali ona se još više sprovodi, nema sumnje, načinom na koji se znanje uvodi u društvo, načinom na koji se vrednuje, distribuira, i u izvesnom smislu dodeljuje. Podsetimo se na ovom **mestu**, samo simbolično, starog grčkog principa: da se aritmetika može primenjivati u demokratskim državama, jer se u njoj uče odnosi jednakosti, ali da se geometrija smela učiti samo u oligarhijama, pošto ona ukazuje na **srazmere** u nejednakosti.

Konačno, verujem da ova volja za istinom koja se na takav način oslanja na institucionalnu raspodelu i podršku, teži da — i dalje govorim o našem društvu — vrši vrstu pritiska i prisile na druge diskurse. Mislim na način na koji je vekovima zapadna književnost morala da traži oslonac u prirodnom, verovatnom, u iskrenosti, u nauci takode — ukratko, u istinitom diskursu. Mislim isto tako na način na koji su ekonomske prakse, koje su **kodifikovane** kao propisi i recepti ali i kao

moral, tražile, počev od XVI veka, da se racionalizuju, da se opravdaju i da se zasnuju na teoriji bogatstva i proizvodnje. Takođe mislim na način na koji tako preskriptivan sistem kao što je kazneno pravo, traži svoje osnove ili svoje opravdanje najpre, naravno, u teoriji pravde, a onda, počev od XIX veka, u sociološkom, psihološkom, medicinskom, i psihijatrijskom znanju: kao da se sama reč zakona u našem društvu mogla još samo autorizovati diskursom istine.

Od tri velika sistema istine isključivanja koji pogađaju diskurs — zabranjena reč, isključivanje ludila i volja za istinom, ponajduže sam govorio o trećem. Činjenica je da su ka trećem sistemu vekovima bez prestanka išla druga dva. Treći sistem sve više pokušava da predredi ostale, kako bi ih istovremeno **modifikovao** i zasnovao, dok prva dva bivaju sve krhkija, neizvesnija, u **meri** u kojoj ih je danas zaposela volja za istinom, koja sa svoje strane neprestano jača, biva sve dublja i neizbežnija.

Pa ipak, o volji za istinom se govori ponajmanje. Kao da su za nas volja za istinom i njeni neočekivani obrti maskirani istinom samom, u njenom nužnom odvijanju. Razlog je možda ovaj: ukoliko istiniti diskurs od vremena Grka nije više diskurs koji odgovara na zahteve želje ili nije diskurs koji vrši moć, šta je onda u pitanju u volji za istinom, u volji da se kazuje ovaj

Mišel Fuko

istiniti diskurs, ako ne želja i moć? Istiniti diskurs, koji nužnost njegove forme oslobodja od želje i lišava moći, ne može priznati volju za istinom koja ga prožima²; a volja za istinom, kakva nam se poodavno nametnula, jeste takva da istina, koju ona želi, ne može ništa drugo osim da tu volju za istinom maskira.

Tako se pred našim očima pojavljuje istina koja se poima kao bogatstvo, obilje, blaga i prepredena univerzalna sila. I mi pritom previđamo volju za istinom, tu čudovišnu mašineriju namenjenu za isključivanje. Svi oni koji su u našoj istoriji uvek iznova pokušali da zaobiđu ovu volju za istinom i da je upotrebe protiv istine, upravo tamo gde se istina laća da opravda zabrane i da definiše ludilo, svi oni, od Ničea (Nietzsche) do Artoa (Artaud) i Bataja (Bataille), moraju nam sada služiti kao — bez sumnje uzvišeni — orijentacioni znakovi za naš svakodnevni rad.

III

Postoje, naravno, mnogi drugi postupci kontrolisanja i ograničavanja diskursa. Oni o kome sam govorio do

² „Nužnost njegove forme”: što će reći, diskurs u formi kako ga je Platon konstituisao, odnosno zakoni logike. Prim. prev.

sada, u izvesnom smislu operišu spolja. Oni funkcionišu kao sistemi isključivanja. Oni se, bez sumnje, tiču dela diskursa koji na kocku stavlja želju i moć.

Verujem da možemo izdvojiti još jednu grupu: interni postupci kojima diskursi vrše vlastitu kontrolu; postupci koji funkcionišu pre kao principi klasifikacije, uređivanja, raspodele. Ovog puta je reč o tome da se ovlada drugom dimenzijom diskursa: onom događaja i slučajnosti (*l'événement du hasard*).³

Na prvom mestu komentar. Pretpostavljam, ali nisam sasvim siguran, da ne postoji društvo bez svojih velikih priča koje se ispredaju, ponavljaju i variraju; formule, tekstovi i ritualizovni nizovi diskursa koji se govore u dobro definisanim okolnostima; stvari koje se jednom kazuju i čuvaju jer se u njima sluti nekakva tajna ili bogatstvo. Ukratko, moglo bi se reći da u

³Za francusku reč *le hasard* ne postoji sasvim odgovarajuć ekvivalent u srpskom; ona znači slučaj (događaj) ali i rizik; engleski prevod na ovom mestu, primera radi, daje *chance*, što je značenjski blisko izvornoj francuskoj reči, dok nemački prevod daje *Zufall*, gde se kao i u našem rešenju slučajnost elemenac „fizička“ gotovo potpuno gubi. Upor. M. Foucault: „The Order of Discourse“ prev. Ian McLeod, u: Michael J. Shapiro (ed.): *Language and Politics* (Oxford, 1984), str. 114, odnosno: M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, prev. Walter Seitter (Frankfurt am Main: Fischer 2003^o), str. 17. Prim. prev.

svim društvima postoji, sa velikom konzistentnošću, vrsta stepenovanja među **diskursima**: između diskursa koji se izriču u običnoj svakodnevnicu i koji nestaju čim su izgovoreni, i između onih diskursa koji stoje na početku novih govornih činova, koji te govorne činove preuzimaju, transformišu ih i govore o njima, rečju, diskursi koji su, povrh njihove formulacije, **rečeni**, ostaju (iz)rečeni i treba ih dalje kazivati. Poznajemo ih iz našeg vlastitog kulturnog sistema: to su religiozni i pravni tekstovi, ali **takođe** oni tekstovi (čudni, kada razmišljamo o njihovom statusu) koji se nazivaju „književni“; do izvesne **mere** su to i naučni tekstovi.

Ovo diferenciranje nije svakako ni stabilno, ni konstantno, a ni apsolutno. Ne postoji, na jednoj strani, za svagda data kategorija fundamentalnih ili kreativnih diskursa, a na drugoj strani, masa diskursa koji se ponavljaju, tumače i komentarišu. Mnoštvo glavnih tekstova magli ili iščezava, a ponekad komentari preuzimaju primarnu poziciju. Ali ako se tačke primene mogu i menjati, funkcija ostaje ista; princip diferenciranja se neprestano vraća u igru. Radikalno brisanje ovog stepenovanja, ne može ništa drugo biti do igra, utopija ili strepnja. Igra komentara u Borhesovom (Borges) stilu koji je samo doslovno (ali svečano i očekivano) ponavljanje onog što komentariše; ili igra kritike, koja beskrajno govori o **delu** koje ne postoji. Lirski san o

diskursu koji se ponovo rađa u svakoj svojoj tački apsolutno nov i bezgrešan, i koji neprestano ponovo nastaje, u svoj svojoj svežini, iz stvari, osećanja ili misli. Strepnja onog Zaneovog⁴ pacijenta, za koga je i najmanji iskaz bio istovremeno reč Jevandelja, koji skriva neiscrpna blaga značenja i zaslužuje da se beskrajno obnavlja, ponavlja i da se komentariše: „Samo kada na to pomislim“, govorio je, čim je nešto pročitao ili slušao, „samo kada na to pomislim da će ova rečenica ući u večnost, a da je možda još nisam u potpunosti razumeo“.

Ali ko ne uvida da je ovde reč uvek samo o tome da se jedan član odnosa anulira, ne i sam odnos? To je odnos koji se vremenom neprestano menja; odnos koji u datoj epohi uzima višestruke i divergentne forme. Pravna egzegeza se izuzetno razlikuje (i to odavno) od religioznog komentara. Jedno i isto književno delo može pospešiti istovremeno izuzetno različite tipove diskursa: *Odiseja* se, u istom periodu, pojavljuje kao primarni tekst u prevodu Berara (Bérard), u bezbrojnim objašnjenjima teksta, kao i u Džojsovom (Joyse) *Uliksu*.

Pierre Janet (1859-1947), klinički psiholog, najpoznatiji po delu *L'état mental des hystériques* (1892). Zane je bio Sarkov učenik i naslednik u čuvenoj pariskoj bolnici Salpetrijer gde je Frojd bio na studijskom boravku (1885-1886).

