

GENEALOGIJA DISPOZITIVA: FUKO IZMEĐU NIČEA I HEGELA

APSTRAKT: Autor u radu trasira istoriju pojma dispozitiva kod Fukoa. Da bi metodologizovao Ničeovu genealogiju, Fuko je morao odustati od pojma vrednosti. Ova denuncijacija se grana na dve strane: preko Hajdegerove redukcije vrednosti na uslove moći kod Ničea, i preko Ipolitovog naglašavanja Hegelovog pojma pozitivnosti, koje će biti presudno za koncept dispozitiva kod Fukoa. U radu se potom ocrtava uloga koju je pojam dispozitiva igrao u genealoškoj fazi francuskog post-strukturaliste.

Ključne reči: dispozitiv, Fuko, Hegel, Niče, pozitivnost.

Kod Fukoa genealogija postaje metod. Ona se tiče produkcije ne vrednosti, već moći; ona je forma kontra-istorije, dovodi u pitanje odnose istorijskih objekata koje analizira pomoću trasiranja njihove produkcije. Genealogija je u ovom smislu zadržala svoju kritičku funkciju s obzirom na subjekt. Međutim, time je otvoren jedan strukturalni problem koji je u vezi sa Fukoovom genealogijom: pokazati kako su subjekti isključeni diskursom znanja i moći kojim su upravo i oformljeni. Jer, Fuko preuzima ničeovsku kritiku subjekta: kao i kod Ničea, ni kod Fukoa ne postoji *sujet fondateur*. Subjekt je oformljen pomoću spleta moći i znanja, budući da se uvek već nalazi unutar diskursa. On je uvek već oformljen odnosima moći koje su „namerne i nesubjektivne u isti mah”.¹⁸³ Naravno, subjekt nije pasivan, ali nije ni oformljen autonomno. Drugim rečima, formiranje subjekta stoji pod uticajem odnosa moći na taj način što subjekt zapravo predstavlja njihov objekt. Kakav je onda odnos te dve ravni – diskurzivne, nesubjektivne ravni, i ravni samog subjekta? Rešenje ne leži u tome da se ove dve ravni reše same iz sebe, već upravo suprotno, iz jedne treće ravni koja ih povezuje: reč je o pojmu *dispozitiva*. Dispozitiv, kao što ćemo videti, ima u ovom smislu strukturalnu funkciju, koja se ne nalazi ni u apsolutnoj aktualnosti konkretnog subjekta, niti pripada u celini nesubjektivnom sistemu produkcije koji karakteriše diskurs. On svoje

¹⁸³Fuko, M., *Istorija seksualnosti I: volja za znanjem*, Prosveta, Beograd, 1978., str. 85.

biće određuje funkcionalno: dispozitiv je funkcionalna veza između konkretnih subjekata i objekata – diskurzivnih i nediskurzivnih – koji *omogućuju* konkretnu socijalnu strukturu. To je veza između samih konkretnosti i diskursa koja se ne nalazi ni u subjektivnoj ni u nesubjektivnoj sferi, već koja upravo pripada njihovom odnosu. Ova veza nije moguća ukoliko se Fukoova genealogija čita samo iz ključa vlastitog ničeovskog nasleđa. Mora se pokazati kako se i zašto Fuko distancirao od analize vrednovanja u nekoliko različitih nijansi – od Ničea ka Hegelu.

