

Mišel Fuko

Hrišćanstvo i pastirska moć

Želeo bih najpre da zahvalim odgovornima sa univerziteta u Tokiju koji su mi omogućili da dođem i da sa vama održim ovaj skup, koji bih radije razumeo kao seminar u toku kojeg se može diskutovati, postavljati pitanja i pokušati da se na njih odgovori, pri čemu bi prednost imala pitanja nad odgovorima. Želeo bih naročito da se zahvalim gospodinu Vatanabeu koji je ostao godinama sa mnom u prijateljskom kontaktu, koji me obaveštava o događajima u Japanu, sreće se sa mnom prilikom njegovih poseta Francuskoj i o meni se očinski, ili majčinski, brine za vreme mojih poseta Japanu. Zaista ne znam kako da mu izrazim svu moju zahvalnost za sve ono stoje učinio i čini za mene.

Ne bih želeo danas da vam izložim stanje svog trenutnog rada, već radije radne hipoteze. Trenutno se bavim jednom vrstom istorije seksualnosti u vezi sa kojom sam obećao sa najvećom neoprežnošću da će obuhvatati šest tomova. Nadam se dakako da neću stići do kraja, ali verujem ipak, i dalje mi se tako čini, da se oko ovog problema istorije seksualnosti grupiše jedan niz važnih pitanja, odnosno pitanja koja bi mogla biti važna ukoliko bi se njima na odgovarajući način pristupalo. Nisam siguran da ću njima pristupiti na odgovarajući način, ali možda se ipak isplati da se ona postave, uprkos svim teškoćama.

Zašto pisati istoriju seksualnosti? To za mene znači sledeće: na mene je snažan utisak ostavila činjenica da su Frojd i psihoanaliza svoje istorijsko polazište - svoje polazište uopšte - imali u jednom fenomenu koji je na kraju 19. veka bio od velike važnosti u psihijatriji i čak u društvu u celini, u zapadnoj kulturi. Ovaj svo-

jevrstan, skoro marginalan fenomen, fascinirao je tada doktore i istraživače uopšte, one koji su se na jedan ili na drugi način interesovali za velike probleme psihologije. Taj fenomen je bio *histerija*. Ostavimo po strani, ako dozvolite, medicinski problem histerije u užem smislu, problem histerije koji u suštini karakteriše fenomen zaborava, fenomen subjekta koji ne razume sebe samog, subjekta koji je mogao da zaboravi, sa nastupom svog histeričnog sindroma, čitav deo svoje prošlosti ili čitav deo sopstvenog tela. Frojd je pokazao da je ovo samonerazumevanje subjekta bilo mesto na kom se usidrila psihoanaliza, da je u slučaju nerazumevanja (*méconnaissance*) subjekta reč zapravo ne samo o nerazumevanju sopstva uopšte uzevši, nego o nerazumevanju vlastite želje (*désir*) ili vlastite seksualnosti, da upotrebimo reč koja ovde možda ne odgovara najbolje. Na početku, dakle, stoji činjenica da subjekt ne razume sopstvenu želju. Ovde imamo polazište psihoanalize i Frojd je nadalje ovo subjektovo nerazumevanje vlastite želje učinio, odnosno primenjivao kao opšte sredstvo kako teorijske analize, tako i praktičnog istraživanja ove bolesti.

O čemu se radi u slučaju ovog nerazumevanja vlastite želje? Frojdu ne bi teško padalo da postavlja ovo pitanje. Ma koliko da ovaj problem može da bude plo-dan, meni se ipak čini da postoji još jedan fenomen koji skoro da predstavlja inverziju ovog navedenog, fenomen koji je na mene ostavio utisak (*gui m'a frappé*) i koji bi se mogao nazvati (ovde bih zamolio profesore francuskog da zatvore uši, jer da ću upotrebiti reč koja ne postoji) - fenomen *nad-znanja* (*sur-savoir*) - hoću da kažem znanja koje je na neki način prekomerno, naduto, znanje o seksualnosti koje je istovremeno intenzivno i ekstenzivno, ne samo na individualnom nego i na

kulturnom planu, na društvenom planu, u teoretskoj ili simplifikovanoj formi. Rekao bih da je zapadna kultura bila pod jakim utiskom jedne vrste razvoja, hiper-razvoja diskursa seksualnosti, teorije seksualnosti, nauke o seksualnosti, znanja o seksualnosti.

Možda bi se moglo reći da je u zapadnim društvima postojao na kraju 19. veka jedan veoma važan dvostrani fenomen, koji je sa jedne strane bio opšti, ali koji se mogao samo na individualnom nivou dokazati - subjektovo nerazumevanje vlastite želje, što se naročito manifestovalo u histeriji i, s druge strane, fenomen *nad-znanja (sur-savoir)* kulturnog, društvenog, naučnog, teoretskog o seksualnosti. Oba ova fenomena, nerazumevanja seksualnosti od strane samog subjekta i nad-znanje o seksualnosti u društvu nisu kontradiktorni. Oni zapravo koegzistiraju na Zapadu i jedan od problema sastoji se bez sumnje u tome da je, u društvu kao što je naše, postojala kako ta teoretska, spekulativna i analitička produkcija diskursa o seksualnosti na opštem kulturom nivou i istovremeno s tim subjektovo nerazumevanje vlastite seksualnosti.

Kao što znate, psihoanaliza nije odgovorila direktno na ovo pitanje. Ne verujem da se s pravom može reći da se ona nije posvetila ovom problemu, nego da ga ona nije potpuno izgubila iz vida; psihoanaliza naginje u osnovi tvrdnji da je ova produkcija, ova teoretska, diskurzivna nad-produkcija znanja o seksualnosti u zapadnim društvima u stvarnosti bila samo produkt, rezultat jednog nerazumevanja seksualnosti, koje se odigravalo na nivou pojedinca i u samom subjektu. Još bolje, verujem da bi psihoanaliza rekla: ova društvena produkcija diskursa o seksualnosti, diskursa koji su bili i manjkavi, iracionalni, afektivni i mitološki diskursi, postoji upravo zato da bi subjekti i dalje zaboravljali

njihovu seksualnost i želju. Psihoanalitičari su, da kažemo, posmatrali znanje o seksualnosti iz dve perspektive: izjedne, tako što su svoje polazište, primer, svoju matricu znanja u odnosu na seksualnost uzeli iz poznatih teorija o tome kako se deca formiraju u odnosu na rođenje, u odnosu na činjenicu da imaju muški rod ili ne, u odnosu na razliku između dečaka i devojčica. Frojd je pokušao da misli znanje o seksualnosti polazeći od ove maštovite produkcije koja se sreće kod dece i pored ove perspektive pokušao je kao psihoanalitičar da pristupi znanju o seksualnosti polazeći od velikih mitova zapadnih religija. Ipak mislim da psihoanalitičari nikad nisu uzeli za ozbiljno problem produkcije teorija o seksualnosti.