Za sada bih se ograničio samo na to da **utkažem** da, u onom što se naširoko zove komentarom, hijerarhija **između** primarnih i sekundarnih tekstova igra dve **međusobno** solidarne uloge. Sa jedne strane to omogućava konstruisanje (i to beskrajno) novih diskursa: dominaciju primarnog teksta, njegovu stalnost, njegov status kao diskursa koji se uvek može ponovo aktualizovati, mnogostruki ili skriveni smisao, za čijeg vlasnika važi, ćutljivost i bogatstvo koje im se suštinski pripisuju - sve ovo čini osnovu za otvorenu mogućnost govorenja. Ali s druge strane, jedina uloga komentara, bilo kakve metode da **primenjuje**, jeste da *konačno* kaže ono **što** je *tamo* već prećutno artikulirano. On mora (shodno paradoksu koji uvek **pomera**, ali kome nikad ne izmiče) po prvi put da kaže ono **što** je, pak, već rečeno i mora neumorno da ponavlja ono što, **međutim**, nikad nije rečeno. Nepregledno talasanje komentara prožeto je snom o maskiranom ponavljanju: na njegovom horizontu stoji možda samo ono što je bilo na njegovoj polaznoj tački — prosto recitovanje. Komentar otklanja slučajnost diskursa tako što mu čini ustupke: on, doduše, dopušta da se kaže nešto drugo što sam tekst kazuje, ali pod uslovom da se kaže taj isti tekst i da se u izvesnom smislu dovrši. Otvorena mnogostrukost, nepredvidljivost (*l'aléa*), biće premešteni principom komentara, od onog što bi moglo biti rizično da se

kaže, na broj, formu, masku i okolnosti ponavljanja. Novo ne leži u onome što je rečeno, nego u događaju povratka izrečenog.

Verujem da postoji još jedan princip proređivanja (*raréfaction*) diskursa, koji dopunjuje, do izvesnog stepena, onaj prvi: reč je o autoru. Ne naravno u smislu govornog subjekta koji je neki tekst izgovarao ili pisao, nego autora u smislu principa grupisanja diskursa, autora koji se poima kao jedinstvo i poreklo njihovih značenja, kao središte njihove koherentnosti. Ovaj princip nije svuda na delu na isti način; oko nas svuda postoji mnoštvo diskursa koji cirkulišu a da svoje značenja ili efikasnost nemaju da zahvale autoru: banalni iskazi koji se momentalno gube, odredbe ili ugovori koji zahtevaju potpisnike ali ne i autore, tehničke instrukcije koje se prenose anonimno. Ali u domenu gde je pravilo da se stvari pripisu autoru — književnost, filozofija, nauka - sasvim je očigledno da ovo pripisivanje ne igra uvek istu ulogu. U srednjem veku je u oblasti naučnog diskursa pripisivanje autoru bilo neophodno, jer je ono bilo indeks istinitosti. Smatralo se da postavka (*proposition*) svoju naučnu vrednost crpi iz svog autora. Od XVII veka ova funkcija u naučnom diskursu sve više slabi: uloga autora sve više se sastoji u tome da da ime nekoj teoremi, dejstvu, primeru ili sindromu. Sa druge strane, u oblasti književnog diskursa, počev od

Mišel Fuko

iste epohe, funkcija autora je neprestano bivala jača: sve one priče, poeme, drame ili komedije kojima je bilo slobodno dopušteno da više ili manje anonimno cirkulišu u srednjem veku, za njih sada pitamo (i mora se reći) odakle dolaze, ko ih je napisao. Od autora se traži da objasni jedinstvo tekstova koji su zavedeni pod njegovim imenom. Od njega se traži da otkrije skriveni smisao koji ga prožima, ili da ga barem navede za sebe. Od njega se traži da to jedinstvo poveže sa svojim proživljenim iskustvima, sa realnom istorijom iz koje se ono rodilo. Autor je onaj koji uznemirujućem jeziku književnosti daje njegovo jedinstvo, čvorove koherentnosti, njegovo uklapanje u realno.

Znam da ćete me pitati: „Ali vi ovde govorite o autoru kakvom ga je kritika naknadno izmislila, kada je smrt došla i kada ništa nije preostalo osim zamršene gomile nerazumljivih tekstova; naravno da u sve to treba uneti malo reda, mora se zamisliti projekat, koherentnost, tematska struktura, koji se pripisuju svesti ili životu autora, koji je možda stvarno fiktivan. Ali to ne znači da on ne postoji, ovaj realni autor, koji se uvukao u sve ove istrošene reči, i u njih uneo svoj genij ili svoj **nered**.“⁵

⁵Ovde se aludira na dramu Aleksandra Dime: *Kean, ou Désordre et Génie* (1836). Dramu ju adaptirao Žan-Pol Sartr 1954, pod imenom *Kean*.

Bilo bi, naravno, apsurdno poricati postojanje pojedinca koji piše i izmišlja. Ali ja verujem da — barem od izvesnog doba - pojedinac koji započinje da piše tekst iz kojeg će možda nastati **delo**, preuzima funkciju autora: ono što on piše i ono što ne piše, ono što beleži, bilo da je to samo provizorna skica - sva ova igra razlika je propisana funkcijom autora kakvu mu njegova epoha daje, ili kako je on, sa svoje strane, **modifikuje**. Iako se tradicionalna slika o autoru preokreće, stvara se nova pozicija autora sa koje će on svom **delu**, satkanom od svega što bi mogao reći i što svakodnevno izgovara, dati novi, još uvek labilni profil.

Princip komentara ograničava slučajnost diskursa igrom identiteta u formi *ponavljanja* i *istosti*. Princip autora ograničava isti elemenat šanse igrom identiteta koji ima oblik *individualnosti*.

Moramo takode prepoznati drugi princip ograničavanja u onome što se zove, ne naukama nego „**disciplinama**“: princip koji je sam relativan i pokretljiv. Princip koji dopušta konstruisanje, ali prema strogim pravilima igre.

Organizacija discipline se onoliko razlikuje od principa komentara koliko i od onog autora. Ona se razlikuje od **principa** autora jer se disciplina **definiše** predmetnom oblašću, skupom metoda, korpusom postavki koje se smatraju istinitim, igrom pravila i definicija, tehnika

i instrumenata: sve ovo čini vrstu anonimnog sistema koji stoji svakom na raspolaganju ko želi ili je sposoban da ga koristi, a da njegov smisao ili validnost nisu zavisni od njegovog pronalazača. Ali princip discipline se takode suprostavlja onom komentara: u disciplini, za razliku od komentara, smisao koji se pretpostavlja na početku nije onaj koji treba da se otkrije, niti identitet koji treba da se ponavlja, nego ono što je potrebno za izgradnju novih iskaza (*énoncés*). Dakle, da bi postojala disciplina, mora postojati mogućnost formulisanja novih postavki, *ad infinitum*.

Ali, još je važnije - a time manje moguće: jedna disciplina nije zbir svega onoga što može biti istinito rečeno o određenoj stvari. To nije čak zbir svega onoga što se može prihvatiti u slučaju određene datosti, na osnovu principa koherentnosti ili sistematičnosti. Medicina se ne sastoji od sveukupnosti onoga što se može istinito reći o bolesti; botanika se ne može definisati zbirom svih istina koje se tiču biljaka. Postoje dva razloga za ovo: pre svega, botanika ili medicina, kao i svaka druga disciplina, ne sastoje se samo iz istine, nego i iz grešaka koje nisu samo ostaci ili strana tela, nego imaju i pozitivnu funkciju, istorijski su delotvorne i igraju ulogu koja je često nerazdruživa od uloge istine. Osim toga, postavka mora, da bi pripadala botanici ili medicini, da ispuni neke uslove

koji su u **izvesnom** smislu strožiji i složeniji nego čiste i proste istine: u svakom slučaju uslove druge vrste. Ona se mora odnositi na **određeni** predmetni nivo: od kraja XVII veka, na **primct**, postavka mora, da bi bila „botanička“ postavka, da ima veze sa vidljivom strukturom biljke, sistemom njene bliže i dalje sličnosti ili sa mehanikom njene tečnosti (i ne bi smelo, kao što je to bilo još u XVI veku, da zadrži njenu simboličku vrednost, niti celinu moći i svojstava koji su joj bili pripisani u antičko vreme). Ali jedna postavka mora koristiti pojmovne ili tehničke instrumente koji pripadaju jednom dobrom **definisanim** tipu: od XIX veka pa nadalje, postavka više nije bila medicinska - ispada „iz medicine“ i važi za individualnu fantaziju ili narodsko praznoverje — ako istovremeno sadrži metaforičke, kvalitativne i supstancijalne pojmove (kao što pojmovi zatvora, usijanih tečnosti ili isušanih zemljišta). Nasuprot tome mogla je, štaviše morala je, da koristi pojmove koji su bili isto tako metaforični, ali zasnovani na drugom modelu, funkcionalnom i fiziološkom (kao što su pojmovi **nadražaja**, upale ili degeneracije tkiva). Osim toga, da bi postavka bila deo discipline, mora biti sposobna da se upiše u izvesni teoretski horizont: valja se samo prisetiti da je potraga za prvobitnim jezikom, što je bila savršeno prihvatljiva tema u XVIII veku, u drugoj polovini XIX veka bila kadra da baci

bilo kakav diskurs u — uzdržavam se da kažem grešku — maštanje i sanjarenje, u čistu i prostu lingvističku monstruoznost.