* * *

Genealogija nije pojam koji Niče smatra svojim.¹⁸⁴ Ničeova genealogija je kontra-genealogija, usmerena je protiv engleskih genealogija. Genealogom on naziva Paul Rea: *Niče koristi ovo ime ne za kvalifikaciju, već za diskvalifikaciju, on kritikuje genealoge morala pomoću genealogije. Zato Niče genealogiju vezuje isključivo za moral, zato je jedina genealogija koju je on uradio vezana za moral: ona predstavlja kritiku genealoga morala. Moral je polje „za” genealogiju pošto u istorijskom smislu predstavlja hijazmu, ukrštanje, raskrnicu vrednosti i vrednovanja: polje njihove neodvojivosti je ono što je Niče istraživao. Moral je „za” genealogiju kao što je genealogija „za” moral. Razlog tome je taj što bi se ona „genealoška” analiza, koja svoj predmet posmatra samo kroz njegovu subjektivnu stranu, poput Reove analize, morala raspasti na produkciju i produkt, na vrednovanje i vrednost. Suprotno tome, ničeovska genealogija ne postavlja produkciju vrednosti i produkte vrednosti u ili/ili poziciju, već ih uzima u njihovoj sintezi: kroz kritiku subjekta i kritiku samih vrednosti. Sa Gajatri Spivak se slažemo u tome da genealogija predstavlja „reinskripciju u istoriju vrednosti”, koja se razvija pomoću kritičke istorije akta *vrednovanja*. „Ničeov poduhvat je razrađen kao vid kritike ‘idealizma’ subjekta i*

¹⁸⁴ Niče nigde sebe ne naziva genealogom. Paul Re svoje *Izvore moralnih osećanja* takođe nikada nije nazvao imenom genealogije – Niče ih je prvi nazvao tim imenom, i to ime je označavalo distancu predmeta od njegovog metoda. Ime genealogije se ne pojavljuje ni u jednom drugom Ničeovom tekstu, a u samoj knjizi se ne pojavljuje više od jedanput, i to samo u naslovu: *Genealogija morala*. On ne govori o genealogiji, niti o *genealogijama*, tu reč nikada ne upotrebljava u pluralu. Kada govori o njoj, Niče govori o „genealoškim hipotezama”, i o engleskim „moralnim genealozima”.

predikacije kao svesti, kroz dvostruke determinante ‘filologije’ i ‘fiziologije’...”¹⁸⁵

Ova kritika će doživeti transformaciju u post-strukturalizmu. Dok je Ničeova genealogija zapravo genealogija *nemoći protiv nemoćnih* – dobra i zla, duga, krivice i nečiste savesti, Fukoova genealogija je genealogija *moći protiv moći*. Svaka genealogija, u maniru francuskog post-strukturaliste, ima kritičku svrhu, i cilja na destabilizaciju vladajućih struktura moći. Time se istorija ne fenomenalizuje, ne stvara se „hiper-istorija”, koja „postaje samo galaksija trenutnih stanja, skup večnih sadašnjosti”¹⁸⁶, kako kaže Iglton, kritikujući post-modernističke prilaze koji istoriju smatraju već unapred diskontinuiranom. Diskontinuitet nije pretpostavka, već cilj genealogije, koja je *par excellence* post-moderni projekat. To ne znači da ona počinje, niti da završava, u haosu istorijske ne-refleksivnosti. Fuko metodologizuje ničeovsku genealogiju – dok je Niče imao samo jednu genealogiju, kod Fukoa se radi o pluralu genealogija primenjenih na različite predmete – upravo u formi kontra-istorije. To, naravno, ne znači ni da je genealogija „očišćena” od elemenata. Naprotiv, oni ulaze u njenu osnovnu strukturu.

Prva ravan kojom bi se moglo objasniti Fukoovo denunciranje Ničeove kritike vrednosti ide preko Hajdegera. Zbog čitanja Ničea kroz prizmu metafizike, Hajdeger degradira pojam vrednosti na kategoriju *uslova* volje za moći. U tom čitanju, moć je uvek nadmoć, uvek podrazumeva stepenovanje, prevazilaženje nemoći i njeno prevladavanje. Ovo prevladavanje znači takođe i postavljanje novih uslova pod kojim moć jeste moć. Uslovi moći su uslovi njenog istovremenog i nerazdvojnog povećanja i održanja, kaže Hajdeger. Da bi se moć održala i povećala, nešto mora da se obezvredi; proces obezvređivanja Hajdger označava kao osnovni događaj istorije Zapada: „Da se obezvređuju dosadašnje najviše vrednosti, to znači: ti ideali gube snagu da oblikuju istoriju.”¹⁸⁷ Drugim rečima, Hajdeger posmatra *vrednosti kao uslove moći*. Vrednost nema ključnu ulogu u analizi subjekta, nego ona predstavlja okvir kroz koje se odnosi moći pojavljuju. Međutim, ovo samo pruža delimičan prikaz Fukoovog odnosa prema pojmu vrednosti.