Ova masivna produkciji koja seže veoma duboko i daleko, barem sve do sv. Avgustina, do prvih hrišćanskih vekova, jeste pak fenomen koji se mora uzeti za ozbiljno i koji se ne može prosto svesti na one modele koji predstavljaju mitologiju, ili mit, ili čak izmišljenu teoriju. Otuda moj projekt posmatranja istorije seksualnosti obrće perspektivu, ali ni na koji način da bi se utvrdilo da psihoanaliza greši, ili da bi se tvrdilo da u našem društvu ne postoji nikakvo subjekatsko nerazumevanje sopstvene želje, nego da se kaže da se, s jedne strane, mora pokušati da se istraže ove hiperprodukcije sociokulturnog znanja o samoj seksualnosti u svojim počecima i specifičnim vidovima i, s druge strane, mora pokušati da se istraži u kojoj meri sama psihoanaliza, koja se upravo izdaje kao racionalna osnova znanja o želji, u kojoj meri dakle sama psihoanaliza predstavlja deo ove velike ekonomije hiperprodukcije kritičkog znanja o seksualnosti. To je dakle ulog (*enjeu*) preduzetog rada, koji ni na koji način nije antipsihijatrijski rad, nego rad koji pokušava da obuhvati iznova pro-

blem seksualnosti ili pre znanja o seksualnosti i to ne polazeći od subjektivog nerazumevanja vlastite želje, nego pre od hiperprodukcije društvenog i kulturnog znanja, kolektivnog znanja o seksualnosti.

Ukoliko želimo da se ispita ova hiperprodukcija teoretskog znanja o seksualnosti, čini mi se onda da u diskursu o seksualnosti u zapadnoj kulturi najpre pada u oči daje on veoma brzo i veoma rano poprimio formu koja se može nazvati naučnom. Ne želim time da kažem da je ovaj diskurs bio uvek racionalan, kao ni daje uvek ispunjavao kriterijume za ono što bismo danas nazvali naučna istina. Daleko pre psihoanalize, u psihijatriji 19. veka, ali i u onome što se može nazvati psihologijom 18. veka ili još bolje u moralnoj teologiji 17. veka pa sve do srednjeg veka, nalazi se čitav niz spekulacija o tome šta je to suština seksualnosti, suština želje, žudnje, šta je predstavljala u svakom dobu čulna požuda. Sav taj diskurs poima se kao racionalni i naučni diskurs i to je tačka u kojoj se može uočiti glavna razlika između zapadnih i barem jednog niza istočnih društava.

Pozivam se ovde na jednu analizu koju sam skicirao u prvom tomu „Istorije seksualnosti“¹⁶ i koju je gosp. Vatanabe, ako se ne varam, preveo u jednom časopisu i komentarisao. Reč je o razlici između društava koja pokušavaju da vode jedan naučni diskurs o seksualnosti, kao što to mi na Zapadu činimo, i društava u kojima je diskurs o seksualnosti veoma razućen, daleko razgranati diskurs, izuzetno nabujali diskurs, ali koji ne pokušava da zasnuje nauku, nego smeru upravo suprotno, da izgradi umetnost - umetnost proizvodjenja vrste zadovoljstva koje bi se moglo u seksualnom odnosu ili sa polnim organima, učiniti onoliko intenzivnim, ili

¹⁶ M. Fuko, *Volja za znanjem. Istorija seksualnosti I*, Karpos 2006.

onoliko snažnim ili trajnim, koliko je to moguće. U mnogim istočnim društvima, kao u Rimu i u antičkoj Grčkoj, nalazi se čitav niz diskursa o ovoj mogućnosti, o istraživanju metoda kojima se može intezivirati seksualna želja. Diskurs koji se, barem od srednjeg veka, sreće na Zapadu, razlikuje se od takvog diskursa u potpunosti.

Na Zapadu nemamo nikakvu umetnost erotike, nikakvu *ars eroticu*. Drugim rečima, na Zapadu se ne uči da se pričini užitak, ne uči se da se nekom drugom pribavi zadovoljstvo i ne uči se da se sopstveno zadovoljstvo pojača i intenzivira zadovoljstvom drugog. Sve ovo se ne uči na Zapadu, te kako diskurs, tako i posvećenje u ovu umetnost erotike odigravaju se isključivo u potaji i među pojedincima. Umesto toga postoji seksualna nauka ili pokušaj da se stvorijedna takva nauka - *scientia sexualis* - nauka o seksualnosti ljudi, a ne o njihovom užitku, nešto što ne služi tome da se užitak što je više moguće intenzivira, nego je *scientia sexualis* istina o polu ili seksualnosti pojedinca: istina o polnom, a ne o intenzitetu zadovoljstva. Verujem da postoje dve vrste analize, dve vrste istraživanja, dve vrste diskursa koje su potpuno različite i imaju svoje sedište u dva društva koja su i sama različita. Dodajem u zagradi da je ovde reč o nečemu o čemu bih rado govorio sa ljudima čija je kulturna i istorijska pozadina drugačija od moje i rado bih želeo da znam u čemu se u društvima kao što je vaše ili kinesko sastoji umetnost erotike, kako se razvila i na osnovu kakvog znanja. Jer na Zapadu o tome postoji samo nekoliko oslonaca. Smatram da bi u svakom slučaju bilo interesantno uporedno istraživanje o umetnosti erotike u Istočnim društvima i nastanak nauke o seksualnosti na Zapadu.