Svaka disciplina prepoznaje istinite i lažne postavke unutar vlastitih granica, ali izvan tih granica pušta da buja čitava teratologija znanja. Spoljašnjost nauke je kako manje naseljena tako i više nego što se veruje: postoji naravno neposredno iskustvo, imaginarne teme koje nose i obnavljaju verovanja bez sećanja; ali možda ne postoje greške u strogom smislu, jer greška može nastati i biti **određena** unutar tačno **definisane** prakse; sa druge strane, naokolo tumaraju monstumi čija se forma **menja** sa istorijom znanja. Ukratko, postavka mora ispuniti složene i teške zahteve da bi bila sposobna da pripada celini discipline; pre nego što se može nazvati istina ili laž, ona mora da bude, kako bi Kanguilem (Canguilhem) rekao, „u istini“ (*dans le vrai*).

Ljudi su se često pitali kako botaničari ili biolozi XIX veka nisu uspeali da vide da je ono, što je **Mendel** tvrdio, bila istina. To je bilo stoga jer je Mendel govorio o objektima, primenjivao metode i postavljao se na teoretski horizont koji je bio stran biologiji tog doba. Nema sumnje da je Noden (Naudin) pre njega postavio tezu o tome da su nasledne osobine slabo uočljive; ipak, bez obzira koliko je ovaj princip bio nov ili stran, on je mogao - barem kao enigma — da

pripada biološkom diskursu. Mendel je bio taj koji je naslednu osobinu učinio apsolutno novim biološkim objektom, zahvaljujući vrsti filtriranja koja nikad pre toga nije bila **praktikovana**: odvojio je naslednu osobinu od vrste, odvojio ju je od pola koji je dalje prenosi; polje u kojem je on posmatrao naslednu osobinu čini beskrajno otvoren niz generacija, gde se ona pojavljuje i iščezava prema statističkim regularnostima. Novi predmet koji je zahtevao nove pojmovne instrumente i nove teoretske osnove. Mendel je **govorio** istinu, ali on nije bio „u istini“ biološkog diskursa svog vremena: biološki predmeti i pojmovi bili su sačinjeni po sasvim drugim pravilima. To je zahtevalo kompletnu promenu lestvice, morao se razviti čitav nov predmetni nivo u biologiji kako bi Mendel ušao u istinu i da se njegove postavke pojave (u velikoj **meri**) kao tačne. Mendel je bio pravo čudovište, što znači da nauka ne može govoriti o njemu; nasuprot tome je **Šlajden** (*Schleiden*), na **primer**, otprilike trideset godina ranije, samo formulisao disciplinsku grešku time što je, sredinom XIX veka, negirao biljnu seksualnost, ali to je činio u saglasnosti sa pravilima bioloških diskursa.

Uvek je moguće da neko u prostoru divlje spoljašnjosti govori istinu, ali neko je u istini samo pokoravanjem pravilu diskurzivne „**policije**“, koja treba da se reaktivira u svakom od pojedinačnih diskursa.

Disciplina je princip kontrole nad produkcijom diskursa. Disciplina utvrđuje granice diskursa putem igre *identiteta* koji ima oblik stalnog reaktualizovanja pravila.

Navikli smo da vidimo u autorovoj plodnosti, u mnoštvu komentara i u razvoju discipline, puno beskrajnih izvora za stvaranje diskursa. Možda. Reč je, ipak, isto tako o principima prinude i verovatno se mogu razumeti u njihovoj pozitivnoj i plodnoj ulozi samo ako se uzme u razmatranje njihova restriktivna i prisilna funkcija.

IV

Postoji, verujem, treća grupa postupaka koji dopuštaju kontrolu diskursa. Ovog puta nije reč o tome da se ukroti njihova moć ili da se savladaju nepredvidljivosti njihovih pojavljivanja. Reč je o tome da se odrede uslovi njihove primene, o nametanju izvesnog broja pravila na pojedince koji ih kazuju i da se tako ne dopusti svakom da im ima pristup. Ovoga puta je reč o proredivanju subjekata koji govore; niko neće ući u poredak diskursa ukoliko ne zadovolji izvesne zahteve ili ako nije, od početka, kvalifikovan za to. Da budemo precizniji: nisu sve oblasti diskursa jed-

nako otvorene i pristupačne; neke od njih su u velikoj mjeri branjene (one su razlikovane i razlikuju), dok druge izgleda da su izložene svakom vetru i da se, bez prethodnih ograničenja, stavljaju na raspolaganju svakom govornom subjektu.

U ovom smislu bih želeo da ispričam anegdotu koja je tako prelepa da neko može strepeti pri pomisli da bi mogla biti istinita. Ona sažima sva ograničenja diskursa: ona koja ograničavaju njegove moći, ona koja krote njegovo slučajno pojavljivanje, ona koja vrše selekciju među govornim subjektima. Na početku XVII veka, Sogun je čuo da evropska superiornost — na poljima navigacije, trgovine, politike i vojnih veština — potiče od evropskog poznavanja matematike. Poželeo je da zadobije to tako dragoceno znanje. Kada su mu ispričali za engleskog mornara koji je posedovao tajnu o tim čudesnim diskursima, pozvao ga je u svoju palatu i tamo ga zadržao. Od njega je sasvim sam uzimao časove. Naučio je matematiku. Zaista je zadržao moć i doživeo duboku starost. Tek u XIX veku bilo je japanskih matematičara. Ali anegdota se ovde ne završava: ona ima i svoju evropsku stranu. Priča kaže da je taj engleski mornar, Vil Adams (Will Adams), bio samouk, tesar koji je naučio geometriju za vreme rada na brodogradilištu. Treba li u ovoj priči videti izraz jednog od velikih mitova evropske kulture? Univer-

zalna komunikacija znanja i neograničena i slobodna razmena diskursa u Evropi, stoji nasuprot **monopolizovanom** i tajnom znanju orijentalne tiranije?

Ova misao, naravno, ne može da izdrži proveru. Razmena i komunikacija su pozitivne figure koje deluju unutar kompleksnih sistema ograničenja i možda ne bi bile sposobne da funkcionišu nezavisno od njih. Najpovršnija i najupadljivija forma tih sistema ograničenja sastoji se u onom što može biti sažeto pod imenom rituala. Ritual definiše kvalifikaciju koju osobe koje govore moraju posedovati (pri čemu ti pojedinci moraju da zauzimaju **određene** poziciju i da formulišu određene iskaze, u dijalogu, u pitanju ili navođenju); on definiše gestove, ponašanje, okolnosti i čitav niz znakova koji moraju pratiti diskurs; konačno, ritual učvršćuje pretpostavljenu ili nemetnutu delotvornost **reči**, njihove posledice na one kojima se obraćaju i granice njihovih omeđenih **vrednosti**. Religiozni, pravni, terapijski i, u velikoj **meri**, takode politički diskursi, jedva mogu biti **razdruženi** od ove upotrebe rituala koji za govorne subjekte određuje kako posebna svojstva tako i opšte prihvaćene uloge.

Delimično drugačiji način funkcionisanja pokazuju „**diskursna društva**“ (*sociétés de discours*), koja imaju zadatak da čuvaju ili da **produkuju diskurse**, kako bi ih pustila da cirkulišu u zatvorenom prostoru

ru i da ih distribuiraju samo prema strogim pravilima, tako da vlasnici pri tom rezdeljivanju ne ostanu razvlašćeni. Arhaični model toga predstavlja grupa onih rapsoda koji poseduju znanje epova koje treba recitovati ili eventualno varirati ili **transformisati**. To znanje koje je služilo ritualnom recitovanju, bilo je zaštićeno, branjeno i čuvano unutar **određene** grupe na osnovu izuzetnih sposobnosti **memorisanja**. Ko je usvojio ovo znanje, stupao je kako u grupu tako i u tajnu koju je čin recitacije doduše pokazivao, ali ne i razglašavao. Uloge govornika ili slušaoca nisu bile uzajamno razmenjive.