¹⁸⁵ Spivak, G. C., *Scattered Speculations on the Question of Value*, Diacritics, vol. 15., no. 4./1985., Marx after Derrida, str. 82.

¹⁸⁶ Iglton, T., *Iluzije postmodernizma*, Svetovi, Novi Sad, 1997., str. 65.

¹⁸⁷ Hajdger, M., *Niče II*, Fedon, Beograd, 2009., str. 253.

Fukoov odnos prema pojmu vrednosti nije obeležen samo Hajdegerovim čitanjem Ničea, već se razvija i unutar jednog drugog teorijskog miljea – Hegelovog. Fuko ujedno preuzima i Hajdegerovu redukciju smisla koji vrednosti imaju kod Ničea na uslove moći, i Hegelov pojam pozitivnosti, koji predstavlja negiranje mogućnosti da subjekt sam stvara svoje vrednosti.

Za istoriju dispozitiva u Fukoovoj varijanti, mnogo je bitnija jedna druga linija kojom se Fuko distancira od vrednosti. Drugi front njegovog odustajanja od tog pojma predstavlja okret prema Hegelu i pojmu *pozitivnosti*. Fukoovo odustajanje od vrednosti ne bi trebalo protumačiti kao odustajanje od pojma vrednosti *per se*. Upravo suprotno, on odustaje od jednog specifičnog pojma vrednosti, odnosno, antičkih pojmova vrednovanja koje analizira Niče u *toposu* hrišćanstva. U istom maniru, odustajanje od fenomenološkog *sujeet fondateur* i projekat destabilizacije subjekta kod ranog Fukoa se može posmatrati u konjunkciji sa njegovim negiranjem *subjektivizacije vrednosti u radnim teorijama vrednosti*. Šelerove studije o vrednosti ocrtavaju upravo ovu razliku i kritikuju Ničeovo neprepoznavanje nijansi vrednosti kod hrišćanstva, zbog kojih se postavlja pitanje da li se one uopšte mogu čitati kao simptomi resantimana. Zbog toga Fuko nema ništa sa Ničeovim analizama vrednosti, i to ne samo zbog Hajdegerovog odbacivanja, već i zbog okretanja ka negaciji jednog drugog pojma vrednosti. Najpre, u analizama subjekta teorije vrednosti naizgled gube svoje mesto, pošto subjekt nije odvojen od procesa koji dovode do njegovog formiranja. Međutim, upravo je ovaj nedostatak konstitutivan za te analize. Konstituisanje diskurzivnih analiza na praznom mestu vrednosti ne znači negaciju vrednosti kao takvih. Kritika subjektivacije ne znači negiranje procesa vrednovanja. Ali, nije slučajno da su se ove analize gradile upravo na prelasku od Ničeove kritike vrednovanja ka Hegelovom odustajanju od tog pojma. Ono što se kod Fukoa negira jeste reziduum sinteze subjektivnosti i vrednosti u koncepcijama morala od Kanta i Fichtea do Hegela.. Dokaz ovoga je kontrastiranje pojmova dispozicije i morala: moralno su vredna samo ona svojstva koja subjekt ima, stiče i vrši zahvaljujući sopstvenoj snazi i radu, kako kaže Šeler: „...ne postoje neke naročite moralno vredne ‘dispozicije’, već su takve

‘dispozicije’, na primer kod Kanta, suprotstavljane moralno vrednim kvalitetima i proglašene za puki ‘prirodni dar’...”¹⁸⁸

Ali, za razliku od Šelera, koji resantiman vidi u promeni kriterijuma vrednovanja¹⁸⁹, Niče i Hegel analiziraju devijacije morala koje su se desile u sadržaju objekta vrednovanja i aktivno nametanje njegove hegemonije subjektima. Razlika je u tome što tamo gde Niče u hrišćanstvu vidi nametanje vrednovanja, Hegel vidi odustajanje od vrednovanja. Ovo je bitna razlika. Kod Ničea se radi o vrednovanju, kod Hegela o promeni sadržaja. Zbog ideje da je sadržaj hrišćanske religije postao pozitivan, da je postao dogmatičan, Hegel će razviti ideju pozitivnosti kao ograničavajućeg faktora. Hegel odustajanje od vrednovanja posmatra kroz prizmu *odsustva trenutnosti*: sadržaj religije je postao pozitivan pošto se apstrahovao od svoje konkretne istorijske situiranosti, zbog toga što je presekao nit negativnosti i mogućnost pojmovnog kretanja. Zato pozitivnost nije istorijski pojam kod Hegela.