Vratimo se, ako dozvolite, natrag na Zapad. U svom

radu o „Istoriji seksualnosti“ želeo sam da napišem upravo istoriju nauke o seksualnosti, ove *seiende sexualis*, ali ne o tome, da budem precizan, u čemu se sastoje njeni razni pojmovi, teorije i tvrđenja - to bi bio zadatak prave enciklopedije. Postavljam pitanje, međutim, zašto su zapadna društva, ili da kažemo evropska društva, imala potrebu za naukom o seksualnosti, ili iz kojih razloga se tokom toliko puno vekova sve do danas pokušava da stvori jedna nauka o seksualnosti. Drugim recima, zašto mi Evropljani želimo i vekovima smo želeli da znamo istinu o našoj polnosti, umesto da intenziviramo zadovoljstvo? Kao odgovor na ovo pitanje nailazimo na prilično poznatu shemu, koja mnogima odmah pada na pamet. Zahvaljujući Frojdu, odnosno počev od njega kao i od niza raznih političkih, društvenih, kulturnih pokreta, na Zapadu dolazi do postepenog oslobođanja seksualnosti iz prisile u kojoj je bila zatočena. Pušta se da govori, postoje vekovima bila osuđena na ćutnju. Sada smo u situaciji kako da oslobodimo samu seksualnost tako i da ustanovimo uslov njenog posmatranja, dok je u prethodnim vekovima breme sjedne strane građanskog i s druge strane hrišćanskog morala, pri čemu prvo na izvestan način posleduje drugom i predstavlja njegov izdanak, sprečio Zapad da se u pravom smislu suoči sa seksualnošću. Drugim rečima, istorijska shema koja se često uzima za osnovu, razvija se u tri koraka, faze, tri perioda.

Prva etapa bi bila ova: grčka i rimska antika, gde seksualnost nije bila gušena i gde se ona bez teškoća i efektivno izrazila u jednom diskursu kao umetnost erotike. Onda se pojavilo hrišćanstvo koje je prvi put u istoriji Zapada zabranilo seksualnost, žudnju, te na taj način poreklo polnost. Ovo poricanje, ova zabrana vodila je ćutnji o seksualnosti - ka ćutanju koje se te-

meljilo u osnovi na moralnoj zabrani. Građanstvo koje od 16. veka zadobija pozicije i koje se nalazi u situaciji ekonomske prevlasti i kulturne hegemonije, preuzima sa svoje strane ovu hrišćansku askezu i poricanje seksualnosti, da bi ga još čvršće i još strožijim sredstvima sprovelo, pa se potom ovo negiranje produžilo sve do 19. veka. Krajem tog veka, sa Frojdom, počeo je da se otkriva veo.

Ovo je ta istorijska shema koja se obično primenjuje kada se piše istorija seksualnosti Zapada, odnosno, ta istorija se piše tako što se u osnovnim crtama najpre istražuju mehanizmi represije, mehanizmi zabrana, poricanja, isključivanja, odbacivanja a onda se odgovornost za ovo odbacivanje seksualnosti pripisuje hrišćanstvu. Hrišćanstvo je, dakle, negiralo seksualnost.

Verujem da je ova shema, od koje se po običaju polazi, neprecizna i iz mnogo razloga neodrživa. U prvom tomu „Istorije seksualnosti“ izneo sam pre svega mišljenje o problemima metoda i o onom privilegovanom gledištu o zabrani i odbijanju od kojeg se polazi pri pisanju istorije seksualnosti. Pokušao sam da pokažem da bi bilo interesantnije i probitačnije pisati istoriju seksualnosti polazeći od onoga što je ona motivisala i pokrenula, nego u odnosu na to kako je bila zabranjena. Ali ostavimo to za sada. Mislim da se tradicionalnoj shemi, o kojoj sam upravo govorio, može priložiti i drugi prigovor i sada bih radije želeo o tome da govorim: ne radi se o metodološkom prigovoru, nego o jednom koji se tiče činjenica. Ovaj prigovor nisam ja sam formulisao, nego istoričari. Reč je, da budem precizniji, o francuskom istoričaru rimske antike - Polu Venu (Paul Veyne) koji upravo radi na nizu istraživanja o seksualnosti u predhrišćanskom rimskom svetu; on je otkrio čitav niz važnih stvari koje se moraju uzeti u obzir.

Poznato vam je da kada se hrišćanski seksualni moral karakteriše i upoređuje sa paganskim, grčkim ili rimskim moralom, tada se obično navode sledeće osobine: prvo, hrišćanstvo je antičkom društvu nametnulo pravilo monogamije; drugo, hrišćanstvo je pripisalo seksualnosti funkciju razmnožavanja, ne samo kao glavnu ili privilegovanu, nego kao isključivu funkciju - zajedno treba da se spava samo radi rađanja dece. Treće, mogao sam ovu tačku da navedem i kao prvu - sa hrišćanstvom je došlo do opšteg omalovažavanja zadovoljstva. Seksualno zadovoljstvo je zlo - zlo koje treba izbegavati i kojem, prema tome, treba dopustiti samo najmanji mogući prostor. Ovo zadovoljstvo treba primeniti u izvesnom smislu protiv sebe samog i samo za začetak potomstva a seksualne odnose treba održavati samo unutar monogamnog i zakonskog braka i u njima pronalaziti zadovoljstvo. Ove tri osobine treba da karakterišu hrišćanstvo. Radovi Pola Vena, međutim, pokazuju da su ova tri velika principa seksualnog morala već postojala u rimskom svetu pre pojave hrišćanstva i da sav ovaj moral koji je u velikoj meri bio stoičkog porekla i bio podržavan društvenim i ideološkim strukturama rimskog carstva, dugo pre učvršćivanja hrišćanstva počeo je da se usađuje rimskom svetu, tj. stanovništu sveta uopšte, posmatrano iz evropskog ugla: u to vreme je činjenica da se neko ženi i ostaje kraj žene, da spava sa njom, da ima decu i da se što je moguće više oslobađa tiranije seksualne želje već bila tekovina građana, stanovnika rimskog carstva, nezavisno od hrišćanstva. Hrišćanstvo nije zapravo odgovorno za sav ovaj niz zabrana, unižavanja, ograničavanja seksualnosti, za koje se tako često proziva. Poligamija, vanbračno zadovoljstvo, uzdizanje zadovoljstva, ravnodušnost prema prokreaciji, izgubili su

se iz rimskog sveta pre hrišćanstva i postojala je samo mala elita, sasvim mali sloj, društvena kasta privilegovanih i bogatih koji su se odavali ruspustnosti i nisu se osvrtnali na ove principe. U glavnim crtama su ih, ipak, sledili.