Slična „**diskursna** društva“, sa njihovim dvosmisljenom igrom kako tajne tako i njenog obelodanjivanja danas više ne postoje. Ali to ne bi trebalo da **nas** obmane. **Čak** i u poretku istinitog diskursa, čak u poretku javnog diskursa i diskursa oslobođenog svih rituala, i dalje postoje vidovi prisvajanja tajni i nerazmenjivost uloga. Može biti da se čin pisanja onako kako je danas institucionalizovan, u knjizi, u izdavačkom sistemu i u ličnosti pisca, odigrava u „**diskursnom** društvu“, koje iako je možda difuzno, zasigurno je, međutim, ograničavajuće. Razlika između pisca i bilo kojeg drugog subjekta koji piše ili govori (razlika koju neprestano sam pisac naglašava), neprelazni karakter koji on podaruje svom diskursu, fundamentalna jedinstvenost

koju je on odavno pripisao „pisanju“, asimetrija koja se pretpostavlja između „stvaranja“ i bilo koje druge upotrebe lingvističkog sistema - sve ovo ukazuje u formulaciji (i svakako u praksi) na postojanje izvesnih „diskursnih društava“. Ali postoje, još uvek, mnogi drugi koji funkcionišu prema potpuno različitim shemama isključivanja i razgllašavanja. Mislimo, na primer, na tehničku ili naučnu tajnu, na forme širenja i cirkulisanja medicinskog diskursa, mislimo na one koji su prisvojili politički ili ekonomski diskurs.

Na prvi pogled „doktrine“ (religiozne, političke, filozofske), predstavljaju suprotnost „diskursnim društvima“: kod njih broj pojedinaca koji govore teži da bude ograničen, čak i kada on nije fiksiran i samo između tih pojedinaca diskurs može da cirkuliše i da se prenosi. Doktrina teži tome da se širi, a pojedinci, koliko god da su brojni, definišu svoju zajedničku pripadnost doktrini prihvatanjem jednog istog diskurzivnog skupa. Naizgled, jedini potreban uslov je prepoznavanje istih istina i prihvatanje izvesnih pravila (manje ili više strožih) saglasnosti sa diskursima koji su proglašeni validnim. Kada bi doktrine bile samo ovo, one ne bi bile tako različite od naučnih disciplina, i diskurzivna kontrola bi pogađala samo formu ili sadržaj iskaza, ne i govorni subjekt. Ali pripadnost doktrini tiče se kako iskaza tako i govornog subjekta,

i to oboje naizмениčno. Putem iskaza i polazeći od iskaza ona stavlja govorni subjekt u pitanje, kao što dokazuju postupci isključivanja i mehanizmi odbacivanja koji se uključuju kada je govorni subjekt formulisao jedan ili više **neprihvatljivih** iskaza; jeres i pravoverje ne potiču od **fanatičnog** preterivanja **doktrinarnih** mehanizama: oni suštinski pripadaju njima. Ali, suprotno tome, doktrina stavlja iskaz govornog subjekta u pitanje, ukoliko doktrina uvek važi kao znak, manifestacija i instrument predhodne pripadnosti - klasne pripadnosti, socijalnom i rasnom statusu, nacionalnosti, interesnoj zajednici, zajedništvu u borbi, ustanku, otporu ili prihvatanju. Doktrina povezuje pojedince sa **izvesnim** tipom iskazivanja i zabranjuje im prema tome sve druge; ali se koristi, zauzvrat, izvesnim tipovima iskazivanja da **međusobno** poveže pojedince i da ih time odvoji od svih drugih. Doktrina izaziva dvostruko potčinjavanje: potčinjavanje govornih subjekata diskursima i potčinjavanje diskursa, u najmanju ruku potencijalno, grupi govornih individua.

Na mnogo široj lestvici, mora se konačno prepoznati veliki rasep u onome što bi se moglo nazvati društveno prisvajanje diskursa. Mada obrazovanje može biti *de jure* instrument, zahvaljujući kom svaki pojedinac u društvu, kao što je naše, može imati pristup bilo kojoj vrsti diskursa — zna se, **međutim**, da ono u svojoj ra-

spodeli, u onom što dozvoljava ili sprečava, sledi linije koje su povučene shodno društvenim razlikama, suprotnostima i borbama. Svaki obrazovni sistem je politički način da se održava ili menja prisvajanje diskursa, zajedno sa znanjima i moćima koje oni nose.

Svestan sam da je odvajanje, koje sam upravo učinio, govornih rituala, diskursnih društava, doktrinarnih grupa i društvenih prisvajanja, sasvim apstraktno. Većina njih je povezana jedna sa drugim i čine velike građevine koje obezbeđuju raspodelu govornih subjekata u različitim tipovim diskursa i prisvajanje diskursa od strane izvesnih kategorija subjekata. Ovde je reč, u najkraćem, o velikim postupcima potčinjavanja diskursa. Konačno, šta je obrazovni sistem ako ne ritualizovanje reči, kvalifikovanje i učvršćivanje uloga za govorne subjekte, konstituisanje jedne, barem difuzne, doktrinarne grupe, ako ne raspodela i prisvajanje diskursa sa njegovim moćima i znanjima? Šta je pisanje (pisanje „pisca“) ako ne sličan sistem potčinjavanja, koji možda uzima unekoliko drugačije forme, ali forme čiji su glavni ritmovi analogni? Zar pravni sistem, zar institucionalni sistem medicine ne čine, barem u nekim svojim vidovima, slične sisteme potčinjavanja diskursa?

V

Pitam se, nisu li izvesne teme u filozofiji nastale kao odgovor na ove igre ograničavanja i isključivanja i da ih, možda, takode osnaže.

One im odgovaraju tako što predlažu idealnu istinu kao zakon diskursa i imanentnu racionalnost kao princip njihovog odvijanja, i tako što sprovode etiku saznanja koja obećava istinu samoj želji za istinom i jedino sposobnosti da se istina misli.

Potom mogu da osnaže ograničenja i isključenja osporavanjem specifične realnosti diskursa uopšte.

Od kada su igre i trgovačke aktivnosti sofista prognani i od kada su njihovi paradoksi bili, s više ili manje sigurnosti, ućutkani, čini se da se zapadna misao starala da diskursu ostavi što je moguće manji prostor između misli i govora; čini se da se zapadna misao starala o tome da diskurs izgleda kao da nije ništa više do određenog premošćivanja (*apport*)obala mišljenja i govorenja, da on nije ništa drugo do misao, obučena u svoje znakove, koju su reči učinile vidljivim, ili pak, da diskurs nije ništa drugo do same strukture jezika aktivirane da proizvede efekat značenja.

Ovo veoma staro eliminisanje realnosti diskursa u filozofskom mišljenju uzelo je mnoge forme u toku

istorije. **Videli** smo ih sasvim nedavno pod maskom nekolicine bliskih tema.

Možda je ideja o *subjektu utemeljivaču* (*sujets fondateur*)ta koja omogućuje eliminisanje realnosti diskursa. Subjekt utemeljivač ima upravo zadatak da svojim namerama neposredno animira prazne forme jezika; time što prožima gustinu i inertnost praznih stvari, on zahvata u intuiciji značenje koje je tu položeno; on na isti način, iznad vremena, zasniva horizonte značenje koje će istorija od tada samo imati da objašnjava i gde će postavke, nauke i deduktivni skupovi konačno naći svoju osnovu. U svom odnosu sa značenjem, subjekt utemeljivač ima na svom raspolaganju znakove, obeležja, tragove, slova. Ali nije potrebno da **prođe**, da bi ih pokazao, preko naročite instance diskursa.

Ovoj temi stoji nasuprot tema o izvornom iskustvu, koja igra analognu ulogu. Ona pretpostavlja da su u sirovom iskustvu, još pre nego što je bilo obuhvaćeno u formi *cogitatu* svet prodrila predhodna značenja, u izvesnom smislu već izrečena značenja, rasporedila se svuda oko nas i otvorile ga za svojevrсно primitivno prepoznavanja. Stoga bi prvo saučesništvo sa svetom utemeljilo naše mogućnosti da se govori o njemu, u njemu, da se on označi i imenuje, da se prosudi i konačno da se upozna u formi istine. Ako postoji diskurs, šta bi on onda, u svojoj legitimnosti, mogao

biti drugo do diskretno čitanje? Stvari već mrmljaju značenje koje naš jezik treba samo da prikupi; a ovaj jezik, od svog najrudimentarnijeg projekta, već nam je govorio o jednom biću, koji je prema njemu poput kostura.