Skicu uloge koju ovaj pojam ima kod Hegela možemo započeti s radom *O pozitivnosti hrišćanske religije*, iz 1795. godine. „Kako smo mogli da očekujemo da učitelj poput Isusa dopusti ikakav povod ka stvaranju pozitivne religije, odnosno, religije koja je utemeljena u autoritet, a da čovekovu vrednost ne stavlja uopšte, ili bar ne u potpunosti, u moral?”¹⁹⁰, piše Hegel u pomenutom radu. Ovde imamo dva momenta koji su nam bitni za našu raspravu o genealogiji: najpre pozitivnost podrazumeva *nametnutost* sadržaja, putem *autoriteta*, odnosno – pozitivnost podrazumeva da subjekt ne dolazi sam do sadržaja – učenja, i sistema znanja – već da su mu ona nametnuta. Autarkično dolaženje do konkretnog pojma i konkretnog sadržaja podrazumeva momenat *negativnosti*, momenat *konkretne negacije*, a ne apstrakcije, i onda produbljanje te konkretnosti pomoću *kretanja pojma*. Negativnost

¹⁸⁸ Šeler, M. „Resantiman i promene vrednosti u modernom moralu”, *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Fedon, Beograd, 2011., str. 244.

¹⁸⁹Šeler će tu promenu kriterijuma vrednovanja pratiti kroz pojam resantimana, odnosno represiju prirodnih emocija i afekata koja ima tendenciju da subjekt učini nemoćnim, pod senkom „iluzija vrednosti”, da se poslužimo Šelerovim izrazom. Promena kriterijuma ne označava puku razliku između različitih sistema vrednovanja. To što postoje različite moralnosti ne znači da se menjao njihov kriterijum, kaže Šeler. Kriterijum vrednovanja se menja onda kada se jedna unapred data *hijerarhija vrednosti nameće subjektima*. Scheler, M., „Ressentiment”, *Nietzsche*, ed. Robert C. Solomon, Anchor Books, New York, 1973., str. 244.

¹⁹⁰Hegel, G. W. F., *The Positivity of the Christian Religion*, Berne, 1795., <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pc/ch01.htm>, 25. 08. 2012.

implicira izvesnu vrstu *kretanja* u ovom smislu. Pozitivnost, nasuprot ovome, ne podrazumeva da subjekt negira konkretnosti, već da ih afirmiše, i ne podrazumeva da se on kreće, već da preuzima ono što mu je nametnuto. Stoga se ovaj pojam i pojavljuje u Hegelovoj kritici hrišćanske religije: u kritici *pozitivnosti* dogmatskog mišljenja crkve. Ovde se može dodati i jedna druga stvar – iako pozitivnost podrazumeva odustajanje od vlastitog pojmovnog, vrednosnog kretanja, od negiranja, itd. ona ne ukida ni vrednosti ni pojmove – *ona ih afirmiše*. Drugim rečima, ovde imamo dve funkcije pozitivnosti: 1) ona ograničava pojmovno kretanje subjekta i 2) ona ga *omogućava* u onoj formi u kojoj je ono nametnuto.¹⁹¹ Bez obzira na početak mišljenja, zna se njegov dogmatski kraj; dogmatizovanje hrišćanstva bi bio primer pozitivnosti. Drugo, interesantno je pogledati sa aspekta odnosa Ničea i Fukoa jedan detalj: *pozitivnost se kontrastira sa pojmom vrednosti*. Kod ranog Hegela, u pojmu pozitivnosti čovekova vrednost se ne stavlja u moral, u samog čoveka, već izvan njega, vrednosti se nameću putem pozitivnog sadržaja. Nije li upravo to ono što je Niče *kritikovao* – nemogućnost autonomne valorizacije kod subjekata hrišćanstva? I Niče i Hegel kritikuju nametanje vrednosti. Međutim, tragovi hegelijanstva i ničeanstva nisu harmonično uklopljeni niti se pojavljuju u podjednako meri u Fukoovoj reaktivaciji genealogije u XX veku: dok u njoj nema mesta za kritiku resantimana, Hegelov pojam pozitivnosti ima i te kako dubok odjek u genealogiji. Taj odjek se očituje u pojmu *dispozitiva*. Kakav ovo ima smisao za Fukoa, to ćemo razjasniti na dva kratka načina: prvi predstavlja istorijsku vezu između pozitivnosti i pojma dispozitiva, budući da moramo pokazati na koji je ovo način bitno za Fukoa, a drugi predstavlja vezu ova dva pojma s obzirom na naš dijalog o valorizaciji, budući da moramo pokazati kako se i zašto Fuko distancirao od pojma valorizacije i vrednosti.