Mora li se onda reći da hrišćanstvo nije igralo nikakvu ulogu u istoriji seksualnosti? Mislim da je hrišćanstvo stvarno imalo svoju ulogu, ali ta uloga se nije sastojala tako mnogo u uvođenju novih moralnih predstava. Ona se ne sastoji u uvođenju, doprinosu, određenju novih zabrana. Meni se čini daje hrišćanstvo istoriji seksualnog morala priložilo mnogo više nove tehnike. Nove tehnike za nametanje ovog morala ili zapravo mnoštvo mehanizama moći kako bi ulili ove nove moralne imperATIVE, odnosno moralne imperATIVE koji odveć nisu bili novi u tom momentu kada je hrišćanstvo prodrelo u Rimsko carstvo i veoma brzo postalo državna religija. Istorija seksualnosti u zapadnom svetu nakon hrišćanstva trebalo bi zapravo da bude napisana pre u pogledu na mehanizme moći nego u pogledu na moralne predstave i etičke zabrane.

Sledi pitanje: koji su ti novi mehanizmi moći koje je hrišćanstvo unelo u rimski svet i na taj način sprovelo zabrane koje su tamo već bile priznate i prihvaćene?

Ovu moć nazivam *pastirskom*, prema kategoriji pojedinaca u okviru jednog društva koji su posve posebni i svojevrzni, koji se ne definišu niti svojim statusom, niti sasvim svojom profesijom, ni ličnom, intelektualnom ili moralnom sposobnošću, nego su oni ti koji u hrišćanskom društvu igraju ulogu čuvara stada, pastira u odnosu na druge ljude koji su istovremeno njihove ovce ili njihovo stado. Uvođenje ove vrste moći, ove vrste zavisnosti, ove vrste vladavine u okviru ri-

mskog, antičkog društva jeste, verujem, veoma važan fenomen.

Prvo što se zapravo mora zapaziti u slučaju ove teme, sastoji se u tome da u rimskoj ili grčkoj antici niko ranije nije imao ideju, predstavu, da određeni pojedinci spram drugih igraju ulogu pastira i da mogu da ih vode čitav život, od rođenja pa do smrti. Političari se nisu nikad u grčkoj ili rimskoj književnosti opisivali kao pastiri ili čuvari stada. Kada Platon u „Državi” postavlja pitanje šta je kralj, patricije, vladar nad jednim društvom, ne govori o pastiru, nego o tkaču koji reda pojedince u društvu kao konce koje spaja jedne s drugima, kako bi od njih načinio lepu tkaninu. Država, zajednica, jeste tkanina a građani su konci tkanine. U tome ne postoji niti predstava stada niti ideja pastira.

Predstava da je vladar u odnosu na druge, kojima zapoveda, nešto poput pastira stada, ne nalazi se u rimskom svetu, ali nalazi se u svetu istočnog Sredozemlja. Ovu predstavu srećemo u Egiptu, ali i u Mesopotamiji i Asiriji. Nalazi se pre svega u jevrejskom društvu gde je motiv stada i pastira apsolutno temeljni religiozni, politički, moralni i socijalni motiv. Bog je pastir svog naroda. Narod Jahveov je njegovo stado. David, prvi kralj Izrailja, dobija zadatak iz božjih ruku da postane pastir svom narodu koji će biti njegovo stado i spasenje jevrejskog naroda ispuniće se i osigurati onog dana kada se stado konačno vrati u tor i pod božje okrilje. Otuda motiv pastira ima veliku važnost u čitavom nizu društava istočnog Sredozemlja, dočim on ne postoji kod Grka ili Rimljana.

U čemu se sastoji ova moć pastira koja se u Egiptu, u Asiriji i kod Jevreja u toj meri razvila i koje su njene osobine? Ona se može ukratko okarakterisati time što se pastirska moć razlikuje od tradicionalne, uobičajene

političke moći po tome što se ona ne odnosi na određenu teritoriju: pastir ne vlada jednom oblašću nego jednim mnoštvom pojedinaca. On vlada nad ovcama, ovcama, životinjama. On vlada stadom i to upravo stadom koje se neprestano pomera. To obeležava pastira. Ta moć će postati karakteristična moć pastira. Njena glavna funkcije nije u tome da osigura pobedu, jer ona se ne veže za određenu oblast. Njena suštinska manifestacija ne leži u osvajanju ili u veličini bogatstva i broju robova koji se iz rata mogu dovesti kući. Drugim rečima, glavna funkcija pastirske moći nije u tome da se loše čini neprijatelju, nego da se onima, nad kojima se ima moć, čini dobro. Činiti dobro u najkonkretnijem smislu reči: davati hranu i izdržavati, obezbediti pašnjak, voditi na izvore, napajati, nalaziti obilne pašnjake. Pastirska moć je, prema tome, moć koja istovremeno jemči izdržavanje pojedinaca i grupe i to u suprotnosti sa tradicionalnom moći koja se manifestuje u suštini trijumfom nad podanicima. Nije reč o moći koja trijumfuje, nego o dobroćinećoj moći.

Treća osobina pastirske moći koja se u kulturama o kojima sam govorio ponovo sreće bila bi sledeća: budući da je njena glavna funkcija obezbeđivanja opstanka stada, ona je u osnovi breme; moralni karakter te moći je u tome da u suštini bude privržena, da se žrtvuje u nevolji za svoju ovcu. Ovo se nalazi u mnogim čuvenim biblijskim tekstovima kojih su se komentatori rado prihvatili: dobri pastir, dobri čuvar stada je onaj koji se žrtvuje životom za svoju ovcu. U slučaju tradicionalne moći, ovaj mehanizam je obrnut: ono što čini dobrog građanina jeste njegova spremnost da se na naređenje vlasti žrtvuje, ili da umre za svog kralja. Ovde je obrnuto: kralj, pastir je spreman da umre, da se žrtvuje.