Ideja univerzalnog posredovanja jeste, verujem, drugi način eliminisanja realnosti diskursa. I to uprkos prividnom izgledu. Jer na prvi pogled moglo bi se pomisliti da se — ako se svuda otkriva pokret logosa, koji pojedinosti uzdiže do koncepta i dopušta neposrednoj svesti da konačno razvije čitavu racionalnost sveta — diskurs sam stavlja u središte spekulacije. Ali ovaj *logos*, u stvari, jeste samo diskurs koji se već držao, ili radije, to su stvari same i *dogadaji* koje se neprimetno prave diskursom, pošto su razmotali tajnu vlastite suštine. Stoga je diskurs jedva više od odsjaja istine dok se rađa pred sopstvenim očima. Konačno sve može uzeti formu diskursa, sve se da reći i diskurs može da govori o svemu, jer su sve stvari pokazale i razmenile svoje značenje i ponovo se mogu vratiti u tihu unutrašnjost sopstvene samosvesti.

Bilo da je reč o *filozofiji* subjekta *utemljivača* ili o *filozofiji* početnog iskustva ili o *filozofiji* univerzalnog posredovanja — diskurs je uvek samo igra: igra pisanja u prvom slučaju, čitanje u drugom i razmene u trećem. I ova razmena, ovo čitanje, ovo pisanje u igru uvode

Mišel Fuko

samo znake. Diskurs gubi tako svoju realnost, time što se potčinjava poretku označitelja.

Koja se civilizacije pokazala da više poštuje diskurs od naše? Gde je bio više poštovan ili uzdizan? Gde je ikad bio radikalnije **oslobođen** od svojih ograničenja i univerzalizovan? Ipak, čini mi se da je ispod ovog očiglednog uvažavanja diskursa, ispod ove očigledne **logofilije**, skrivena vrsta straha. Kao da su zabrane, barijere, pragovi i ograničenja bili postavljeni da bi ukrotili, barem **delimično**, veliko umnožavanje diskursa, da bi uklonili sa njegovog bogatstva velike opasnosti i da svoj nered tako organizuju, da ono što se najmanje može kontrolisati bude izbegnuto. To je kao kad bismo pokušali da izbrišemo sve tragove njegove provale u misao i u jezik. Nema sumnje da postoji u našem društvu, i mogu da zamislim i u svim drugim (ali prema različitom **profilu** i ritmovima), duboka **logofobija**, vrsta **nemog** straha od ovih događaja, od ove mase izrečenih stvari, od pojave svih ovih iskaza, od svega što tu može biti nasilno, diskontinuirano, borbeno, haotično — od sveg ovog neprestanog i razuzdanog zujanja diskursa.

I ako želimo da taj strah analiziramo u njegovim uslovima, pravilima igre i njegovim posledicama (ne govorim o tome da se **rešimo** tog straha) moramo se, verujem, **rešiti** na tri odluke kojima naše mišljenje da-

nas teži da se odupre i koje odgovoraju trima grupama funkcija koje sam tek pomenuo: moramo preispitati našu volju za istinom, moramo vratiti diskursu njegov karakter događaja i, konačno, moramo odbaciti suverenost označitelja.

VI

Ovo su zadaci, ili pre neke od tema koje treba da rukovode mojim radom ovde u narednim godinama. Odmah bi se mogli navesti metodološki principi koje ove teme zahtevaju.

Pre svega, princip *preokretanja*. Tamo gde nam tradicija dopušta da vidimo izvor diskursa, princip njihovog obilja i kontinuiteta, naime u prividno pozitivnim pojavama kao što su autor, disciplina, volja za istinom, mora se radije prepoznati negativna igra sasecanja i proređivanja diskursa.

Pošto su ovi principi proređivanja jednom pronađeni, pošto smo prestali da ih smatramo za fundamentalne i stvaralačke instance, šta otkrivamo ispod njih? Nalazi li se moguće obilje sveta neprekinutih diskursa? Ovo je **mesto** gde moramo da uvedemo u igru druge metodološke principe.

Princip *diskontinuiteta*. Činjenica da postoje sistemi

proređivanja ne znači da ispod njih ili iza njih vlada veliki, neograničen, kontinuiran i čutljivi diskurs koji ovaj sistem proređivanja guši i potiskuje i koji moramo iznova uzdići, tako što ćemo mu konačno ustupiti reč. Ne treba da se obmanemo da postoji veliko *ne-rečeno* ili *ne-mišljeno* koje se rasprostire svuda po svetu i prepliće sa svim svojim oblicima i događajima, a koje treba artikulirati ili makar misliti. Diskursi se moraju tretirati kao diskontinuirane prakse, koje se ukrštaju, ponekad udaljene, a mogu se i međusobno isključivati i biti nesvesni prisustva drugih diskursa.

Princip *specifičnosti* Diskurs ne treba razrešiti u igri prethodnih značenja. Ne smemo zamišljati da nam se svet okreće čitljivo lice koje moramo samo da dešifrujemo. Svet nije saučesnik našeg saznanja; ne postoji nikakvo pred-diskurzivno providenje koje nam svet daje na raspolaganje u našu korist. Moramo poimati diskurs kao nasilje koje činimo nad stvarima; u svakom slučaju kao praksu koju im namećemo. U ovoj praksi događaji diskursa nalaze princip njihove regularnosti.

Četvrto pravilo je pravilo *spoljašnjosti*. Ne smemo ići od diskursa ka njegovom unutrašnjem i skrivenom jezgru, ka srcu misli ili značenja, koji bi se u njemu manifestovali, nego od samog diskursa, od njegove pojave i regularnosti, valja ići ka njegovim spoljnim uslovima

mogućnosti, ka onome što daje prostor slučajnom nizu ovih događaja i učvršćuje im granice.

Četiri pojma, dakle, moraju služiti kao regulatorni principi analize: događaj, serije, regularnost, uslov mogućnosti. Svaki od ovih pojmova suprotstavlja se jednom drugom: događaj stvaranju, serija jedinstvu, regulatornost izvornosti (*originalité*) i usiov mogućnosti značenju. Ova poslednja četiri pojma (značenje, izvornost, jedinstvo, stvaranje) dominirali su nadasve tradicionalnom istorijom ideja, gde se opštom saglasnošću tražio momenat stvaranja, jedinstvo dela, epohe ili misli, pečat individualne originalnosti i beskrajno blago skrivenog značenja.

Dodaću još samo dve primedbe. Jedna se tiče istoriografije. Često se pripisuje današnjoj istoriji da je ukinula negdašnje privilegije pojedinačnog događaja i obelodanila strukturu dugog trajanja (*longue durée*). Tačno je. Međutim, nisam siguran da rad ovih istoričara ide tačno u ovom pravcu. Ili radije, ja ne verujem da postoji neka suprotnost između beleženja događaja i analiziranja dugog trajanja. Upravo time što se neko okrenuo najmanjim događajima, time što se objašnjavajuća moć istorijske analize proteže do

⁶Ovde se referira na historiografsku školu *anala* (prema istorijskom časopisu *Annales* oko kojeg se ona okupljala i izgrađivala).

pijačnih cenovnika, do notarskih dokumenata, parohijskih registara, lučkih arhiva koji se istražuju iz godine u godinu, iz sedmicu u sedmicu, dobili smo obrise — iza bitki, dekreta, dinastija ili skupova — masivnih fenomena s vekovnim ili viševekovnim opsegom. Istorija kakvu danas negujemo, ne okreće se od **dogadaja**; upravo suprotno, ona stalno proširuje svoje polje, otkriva nove slojeve, površnije ili dublje. Ona neprestano izdvaja nova grupisanja, **gde** su oni ponekad brojni, gusti i međusobno izmenjivi, ponekad retki i odlučujući: od skoro svakodnevnih variranja cena sve do epohalnih inflacija. Ali važno je da **istoriografija** ne posmatra nijedan **dogadaj** a da ne **definiše** seriju u koju spada, a da ne **specifikuje** analizu uz pomoć koje je konstituisana serija, a da ne pokušava da **pronade** regularnosti fenomena i granice mogućnosti njihove pojave, a da se ne pita o varijacijama, promenama i putanji krivulje, a da ne želi da odredi uslove od kojih zavise. Naravno, istorija već dugo vremena ne traži da razume događaje odnosom uzroka i **posledice**, u bezobličnom jedinstvu jednog velikog - u izvesnom smislu homogenog ili kruto hijerarhizovanog — postajanja; ali nije ni reč o tome da se pronađu strukture koje leže ispred **dogadaja**, tuđe i neprijateljske događaju. Ona je stvorena da bi ustanovila različite serije, isprepletene i često divergentne ali autonomne,

koje nam omogućuju da opišemo „mesto“ događaja, **domen** njegove slučajnosti i uslove njegove pojave.