U svom *Uvodu u Hegelovu filozofiju istorije*, pod odeljkom *Um i istorija*, Žan Ipolit piše da se u pojmu *pozitivnosti* nalaze „Hegelova uzastopna nastojanja da dijalektički [...] poveže *čist um* (teorijski, a naročito praktički) sa *pozitivnošću*, odnosno, sa istorijskim elementom. U izvesnom smislu, Hegel je pozitivnost smatrao preprekom slobode

¹⁹¹ U *Filozofiji istorije* pozitivnost se tematizuje kao ograničavajući element koji je primaran s obzirom na subjekte države. Međutim, postoje i momenti „pozitivnosti” negativnosti koja podrazumeva konkretnost; razlika je ujedno ono pozitivno i negativno. Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1987., str. 128.

čoveka, i ona je kao takva time i osuđena.” Nešto dalje, Ipolit dodaje takođe i ovo: „Pozitivnost bi trebalo pomiriti sa umom, koji tada gubi svoj apstraktan karakter i postaje prilagođen konkretnom bogatstvu života. Stoga vidimo zašto je pojam pozitivnosti u centru hegelijanskih perspektiva”.¹⁹² Ovaj motiv čitanja pojma pozitivnosti kod Hegela, od strane Ipolita, Fukoovog profesora na *École Normale Supérieure*, odjekuje i u Fukoovom odnosu prema istorijskim konkretnostima, ali sa jednom promenom. Naime, tamo gde se u Ipolitovoj interpretaciji Hegela na odnos uma i pozitivnosti gleda kao na odnos koji bi svoje pomirenje trebalo da nađe u istorijskom samorazvijanju duha, Fuko ne vidi ništa drugo do antagonizam. Ukratko, kod Fukoa se antagonizam, a ne dijalektička sinteza, pokazuje kao način razvijanja istorijskih konkretnosti *qua* konkretnosti. Kakvo mesto ove konkretnosti imaju u sistemu diskursa? One zauzimaju mesto onoga što će se kasnije nazivati dispozitivom: Agamben, u svojoj kratkoj genealogiji termina dispozitiva, navodi: „Ako je *pozitivnost* ime kojim, prema Ipolitu, mladi Hegel naziva istorijski elemenat – koji je kao takav pun pravila, obreda, institucija koje su individui dane od strane spoljašnje sile, ali koje, takoreći, postaju internalizovane unutar sistema verovanja i znanja – onda Fuko, pozajmljujući ovaj termin (koji će kasnije postati dispozitiv) zauzima položaj prema ključnom problemu: odnos individua kao živih bića i kao istorijskih elemenata”.¹⁹³ On isključuje momenat trećeg, pošto kod istorijskih sadržaja, kao što smo rekli, nema sinteze u dijalektičkom smislu, ali to ne znači da su ovi sadržaji prepušteni apsolutno sami sebi: iz samih istorijskih konkretnosti se može iščitati struktura, uslovi i mogućnosti koji su doveli do njihovog postojanja. Ovaj Fukoov odnos prema konkretnom je s jedne strane strateški odnos, skup tih konkretnih elemenata, ali s druge strane on predstavlja i njihovu vezu. Dispozicija će, kao što ćemo videti, ovde zauzeti mesto strategije sa svrhom upravljanja konkretnom situacijom.