Možda ovde imamo najvažniju osobinu. Pastirska moć je moć koja se odnosi na pojedince. Dok kralj ili magistrat kao osnovnu funkciju imaju da štite celinu države, teritoriju, grad, mase građanstva, dotle je dobri pastir sa svoje strane u poziciji da nadzire pojedince, svakog pojedinačno. To nije nikakva globalna moć. Naravno da mora pastir da osigura spasenje stada, ali mora i da jemči spasenje svakog pojedinca. Ova tematika pastira se nalazi u jevrejskim tekstovima i u ponekim egipatskim ili asirijskim. Moć ovog tipa usmerava se na mnoštvo, mnoštvo individua koji su na putu i kreću odjedne do druge tačke, jedna samopožrtvovana, ka pojedincima okrenuta moć.

Čini mi se da je hrišćanstvo od momenta kada je unutar rimskog carstva postalo politička i društveno ograničavana snaga, donela ovu vrstu moći u svet koji o njoj kao takvoj još ništa nije znao. Neću ulaziti u konkretni tok toga kako se hrišćanstvo razvilo kao crkva, kako su sveštenici unutar crkve zauzeli posebnu poziciju, kako su izvršavali obaveze pružanja izvesnog broja usluga, kako su konačno postali pastiri hrišćanske zajednice. Verujem da se počev od 4. veka, čak od 3. veka, razvio mehanizam moći koji je vrlo važan za čitavu istoriju hrišćanskog Zapada, naročito za istoriju seksualnosti.

Šta znači uopšte za zapadne ljude da žive u jednom društvu gde postoji moć ovog pastirskog tipa?

Prvo: postojanje jednog pastira znači da se on obavezuje da se stara o spasenju svakog pojedinca. Drugim rečima, spasenje je na hrišćanskom Zapadu istovremeno individualna stvar - svako teži svom spasenju, ali on pri tom nema nikakvog drugog izbora. Hrišćansko društvo, hrišćanska društva nisu pojedincima ostavila na volju da kažu: „Da, ali ja ne želim da težim svom spasenju“. Od svakog se tražilo da se stara o svom spa-

senju: „Bićeš spašen, ili štaviše, moraš preduzeti sve neophodno da bi bio spašen ili te kažnjavamo još u ovom svetu, ukoliko ne učiniš sve neophodno za svoje spasenje". Moć pastira sastoji se upravo u tome da on ima autoritet da obaveže ljude na to da čine sve nužno potrebno za njihovo spasenje: *spasenje je nužno*.

Drugo: niko se sam ne stara o spasenju. Svako se trudi, naravno, za sebe, ali ono se može samo onda postići kada se prihvati autoritet nekog drugog. Prihvati nečiji autoritet znači da svi postupci koji stoje nekom na volji moraju biti poznati ili barem potencijalno poznati pastiru koji ima autoritet nad pojedincem ili nad više pojedinaca i on ih prema tome može odobriti ili ne: stvari su tako dobro uređene, znamo da drugačije ne smeju biti uređene. Ovo znači da pored starih pravnih struktura koja sva društva dugo vremena poznaju - naime da postoji određeni zajednički zakon čije se povređivanje kažnjava - dolazi i jedna druga forma analize ponašanja, druga forma pripisivanja krivice, druga vrsta osuđivanja, koja je mnogo rafiniranija, mnogo uža, i mnogo određenija: naime ona koja se vrši pastirom. Pastir može da obaveže ljude na to da sve čine što je nužno za spasenje i on je u poziciji da nadzire ili da vrši neprestano nadziranje i kontrolu.

Treće: u hrišćanskom društvu pastir je onaj koji može da zahteva od drugih apsolutnu poslušnost, fenomen koji je nekada bio veoma važan i takođe veoma nov. Galsko-rimsko društvo poznavalo je, naravno, zakon i administrativne službenike. Ono je poznavalo carsku moć koja je bila apsolutno autokratska. Ali u osnovi ne bi se nikad došlo na ideju u grčkoj ili rimskoj antici da se zahteva od nekoga totalna, apsolutna i bezuslovna poslušnost u odnosu na nekog drugog. Upravo se to, međutim, dogodilo sa pojavom pastira i pastirske službe

u hrišćanskom društvu. Pastir može pojedincima da, i to prosto na osnovu sopstvene odluke i bez postojanja opštih zakona ili pravila, nametne svoju volju, jer - i u tome se sastoji važna osobina hrišćanstva - pojedinac nije poslušan da bi postigao određeni rezultat, nije poslušan na primer da bi prosto stekao naviku, veštinu ili kakvu zaslugu. U hrišćanstvu je apsolutna zasluga upravo sama poslušnost. Poslušnost treba da vodi stanju poslušnosti. Biti poslušan je osnovni uslov svih drugih vrlina. Poslušan kome? Pastiru. Ovde se radi o sistemu poopštene poslušnosti i čuvena hrišćanska poniznost nije ništa drugo do u izvesnom smislu internalizovana, pounutrena forma ove poslušnosti. Kada sam ponizan, skrušen, to znači da u tom momentu usvajam uputstva nekog drugog kada mi ih daje i da ja u toj volji drugog, ja koji sam najmanji, mogu da prepoznam samu volju božju.

Ovde postoji nešto, verujem, što će nas odvesti na naš početni problem, naime na istoriju seksualnosti. Jer pastirska služba je sa sobom donela čitav niz tehnika i postupaka koji se tiču istine i produkcije istine. Hrišćanski pastir poučava - ukoliko naravno stoji u tradiciji gospodara mudrosti ili istine, što su na primer mogli biti antički filozofi ili učitelji. On poučava istinu, pismo, moral, božje zabrane i zabrane crkve. Ukoliko je on dakle gospodar, a hrišćanski pastir je takođe u jednom drugom smislu gospodar istine, on mora, naravno, sa svoje strane da zna sve šta njegove ovce, njegovo stado i svi pripadnici stada u svako doba čine da bi ispunio svoju službu pastira, ali takođe mora da zna šta se odvija u duši, u srcu, u najskrovitijim dubinama svakoga. Ovo poznavanje unutrašnjosti ljudi jeste za vršenje hrišćanske pastirske službe apsolutni zahtev.