Fundamentalni pojmovi koji se sad nameću, nisu više oni pojmovi svesti i kontinuiteta (sa svojim korelativnim problemima slobode i kauzalnosti), niti su više oni pojmovi znaka i strukture. To su pojmovi događaja i serije, zajedno sa igrom pojmova koji su povezani sa njima: regularnosti, slučaja, diskontinuiteta, zavisnosti, transformacije. Pod takvim okolnostima analiza diskursa, na koju mislim, ne nastavlja se na tradicionalnu tematiku koju jučerašnji filozofi i dalje drže za „živu“ istoriju, nego na efektivan rad istoričara.

Upravo stoga ova analiza postavlja i filozofske ili teoretske probleme, koji su verovatno veoma teški. Ako se diskursi moraju tretirati pre svega kao skupovi diskurzivnih događaja, koji status.se mora dodeliti ovom pojmu događaja koji su tako retko filozofi uzimali u razmatranje? Događaj svakako nije ni supstanca ni **akcidencija**, niti kvalitet niti proces; događaj ne spada u poredak **tela**. Ali ipak nije nešto nematerijalno, budući da je uvek delotvoran na nivou materijalnosti, da je posledica. On ima svoje mesto i sastoji se u relacijama, koegzistenciji, rasipanju, preklapanju, akumulaciji i selekciji materijalnih elemenata; on nije ni čin ni svojstvo tela; on se proizvodi kao posledica materijalnog

rasipanja i unutar tog rasipanja. Recimo da filozofija događaja treba da se kreće u paradoksalnom pravcu, na prvi pogled, netelesnog materijalizma.

S druge strane, ako diskurzivni događaji moraju da se tretiraju shodno homogenim, ali **međusobno** diskontinuiranim nizovima, koji status se mora onda dati ovom diskontinuiranom? Nije reč pri tome o **sledu** vremenskih momenata, niti o mnogobrojnosti različitih mislećih subjekata. Reč je o cezurama koje cepaju momenat i razvejavaju subjekt u mnoštvu mogućih pozicija i funkcija. Ova vrsta diskontinuiteta pogađa i ništi i najmanje jedinice koje su tradicionalno bile priznate ili koje se najteže oporvrgavaju: trenutak i subjekat. Ispod njih, i nezavisno od njih, moramo zamisliti između tih relacije diskontinuiranih serija, koje ne idu po sledu (ili su istovremenost) unutar jedne (ili više) svesti; moramo izraditi — izvan filozofije subjekta i vremena - teoriju diskontinuiranih sistematičnosti. I ako je istina da ove diskurzivne i diskontinuirane serije unutar određenih granica imaju, svaka ponaosob, svoju regularnost, zasigurno se ne mogu uspostaviti veze mehaničke **kauzalnosti** ili idealne nužnosti između elemenata koji ih konstituišu. Slučaj se mora uvesti kao kategorija u proizvodnji događaja. I ovde postaje jasno da ne postoji nikakva teorija koja nam omogućava da mislimo odnose između slučaja i misli.

Neznatno pomeranje, koje se ovde predlaže za istoriju ideja i koje se sastoji u tome da se ne razmatraju predstave koje bi mogle biti iza diskursa, nego diskursi kao pravilne i **određene** serije događaja - ovo majušno pomeranje je možda, bojim se, nešto poput male (i mrske) mašinerije koja dopušta da uvedemo *slučajnost*, *diskontinuirano* i *materijalnost* sam koren misli. Tri opasnosti koje izvesna forma istorije pokušava da progna, tako što pripoveda kontinuirano odvijanje idealne nužnosti. Tri pojma koji treba da nam dopuste da povežemo istoriju sistema misli sa praksom istoričara. Tri pravca koja će teoretsko razrađivanje morati da sledi.

VII

Sledeći ove principe i unutar ovog horizonta, moje će se analize kretati u dva pravca. S jedne strane „**kritika**“, koja uvodi princip preokretanja: treba pokušati da se obuhvate forme isključivanja, ograničenja, privajanja o kojima sam upravo govorio; treba pokazati kako su se formirale, da bi odgovorile na određene potrebe, kako su se promenile i potisnule, kakvu prisilu su efektivno vršile, do kog stepena su zaobidene. Na drugoj strani „**genealogija**“, u kojoj druga tri princi-

pa dolaze do izražaja: treba ispitati kako su se, preko sistema prisile, protiv njih ili uz njihovu pomoć, formirale serije diskursa; koju ulogu su igrale **specifične** norme i uslovi pojavljivanja, rasta, promene.

Najpre o kritičkom pravcu. Prva grupa analize može se odnositi na ono što sam nazvao funkcije isključivanja. Jednu od njih sam već izučavao za **određeni** vremenski period: reč je o podeli **između** ludila i razuma u dobu prosvetiteljstva. Kasnije, možda ću pokušati da analiziram sistem zabrane govora - onaj koji se tiče seksualnosti počev od XVI do XIX veka. Cilj bi bio ne da se vidi kako je ova zabrana bila postepeno i srećom izbrisana, nego kako je bila potisnuta i reaktikulisana od strane prakse ispovedanja u kojem se zabranjeno ponašanje imenovalo, **klasifikovalo**, hijerarhizovalo na najeksplicitiniji način, sve do pojave (najpre veoma stidljive i sa zakašnjenjem) seksualne tematike u XIX veku u medicini i psihijatriji. Naravno, sve ovo su i dalje simbolične orijentacione tačke, ali se već može pretpostaviti da ritmovi nisu bili onakvi kakvi mislimo da jesu, i da se zabrane nisu tamo dešavale, gde se pretpostavlja da jesu.

U neposrednoj budućnosti trebalo bi da se posvetim trećem sistemu isključivanja. Tome bih da pristupim na dva načina. Sa jedne strane, želim da otkrijem kako je ovaj izbor istine, u kom smo zarobljeni i koji

neprestano obnavljamo, nastao, kako se ponavljao, sprovodio i izmeštao. Najpre ću uzeti u razmatranje epohu **sofista** na svojim počecima, u raspravi sa Sokratom, odnosno Platonovom filozofijom, da vidim kako se delotvorni diskurs, ritualni **diskurs**, diskurs ispunjen moći i opasnostima, postepeno potčinjava podeli **između** stvarnog i lažnog diskursa. Potom ću se **usredsrediti** na prelaz između XVI u XVII vek, u **vreme** kada se pojavljuje, naročito u Engleskoj, nauka pogleda, opservacije, konstatacije, određena prirodna filozofija koja se isto onoliko malo može odvojiti od novih političkih struktura koliko i od religiozne ideologije: nova forma volje za znanjem. Konačno, treća orijentaciona tačka biće početak XIX veka, sa njegovim velikim utemeljivačkim aktovima savremene nauke, nastankom industrijskog društva i pozitivističke ideologije koja ga prati. Tri zaseka u morfologiju naše volje za znanjem, tri etape našeg filistejstva.

Hteo bi takođe da se vratim na neka pitanja, ali iz sasvim različitog ugla: da izmerim posledice diskursa sa naučnim pretenzijama - medicinskog, psihijatrijskog, i takođe sociološkog diskursa, na one grupe preskriptivnih praksi i diskursa, koji čine kazneni sistem. Polazna tačka i osnovni materijal za ovu analizu biće studija psihijatrijske ekspertize i njene uloge u kaznenim praksama.

Isto tako u ovoj kritičkoj perspektivi, ali na drugom nivou, trebalo bi da budu analizirani postupci ograničenja diskursa, među kojima sam upravo imenovao princip autora, komentara i princip naučne discipline. Izvestan broj istraživanja se može sagledati u ovoj perspektivi. Mislim, na primer, na analizu istorije medicine od XVI veka do XIX veka. Cilj bi bio ne toliko da se tačno odrede otkrića koja su učinjena ili upotrebljeni koncepti; time pre treba da se obuhvati koje su uloge igrali u konstrukciji medicinskog diskursa - i takode u čitavoj instituciji koja ga potpomaže, prenosi i osnažuje — principi autora, komentara i discipline. Analiza će pokušati da **iznađe** kako su principi velikih autora operisali: ne samo Hipokrata i Galena, nego i **Paracelzusa**, Sidenhama (Sydenham) ili Berhavea (Boerhaave). Pokušaće da objasni kako su prakse aforizma i komentara bile prenošene, još duboko u XIX veku, i kako su postepeno ustupile **mesto** praksi slučaja, zbirci slučajeva, kliničkom poučavanju na konkretnom slučaju; tražiće da otkrije, konačno, prema kom modelu je medicina pokušala da **konstituiše** sebe kao disciplinu, oslanjajući se najpre na prirodnu istoriju, onda na anatomiju i biologiju.