Drugo, problem Fukoovog otklona od valorizacije je bitna tačka u kojoj se naše rešenje „genealogije dispozitiva” razlikuje od Agambenovog. Naime, *pozitivnost isključuje valorizaciju*. Za moral kao ljudsku *facultas* mora opstojati sistem valorizacije, jer je moral nemoguć bez nekakve

¹⁹²Oba mesta se nalaze u: Hyppolite, J., *Introduction to Hegel's philosophy of history*, University Press of Florida, Gainesville, 1983., str. 23.

¹⁹³Agamben, G., *What is an apparatus?, and other essays*, Stanford University Press, Stanford, 2009., str. 6 (prevod: A. M.)

vrednosne predstave. Pozitivnost nije nemoguća bez vrednosti. Upravo suprotno, ona je nezavisna od nje. Ona ne zavisi od valorizacije budući da je reč o autoritetu. S druge strane, dispozitiv ne nameće, već omogućava, rekli smo. Fuko pozitivnost dispozitiva ne smešta u polje određeno religijom naravno, ali zadržava neke njegove karakteristike – autoritet postoje uslov akcije, ali i dalje zadržava svoje mesto nevalorizacije, i svoje određenje kao onoga što je van *facultas*-a, a što utiče na *facultas*, napokon, ni kod Fukoa dispozitiv nema funkciju valorizacije. Veza Fuko-Hegel ovde dobija na važnosti, jer, da bi probio ničeovsku sferu u kojoj je genealogija nužno vezana za dekadenciju vrednosti u oblasti morala, Fuko se morao distancirati od veze *moći i valorizacije*. Kod Fukoa moć upravo *nema* ono što Visker naziva „industrijskim karakterom”¹⁹⁴ moći, pošto moć upravo ne proizvodi svoje predmete: *produktivnost diskursa ne sme biti autoreferencijalna*. Diskurs se ne može pozivati sam na sebe. On ne sme referisati sam na sebe upravo zato što *referiše* na istorijske objekte. Njegova produktivnost ne sme biti autoreferencijalna, utoliko što ona nije produktivnost *ex nihilo*, što bi, da se poslužimo rečima Rudi Viskera, bio avgustinizam XX veka. Jer, u tom slučaju „...moć ne bi bila samo pro-duktivna u etimološkom smislu, ona bi se upisala u sve što bi se zakačilo u njenim snopovima svetlosti, ona bi bila produktivna u *industrijskom* smislu, u smislu kreiranja novih objekata.”¹⁹⁵ Za razliku od nekih kasnijih čitanja¹⁹⁶, moć ne nastaje uporedo sa subjektom, subjekti nisu nikakvi *rationes seminales* moći: moć je pre svega *relacionog karaktera*. Iako ona nije pasivna s obzirom na svoje predmete, moć ni u kom slučaju nije njihov *izvor*, te samim tim nije ni izvor vrednosti. Ovde spada i potez koji je Fukou omogućio da se izmesti iz genealogije *morala*, preuzme genealogiju *kao metod*: ona se ne usredsređuje na to da uradi analize *stvaranja* objekata, već da uradi analize *već postojećih* socijalnih i istorijskih objekata; drugim rečima, Fuko da bi metodologizovao Ničeovu genealogiju, u ovom smislu, okreće se Hegelovom pojmu pozitivnosti.

¹⁹⁴Visker, R., *Truth and singularity: taking Foucault into phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, London, 1999., str. 97.

¹⁹⁵*Ibid.*

¹⁹⁶ Recimo, Lazarato kada u raspravi o bioekonomiji govori o tome da „postoji samo moć u toku svojeg nastajanja”, da bi opisao način na koji se višak vrednosti može izvlačiti iz *ljudskog kapitala*, *bios*-s svedenog na kapital. Vidi: Lazarato, M., *Biopolitics/bioeconomics*, <http://multitudes.samizdat.net/Biopolitics-Bioeconomics-a>, 25. 07. 2012.