Šta to znači poznavati unutrašnjost ljudi? To znači da

pastir preko sredstava analize, refleksije, otkrića kojim je raspolagao, zna šta se zbiva, ali i da je za hrišćanina obavezno da svom pastiru sve kaže što se odigrava u skrivenosti njegove duše; naročito ima obavezu da se u odnosu prema pastiru pridržava one naročite prakse hrišćanstva: potpune i stalne ispovesti. Hrišćanin mora neprestano sve što se u njemu odvija nekome da ispoveda, nekome ko ima nalog da njegovu svest vodi, i ova obuhvatna ispovest iznosi na izvestan način istinu koju pastir, naravno, nije znao, koja ni subjektu, međutim, nije bila poznata. Ova istina, koja je putem ispitivanja svesti, iziskivala ispovedanje, ova produkcija istine je ta koja se istovremeno razvija sa vođenjem svesti, sa vođenjem duša i koja na izvestan način konstituiše neprestanu vezu između pastira i njegovog stada, između njega i svake njegove ovce. Istina, produkcija unutrašnje istine, subjektivne istine jeste fundamentalni elemenat u pastirskoj službi.

Došli smo tako do problema seksualnosti. Sa čime se suočavalo hrišćanstvo u svom razvoju počev od 3. i 4. veka? Ono je stajalo naspram rimskog društva koje je u suštini već bilo prihvatilo onaj moral monogamije, seksualnosti, prokreacije, o kojem sam govorio. Osim toga, hrišćanstvo je imalo pred sobom model intenzivnog religioznog života, ili pored, odnosno iza sebe, koji se nalazio u hinduističkom i budističkom monaštvu, i hrišćanski monasi, koji su se od trećeg-četvrtog veka proširili po čitavom Sredozemlju, usvojili su u velikoj meri asketske prakse. Hrišćanstvo se uvek kolebalo između jednog civilnog društva koje je prihvatilo jedan broj moralnih imperativa i ovog modela sveobuhvatne askeze. Ono je pokušalo, s jedne strane, da ovlada i internalizuje obrazac budističke askeze, i upravo tako da može uvek da kontroliše seksualnost, i s druge strane,

da ovlada civilnim društvom rimskog carstva da bi moglo njime iznutra da upravlja.

Koja su mu sredstva za to služila? Verujem da je to bio veoma problematični i opskurni koncept ploti (tela) koji je omogućio uspostavljanje takve vrste ravnoteže između jedne askeze koja poriče svet i između jednog civilnog društva koje je bilo laičko. Verujem da je hrišćanstvo pronašlo sredstvo kako bi uspostavilo jedan tip moći koji je kontrolisao seksualnost ljudi, koja se shvatala kao nešto prema čemu treba biti sumnjičav, kao nešto što je pojedinca uvek suočavalo sa mogućnošću iskušenja i greha. Istovremeno, međutim, nije se radilo ni na koji način o tome da se odbaci sve kao štetno i zlo, što bi moglo da potekne od tela, inače bi se moglo upasti u radikalnu askezu. Morala se zadržati moć koja će održavati funkciju tela, zadovoljstva, one seksualnosti u društvu koje ima svoje potrebe, svoje nužnosti, koje je imalo svoju porodičnu organizaciju i neophodnost razmnožavanja. Iz toga proizilazi jedna u osnovi relativno umerena predstava seksualnosti koja je imala za posledicu to da telo nikad nije u hrišćanstvu bilo shvaćeno kao bezuslovno zlo kojeg se treba resiti, nego kao nepobediv izvor iskušenja u srcu subjektivnosti, u kom leži opasnost da ljude odvuče preko granice uobičajenog morala, seksualnost koja svoj izraz nalazi u braku, monogamiji, seksualnosti razmnožavanja, ograničenju i omalovažavanju zadovoljstva.

Hrišćanstvo je dakle zasnovalo jedan umereni moral između askeze i civilnog društva i sprovodilo ovaj moral uz pomoć čitavog aparata pastirske, duhovničke službe, čiji se suštinski delovi međutim dotiču kako spoljašnjeg tako i unutrašnjeg znanja, izvesne i detaljne spoznaje ljudi kroz sebe i kroz druge. Drugim recima, putem konstituisanja subjektivnosti, jedne stalno ra-

stuće samosvesti koja se usmerava ka svojim slabostima, iskušenjima, telu, hrišćanstvu je pošlo za rukom da učvrsti ovaj, u osnovi prosečan, relativno nezanimljiv moral između askeze i civilnog društva. Tehnika pounutranjavanja (*intériorisation*), tehnika kreiranja svesti, tehnika samousmeravanja pažnje na ono što se tiče lične slabosti, sopstvenog tela, seksualnosti, telesnosti, čini mi se da je suštinski doprinos hrišćanstva istoriji seksualnosti. Plot (*chair*) je subjektivnost samog tela, hrišćanska plot je seksualnost viđena u unutrašnjosti ove subjektivnosti, ovog potčinjavanja pojedinca sebi samom, što je primarna posledica uvođenja u rimsko društvo moći pastira. I na ovaj način se može razumeti, kako mi se čini - to je razume se samo niz pretpostavki - u čemu je bila stvarna uloga hrišćanstva u istoriji seksualnosti. Dakle ne zabrana i odbacivanje, nego uspostavljanje jednog mehanizma moći i kontrole koji je istovremeno i jedan mehanizam znanja, poznanja pojedinaca, znanja o pojedincima, ali takođe znanja pojedinaca o sebi samima. Sve ovo predstavlja naročitu karakteristiku hrišćanstva i u ovom smislu čini mi se da se može pisati jedna istorija seksualnosti u zapadnim društvima polazeći od mehanizama moći.

Ovo su veoma shematske crte, okvir rada koji sam započeo. Reč je o pretpostavkama, ništa nije sigurno, to je prosto okvir. Ukoliko imate pitanja da postavite - primedbe, kritike, ideje, potvrde, to bi me posebno radovalo.