Mogao bi se **takode** ispitivati način na koji su književna kritika i književna istorija u XVIII i XIX veku izgradile ličnost autora i obličje **dela**, time što su koristili,

modifikovali i pomerali postupke crkvene egzegetike, biblijskog kriticizma, hagiografije, istorijskih i legendarnih „žitija“, autobiografijai memoara. Jednog dana ćemo takode morati da izučavamo ulogu koju je igrao Frojd u psihoanalitičkom znanju, koja je svakako veoma različita od onog Njurnau fizici (i uopšte različita od svih utemeljivača naučnih disciplina), ali veoma različita i od uloge koju autor može igrati u polju filozofskog diskursa (iako on, poput recimo Kanta, stoji na početku novog načina filozofiranja).

To su dakle pojedini projekti za kritički aspekt zadatka, za analizu instanci diskurzivne kontrole. Sto se genealoškog aspekta tiče, on će se odnositi na stvarno nastajanje diskursa: bilo unutar granica ove kontrole, bilo izvan njih, ili ponajviše na obe strane mede. Kritika će analizirati procese proređivanja, ali takode pregrupisanja i ujedinjavanja diskursa; genealogija će izučavati njihovo nastajanje, koje je u isti mah rasazuto, diskontinuirano i regularno. Ova dva zadatka zapravo se ne mogu potpuno odvojiti: ne postoje, na jednoj strani, forme odbacivanja, isključivanja, pregrupisanja i pripisivanja, a na drugoj strani, na dubljem nivou, spontano izbijanje diskursa koji su, neposredno pre ili nakon njihove pojave, potčinjeni selekciji i kontroli. Regularno nastajanje diskursa može, u izvesnim uslovima i do izvesnog stepena, da uključi postupke

kontrole (to je ono što se dešava, na primer, kada disciplina poprima oblik i status naučnog diskursa); i suprotno, figure kontrole mogu uzeti obličje unutar diskurzivne formacije (tako, na primer, književna kritika konstituiše autora). Otuda svaki kritički zadatak, preispitujući instance kontrole, mora istovremeno da analizira diskurzivne regularnosti putem kojih su formirane; i svaka genealoška deskripcija mora uzeti u obzir granice koje igraju ulogu u stvarnim formacijama. Razlika između kritičkog i genealoškog poduhvata ne leži toliko u predmetu ili istraživačkom polju, nego u tački napada, perspektivi i povlačenju granice.

Ranije sam pomenuo jedno moguće istraživanje o zabranama, koje se tiču diskursa seksualnosti. Biće teško, i u izvesnom smislu apstraktno, izvesti ovu studiju bez analiziranja u isti mah niza diskursa — književnih, religioznih ili etičkih, bioloških ili medicinskih, pravnih takođe, gde se o seksualnosti raspravlja i gde se ona imenuje, opisuje, metaforizuje, objašnjava, osuđuje. Mi smo daleko od toga da smo izgradili jedinstven i regularan diskurs o seksualnosti; možda nikada nećemo, i možda to nije taj smer kojim idemo. Ali ne mari. Zabrane nemaju istu formu i istu funkciju u književnom diskursu i u medicinskom diskursu, u diskursu psihijatrije ili u diskursu usmeravanja svesti. Nasuprot tome, ove različite diskurzivne regularnosti

nemaju isti način osnaživanja, izbegavanja, ili potiskivanja zabrana. Tako da se studija može izvesti samo prema raznolikim serijama u kojima zabrane barem delimice različito deluju.

Mogle bi se takode posmatrati serije diskursa koje u XVI i XVII veku govore o bogatstvu i siromaštvu, novcu, proizvodnji, trgovini. Ovde se suočavamo sa veoma heterogenim jedinicama iskaza, koje su **formulisali bogati i siromašni, učeni i nepismeni, protestanti i katolici, kraljevski oficiri, trgovci i moralisti**. Svaki od njih ima svoju formu regularnosti, isto kao i svoj sistem prinude. Nijedan od njih nije egzaktna preteča svake druge diskurzivne regularnosti, koja će preuzeti formu neke discipline i kasnije se nazvati „**analiza bogatstva**“, potom „**politička ekonomija**“. Ipak se na osnovu ovih nizova izgradila nova regularnost, tako što će izvesne njihove iskaze preuzeti i opravdati ili isključiti i eliminisati.

Da se takode zamisliti istraživanje koje će se baviti diskursima koji se tiču **nasleđa**, onako kako ih možemo naći, sve do početka XX veka, rasejane i podeljene u različitim disciplinama, opservacijama, tehnikama i propisima. Moralo bi se dakle pokazati kakvom igrom artikulacije su se te serije konačno spojile u epistemološki koherentnan i institucionalno prepoznat izgled genetike. Taj posao je nedavno završio

Fransoa Jakob (François Jacob), i to tako briljantno i kompetentno, da se ne može nadmašiti.

Otuda se kritička i genealoška deskripcija moraju preklapati, uzajamno podupirati i dopunjavati. Kritički deo analize cilja na sisteme koji okružuju diskurs; on pokušava da **identifikuje** i obuhvati principe **raspoređivanja**, isključivanja i proređenosti diskursa. Mogli bismo reći: kritika se trudi oko revnosne neusiljenosti. Genealoški deo analize cilja, s druge strane, na serije stvarnih formiranja diskursa; on pokušava da ga obuhvati u svojoj **afirmacionoj** moći, pod čim ne podrazumevam toliko moć koja se suprostavlja poricanju, nego pre moć koja konstituše predmetne domene, u smislu da može da potvrdi ili poriče njihove istinite ili lažne postavke. Ukoliko ova predmetna polja označimo kao pozitivnost, mogli bismo onda reći: ako je stil kritike učena neusiljenost, onda je narav genealogije srećni pozitivizam.

U svakom slučaju, jedna stvar se mora podvući: analiza tako shvaćenog diskursa ne otkriva univerzalnost smisla, nego na svetlost dana donosi igru — sa fundamentalnom moći afirmacije — nametnute proređenosti. Proređenost i afirmacija, proređenost afirmacije — a ne kontinuirana izdašnost smisla, ne monarhija označitelja.

I neka sada oni kažu, čiji je jezik siromašan, ukoliko

im se termin čini pogodnijim nego što je smisleniji, da je sve ovo strukturalizam.

VIII

Znam da bez prethodne pomoći i primera ne bih bio sposoban da preduzmem ova istraživanja čije sam vam skice **želeo** da predočim. Verujem da sam izuzetno dužan Zoržu Dimezilu (Geogres Dumézil), budući da je on bio taj koji me je ohrabrivao da radim, kada sam još uvek bio mlad i mislio da je pisanje zadovoljstvo. Ali **takođe** puno dugujem njegovom delu. Neka mi oprosti ako sam tekstove, koji su njegovi i koji nas i danas **savlađuju**, udaljio od njihovog smisla ili napustio njihovu strogost. On je bio taj koji me je poučavao da analiziram unutrašnju ekonomiju diskursa na potpuno različit način u odnosu na metode tradicionalne egzegeze **ili** lingvističkog formalizma. On je bio taj koji me je naučio da putem poredenja odredim sistem funkcionalnih korelacija **između** diskursa. On me je naučio kako da **opišem** transformacije diskursa i njegove odnose sa institucijama. Ako sam pokušao da primenim ovaj metod na **diskurse** krajnje različite od legendarnih ili mitskih narativa, to je verovatno stoga jer sam imao pred sobom podsticajna **dela** istoričara

nauke, posebno Zorža Kangilema. Njemu dugujem to da sam shvatio da istorija nauke ne stoji nužno pred alternativom: ili da bude hronika otkrića ili opis ideja i mišljenja koji graniče nauku sa strane njene neodredive geneze ili sa strane kasnijih odbacivanja ranijih tvrdnji, nego da je moguće i da treba pisati istoriju nauke kao istoriju istovremeno koherentnih i promenljivih teoretskih modela i konceptualnih instrumenata.

Ali smatram da najviše dugujem Zanu Ipolitu (Jean Hippolyte, 1907-1968). Svestan sam da u očima mnogih njegov rad spada pod egidu Hegela i da čitava naša epoha, bilo u logici ili u epistemologiji, bilo sa Marskom ili Ničom, pokušava da umakne Hegelu. I ono što sam upravo pokušao da kažem o diskursu, sasvim je neverno Hegelovom logosu. Ali da bi se uistinu umaklo Hegelu, valja izračunati koliko košta da se odvojimo od njega; mora se znati koliko nam se blizu, možda krišom, Hegel prikrao; i šta u našoj misli protiv Hegela možda još uvek od potiče Hegela; mora se proceniti u kojoj meri je i naša pobuna protiv njega, njegova lukavština, iza koje nas zaseda: nepomičan i na bilo kom mestu.