Rasprava

S. HASUMI: Postaviti pitanje gosp. Fukou ne čini mi se lakim, ali ne zbog mog nedostataka znanja ili sramežljivosti. Teškoća potiče mnogo više od jasnoće njegovog predavanja. Na ovu jasnoću smo se svi mi na-

vikli čitajući njegova dela. U svim njegovim knjigama on uvek tačno nagovesti kojeg će se problema poduhvatiti i kakvim sredstvima će ga istraživati i pokušava da odredi, pod kojim uslovima i okolnostima se njegov rad pokazuje kao nužan. Ono što smo upravo čuli potvrđuje tu jasnoću i preciznost. Još jednom je preuzeo svaku predostrožnost, da već unapred odgovori na sva pitanja i da preduhitri skoro sve moguće primedbe. Meni praktično ne preostaje nijedno pitanje. Kako bi, međutim, podstakao diskusiju, želeo bih da pitam sledeće.

Čini mi se da se sećam da ste u pristupnom predavanju na Kolež de Fransu (Collège de France) publikovanom kao „Poredak diskursa“ [1971] o seksualnosti govorili sa gledišta represije i isključivanja: diskurs o seksualnosti je okarakterisan zabranom i do njega retko dolazi. Ali počev od *Volje za znanjem (Istorija seksualnosti I)* diskurs o seksualnosti ne posmatrate kao objekt represije, nego pre kao nešto što buja na polju nauke. U ovom smislu govori se često o zaokretu Mišela Fukoa i neki se raduju u izvesnom smislu zbog ovog zaokreta...

M. FUKO: ... ali ima i onih koji su veoma nezadovoljni zbog toga.

S. HASUMI: Ja lično ne mislim da stvari tako stoje. Vi se niste promenili, niste hipotezu o represiji napustili, nego ste je preispitali, kako bi se drugačije formulisao problem moći...

M. FUKO: Zahvaljujem na ovom pitanju, koje jeste bitno i zaslužuje da se postavi. Njega ste, rekao bih, na najbolji način postavili.

Istina je da sam se u tekstovima koji su se tek nedavno pojavili, pozivao pre svega na jednu koncepciju moći i na mehanizme moći koji su u izvesnom smislu

bili pravnički. Analize kojih sam pokušao da se poduhvatim, a ja nisam ni blizu jedini koji to čini, jesu parcijalne i fragmentarne, da još jednom naglasim. Ne radi se uopšte o tome da se zasnuje jedna teorija moći, jedna opšta teorija moći, niti takođe o tome da se kaže šta je moć i odakle dolazi. Ovo pitanje se postavlja na Zapadu već više vekova, odnosno milenijuma i nije sigurno da su dati odgovorili bili zadovoljavajući. Ja pokušavam u svakom slučaju na jednom empirijskom nivou da posmatram stvari u odnosu na njihovo okruženje. Pitanje ne glasi: „Odakle dolazi moć i kuda ide?“, nego: „U kakvim odnosima i kako nastupa moć, šta su relacije moći, kako se mogu opisati neke osnovne relacije moći koje se vrše u našem društvu?“

Ja ne razumem moć u smislu vlasti (*au sens du gouvernement*) ili u smislu države. Kažem: između različitih ličnosti u porodici, nâ univerzitetu, u kasarni, bolnici, medicinskoj konsultaciji postoje relacije moći. U čemu se one sastoje, kuda vode, kako povezuju pojedince jedne s drugima, zašto su u nekim slučajevima stabilne a u drugima ne? Želimo dakle da sprovedemo jednu takvu analizu koja se koncentriše na okruženje. To je prvo.

Drugo, nisam ni izbliza prvi koji je tako nešto pokušao. Psihoanalitičari poput Frojda i mnogih njegovih sledbenika, naročito čitav niz ljudi poput Markuzea, Rajha itd. pokušali su u osnovi da postave pitanje ne toliko o poreklu ili uzroku moći ili o njenoj legitimnosti ili glavnim formama, nego su pokušali da sagledaju kakva dejstva je imala ova moć na psihu ili nesvesno ili na ekonomiju želje (*désir*) pojedinaca. Kakvu ulogu igra recimo otac u želji pojedinca? Kakva dejstva je imala zabrana samozadovoljavanja ili kako deluju otac-majka odnosi, podela uloga itd. na psihu deteta? Ti ljudi su

takođe analizirali mehanizme moći i relacije moći empirijski i u odnosu na okruženje.

Na mene je ostavilo utisak da su ove analize polazile uvek odatle da se funkcija i uloga moći sastoji u tome da kaže ne, da moć zabrani, da nešto spreči, da postavi granice i da je prema tome moć kao glavni efekat imala stvaranje svih onih fenomena isključenja, histerizacije, žigosanja, skrivanja, zaboravljanja ili, ako želite, konstitucije nesvesnog. Nesvesno se konstituiše, psihoanalitičari će vam reći da sam ovde brzoplet, ali konačno... polazeći od relacija moći. Ova koncepcija ili ideja da su mehanizmi moći uvek mehanizmi zabrane, bila je već raširena. To je bila ideja koja je u izvesnom smislu imala političku prednost, jednu direktnu i time opasnu prednost, jer se sada moglo reći: „Ukinimo zabrane, pa ćemo postići uspeh, moć će nestati, bićemo slobodni čim budemo ukinuli zabrane“. Ova misao ovde je možda prenegljena.

U ovoj tački sam u svakom slučaju promenio mišljenja. Ona su se promenila na osnovu jednog preciznog istraživanja koje sam želeo da sprovedem što je pažljivije moguće, istraživanja o zatvoru i sistemu nadziranja i kažnjavanja u zapadnim društvima u 18. i 19. veku, pre svega na kraju 18. veka. Imao sam utisak da se u zapadnim društvima, paralelno sa kapitalizmom, razvijao čitav niz postupaka kako bi se nadziralo i kontrolisalo ponašanje pojedinaca, njihovo držanje, način njihovog delovanja, njihovo stajalište, njihov stambeni prostor, sposobnosti, ali da suštinska funkcija ovih mehanizama nije bila zabrana.

Oni su, naravno, zabranjivali i kažnjavali, ali suštinski cilj ovih formi moći - ono što je činilo njihovu efikasnost i postojanost, ležao je u tome da prisili pojedince da povećaju svoju efikasnost, svoju snagu, sposob-

nost, ukratko, da umnože sve ono što je bilo nužno za upotrebu u produkcionom aparatu društva: ljude dresirati, postavljati ih tamo gde su najkorisniji, obučavati ih da steknu ovu ili onu veštinu; to se pokušavalo u vojsci počev od 17. veka kada se uvela stroga disciplina, nepoznata od ranije. Vojske na Zapadu nisu bile disciplinovane. Vojska je podvrgnuta disciplini, vojnici su pozivani da vrše vežbe, da koračaju u stroju, da pucaju iz puške, da rukuju oružjem na ovaj ili onaj način, i to tako da armija pri tom izvuče najveću korist. Na isti načinje radnička klasa obučavana, ili pre ljudi koji još nisu činili radničku klasu, nego radnici koji su radili u velikim radionicama ili prosto u malim porodičnim ili zanatskim radionicama, koje su navikavali na takva i takva mesta stanovanja, da vode određeni porodični život. Imate jednu produkciju individua, jednu produkciju individualnih sposobnosti, produktivnosti individua. Sve to se postizalo mehanizmom moći, kod kojih je doduše zabrana igrala jednu ulogu, ali samo kao sredstvo. Najhitnija stvar za čitavo ovo discipliniranje individua nije bila negativna.

Možete reći i biti mišljenja da je sve to bila jedna katastrofa. Možete sve moralne i politički negativne prideve upotrebiti koje želite, ja bih ipak tvrdio da se mehanizam u suštini ne sastoji u zabrani, nego, suprotno, u produkciji, u intenziviranju, u smanjenju. Na ovom mestu sam se pitao: da li je onda suštinska forma i suštinski cilj moći u društvima u kojima živimo, zabrana i „ne kazivanje“? Zar nisu mehanizmi moćijače upisani u našim društvima, zar nisu oni nešto što može da produkuje, multiplikuje, da nešto intenzivira? Upravo ovu hipotezu pokušavam od nedavno da primenim na seksualnost, govoreći sebi: seksualnost je u osnovi najzabranjenija stvar koja se može zamisliti.

Deci se zabranjuje da se samozadovoljavaju, omladini da ima odnose pre braka, odraslim da spava sa ovim ili onim. Svet seksualnosti je svet prepun zabrane.

Imao sam, pak, utisak da su ove zabrane u zapadnim društvima praćene jednom intenzivnom, široko zasnovanom produkcijom diskursa — naučnih i institucionalnih diskursa i istovremeno jednom brigom, istinskom opsesijom seksualnošću, koja se jasno pojavila u hrišćanskom moralu 16. i 17. veka, u periodu reformacije i kontrareformacije, opsesija koja sve do danas nije prestala.

Zapadnjak je uvek smatrao, ne znam kako je u vašem društvu, da suštinska stvar u njegovom životu jeste njegova seksualnost. I to sve više i više. U 16. veku greh je *par excellence* bio greh tela. Ako je dakle seksualnost bila prosto zabravljena, zabranjena, predata zaboravu, odricanju, negiranju, kako je onda došlo do toga da postoji takav diskurs, takvo umnožavanje i jedno takvo iskušenje seksualnosti? Hipoteza koja proizilazi iz mog istraživanja - kojeg možda neću završiti, jer možda hipoteza nije tačna - sastoji se u tome da se Zapad u stvarnosti ne odriče seksualnosti, ne isključuje je, nego je uvodi, da polazeći od nje podiže jedan kompleksni dispozitiv gde se reč o konstituisanju individualnosti, subjektivnosti, ukratko, o načinu našeg ponašanja, o našoj samosvesti. Drugim rečima, na Zapadu dolazi do individualizovanja ljudi na osnovu niza postupaka, i verujem da je seksualnost konstitutivna za ovo nužno vezivanja ljudi za njihov identitet pod vidom subjektivnosti, i čak mnogo više nego što bi to mogao biti neki drugi elemenat ličnosti koji nije tako duboko u nju ukorenjen.

Možda u tome leži famozna jasnoća o kojoj je gosp. Hasumi govorio i rekao bih da je to cena volje za ja-

snoćom... Ne volim opskurnost, jer verujem da je opskurnost forma despotizma; mora se izložiti mogućim pogreškama; mora se preuzeti na sebe da se kažu stvari koje se, verovatno, mogu samo teško izraziti i kod kojih se prirodno pomalo pada u konfuziju i bojim se da sam ostavio utisak, da sam zbunjen. Ukoliko imate takav utisak, kao i ja, onda sam stvarno zbunjen!

Michel Foucault, *Sexualité et pouvoir*, 1978
Copyright © Édition Gallimard.
Za srpski ©Karpos, 2007.

Fragmenta philosophica I

Filozofski fragmenti, 2007

Izdavač

Karpos, Loznica

www.karposbooks.com

Za izdavača

Dubravka Prolić

Lektura

Ivana Vujanović

Dizajn i prelom

Zoran Dobrilović

dobrilovic@info.net

Korice

Vladimir Opsenica

Idejno rešenje korica

Jacques Weisz, Zürich

Štampa

ZUHRA, Beograd

Tiraž

300

CIP - Katalogizacija u publikaciji

Narodna biblioteka Srbije, Beograd

1(047.53)

141.7(045)

FILOZOFSKI fragmenti = Fragmenta Philosophica : 2007. 1 / [priređio Dejan Aničić ; prevod sa nemačkog, francuskog, engleskog i novogrčkog Dejan Aničić]. - Loznica : Karpos, 2007 (Beograd : Zuhra). - IX, 260 str. ; 17cm. - (Biblioteka Alografije)

Tiraž 300. - Str. V-VII: Predgovor / Slobodan Reljić. - Napomene i bibliografske reference uz tekst.

ISBN 978-86-85941-05-4

1. Up. stv. nasl. 2. Aničić, Dejan

a) Filozofi - Intervjui b) Socijalna filozofija c) Socijalna misao

COBISS.SR-ID 144468748