Ne dugujem samo ja zahvalnost Zanu Ipolitu: jer on je za nas i ispred nas, prošao taj put na kom se udaljava od Hegela i upostavlja distanca, ali i na kom se ponovo njemu vraća, ali drugačije i tako da se on

iznova mora napustiti.

Zan Ipolit se najpre pomučio da velikoj i nekako sablasnoj senci Hegela, koja je tumarala počev od XIX veka i sa kojom su se ljudi rvali u tami, da prisutnost. To je učinio posredstvom prevada Hegelove „**Fenomenologije** duha“. A dokaz da je Hegel u ovom francuskom tekstu prisutan jeste činjenica da su ga čak **Nemci** katkad **konsultovali** da bi bolje razumeli o čemu se radi u „**nemačkoj verziji**“.

Zan Ipolit je sve puteve ovog teksta istražio i prošao, kao da je njegova briga **bila**: možemo li mi i dalje filozofirati tamo gde samom Hegelu nije više moguće? Može li još postojati filozofija koja nije više hegelijanska? Da li su nehegelijanski elementi u našoj misli **takođe** nužno nefilozofski? I da li je ono što je antifilozofsko, nužno i nehegelijansko? On nije **želeo** samo da da brižljiv **istorijski** opis ovog prisustva Hegela, koje nam je poklonio, nego da načini jednu iskustvenu shemu modernosti (moguće je misliti nauku, istoriju, politiku **i** patnju svakodnevnice na hegelijanski način?) i nasuprot tome **želeo** je da učini našu modernost testom hegelijanizma i na taj način testom filozofije. Za njega je odnos sa Hegelom bilo **mesto** opita, konfrontacije gde nikad nije bilo izvesno da li će se filozofija pojaviti kao pobednik. On nije koristio hegelijanski sistem kao uspokojavajući univerzum; on je u njemu video

ekstremni rizik na koji se filozofija odvažila.

Otuda pomeranje, verujem, koje nije izveo unutar Hegelove filozofije nego na njoj i na filozofiji kako ju je Hegel razumeo. Otuda takode inverzija tema. **Ipolit** ne poima filozofiju kao totalitet koji se konačno može misliti i obuhvatiti u pokretu pojmova, nego je načinio od nje, unutar neograničenog horizonta, zadatak bez kraja: uvek budna, njegova filozofija nije bila spremna da se ikad završi. Zadatak bez kraja, dakle zadatak koji se uvek iznova započinje, posvećen formi i paradoksu ponavljanja: filozofija kao nepostiživa misao totaliteta bila je za **Žana Ipolita** ono najponovljivije u ekstremnoj neregularnosti iskustva; ono što se uvek u životu, u smrti, u sećanju, iznova postavlja kao pitanje i oduzima. Na taj način je transformisao hegelijanske teme dovršenja samosvesti u teme pitanja koje se iznova ponavlja. Ali filozofija, budući da je ponavljanje, nije zaostajala za pojmom; nije trebalo da podiže apstraktne **gradevine**, trebalo je uvek da se uzdržava, da raskida sa zadobijenim opštostima i da stupi u kontakt sa **ne-filozofijom**; trebalo je da se najviše približi ne onom što je dovršava, nego onom što joj je prethodilo, onom što još nije **probuđeno**, na njen nemir; trebalo je da prihvati posebnosti **istorije**, regionalne racionalnosti nauke, dubinu memorije u svesti, ne da bih ih redukovala, nego mislila. Otuda se

pojavljuje tema jedne prisutne filozofije, uznemirene, pokretne duž čitave njene linije kontakta sa **ne-filozofijom**, koja sad postoji samo zahvaljujući ovoj drugoj i otkriva nam smisao te **ne-filozofije** koji ima za nas. Ako je filozofija u ovom ponovljenom kontaktu sa **ne-filozofijom**, šta je onda početak filozofije? Da li je filozofija uvek već ovde, tajno prisutna u onom što ona nije, počinjući da se poluglasno formuliše u mrmljanju stvari? Ali, filozofski diskurs tada možda nema više *raison d'être*? Ili mora početi na temelju istovremeno proizvoljnom i apsolutnom? Na taj način se potiskuje hegelijanska tema pokreta svojstvenog neposrednom, temom utemeljenja filozofskog diskursa i njegove formalne strukture.

I konačno poslednje pomeranje koje je Zan Ipolit izveo na Hegelovoj filozofiji: ako filozofija mora početi kao apsolutni diskurs, šta je onda sa istorijom? I šta je ovaj početak koji počinje jednim pojedincem, u društvu, u društvenoj klasi i u središtu borbe?

Ovih pet pomeranja koja Hegelovu filozofiju vode do krajnjih oboda, nagoneći je iza njenih granica, privlače jednu po jednu glavne figure moderne filozofije, koje je Ipolit neprestano suočavao sa Hegelom: Marksa sa pitanjima istorije, Fihtea (Fichte) sa problemom apsolutnog početka filozofije, Bergsona sa temom kontakta sa **ne-filozofskim**, Kjerkegora (Kierkegaard) sa

problemom ponavljanja i istine, Huserla (Husserl) sa temom filozofije kao beskonačnog zadatka povezane sa istorijom naše racionalnosti. I iza ovih filozofskih pojava uočavamo sve oblasti znanja koje je Žan Ipolit prizvao oko vlastitih pitanja: psihoanaliza sa čudnom logikom želje, matematika i formalizacija diskursa, teorija informacije i njene primene u analizi živih bića, ukratko, sve oblasti polazeći od kojih se može postaviti pitanje logike i postojanja koje nikad ne prestaju da svezuju i razvezuju svoje veze.

Verujem da Ipolitovo **delo**, artikulisano u nekoliko glavnih knjiga, ali investirano čak više u njegovim istraživanjima, u predavanju, u stalnoj obazrivosti, u svakodnevnoj budnosti i velikodušnosti, u njegovim administrativnim i pedagoškim (što će reći u stvarnosti dvostruko političkim) odgovornostima, mislim da je to delo pogodilo i formulisalo najfundamentalnije probleme naše epohe. Spadam među mnoge koji mu duguju nekonačnu zahvalnost.

Njemu ima da zahvalim bez sumnje na smislu i mogućnosti onoga što radim, na tome što mi je veoma često ukazivao na put kada sam tapkao u mraku. Zato sam **želeo** da stavim moj rad pod njegov znak, i zato sam želeo predstavljanje mojih projekata da završim podsećanjem na njega. Ka njemu, ka ovom nedostatku - gde istovremeno **osećam** njegovo odsustvo i svoju

slabost - streme pitanja, koja sada sebi postavljam.

Budući da mu dugujem tako mnogo, sasvim dobro razumem da vaš izbor koji ste načinili, izbor da da me pozovete da predajem ovde, u velikom **meri** je i ukazivanje poštovanja njemu. Duboko sam vam zahvalan za čast koju ste mi ukazali, **ali** nisam manje zahvalan za ono što u ovom izboru njemu pripada. Iako se ne **osećam** doraslim zadatku da mu budem nalsednik, ipak znam da bi me ove večeri, da nam je takva sreća bila podarena, on ohrabrivao svojim trpeljivošću.

I sada razumem bolje zašto sam imao toliko teškoća da **smesta** otpočnem. Sada znam čiji je to glas bio za koji sam bio želeo da mi prethodi, da me vodi, da me pozove da govorim, da se nastani u mom vlastitom diskursu. Znam zašto sam imao takav strah da uzmem reč: reč sam uzeo na jednom **mestu**, gde sam nekada slušao njega, i gde on više nije tu da bi me čuo.

Mišel F u k o
Poredak diskursa

Izdavač

KARPOS, Loznica
www.karposbooks.com

Za izdavača

Dubravka Prokić

Lektura

Daliborka Popadić

Korektura

Dušan Maljković

Korice

Vladimir Opsenica

Tehnički urednik

Zoran Dobrilović
dobrilovic@verat.net

Štampa

ZUHRA, Beograd

Tiraž

500

CIP - *Katalogizacija* u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

FUKO, Mišel

Poredak diskursa / Mišel Fuko ; prevod sa francuskog Dejan **Aničić**.
Loznica : Karpos, 2007 (Beograd : Zuhra). - 57 str. ; 17 cm. —
(Biblioteka **Alugrahije**)

Prevod **dela**: L'ordre du discours / Michel Foucault. - Tirai 500.

ISBN 978-86-85941-06-1

130.2"19"

165.75 Fuko M.

COBISS.SR-ID 145800716