U krajnjem, da bismo zaključili pitanje valorizacije, možemo s ovih pozicija ponuditi i objašnjenje ne samo kako, već i zašto se Fuko distancirao od pojma vrednosti i vrednovanja. Za ovo postoji nekoliko bitnih razloga: Fuko je, da bi analizirao sistem diskursa u konjunkciji sa produkcijom subjekata, morao da premesti oblast genealoškog metoda sa vrednovanja na ono što mu podleže i što povezuje akt vrednovanja subjekta sa sferom diskurzivne „intersubjektivnosti”. *To je upravo pojam moći. Jer, akt vrednovanja se zasniva ne na samom procesu vrednovanja, već na moći vrednovanja.* Odnosi moći su u tom smislu fundamentalniji od odnosa vrednovanja, pošto se pod tim odnosima ne misli moć kao individualna *facultas*, već upravo relacije između individualnih subjekata. Dokaz ovome je i činjenica da će ovaj potez Fuko preduzeti ne samo u svojim klasičnim genealoškim delima poput *Istorije seksualnosti* i *Nadzirati i kažnjavati*, već takođe i tokom svojih kurseva na *Collège de France* o biopolitici i društvima sigurnosti. Možemo se složiti s Lazaratom u tome da je „radikalna novina koju je Fuko uveo u istoriju kapitalizma još od njegovih početaka, ta da se odnos politike i ekonomije razrešava kroz tehnike i dispozitive koji ne pripadaju ni jednom ni drugom.”¹⁹⁷ Ovde je u pitanju ista logika kao i u njegovom odnosu prema Niče: *razmena vrednosti podrazumeva razmenu moći*. Kao što smo naglasili, Fukoova genealogija je genealogija moći protiv moći. Radi premeštanja genealogije kao metoda u okvire koje smo naveli gore, distanca od valorizacije bila je nužna.

* * *

¹⁹⁷Lazarato, M., *Biopolitic/bioeconomics*. Ovo naravno ne znači da je Fuko bio neoliberal. Ovaj prigovor upravo potiče od asertivnog čitanja njegovih genealogija liberalizma: „Liberalizam, u onom smislu u kom ga ja razumem, liberalizam koji se može okarakterisati kao nova veština upravljanja stvorena u XVIII veku, suštinski implicira odnos stvaranja/uništenja [sa] slobodom.” Fuko, M., *Radanje biopolitike*, Svetovi, Novi Sad, 2004., str. 95. Liberalizam ne funkcioniše po nasleđenom disciplinarnom modelu moći koji mu prethodi, nego predstavlja nov model. Dakle, ovde nije reč o ekonomskom modelu razmene, nego o modelu *protoka moći*: moći da se raspolože *slobodom i rizikom*. Društvene granice više nisu ograničene suverenom, niti se tiču nivoa moći na kojem se disciplinuje telo, već su ekstenzivne, fleksibilne i ukrštene u jednom specifičnom *raison d'état*. *Homo oeconomicus* nije svodiv na *homo juridicus* ili *homo legalis*. Tokovi moći su, dakle, odvojeni od prava, od zakona tržišta i od ekonomskih teorija. Oni su im *eksteriorni*. Zanimljiva istorija „pretvaranja” Fukoa u neoliberala od strane nekoliko njegovih učenika, najpre Fransoa Evalda i Blandin Krigel, može se naći u Behrent, M., *Liberalism without humanism, Modern Intellectual History*, 6, 3, Cambridge University Press, 2009., str. 539-568., <http://history.appstate.edu/sites/history.appstate.edu/files/Behrent%2C%20Foucault%20MIH%20article.pdf>, 01. 10. 2012.

Rekli smo da tamo gde Ipolit kaže da bi „pozitivnost trebalo pomiriti sa umom”, Fuko ne traži pomirenje. Um nije pozitivnost, um je negativnost, mogućnost protivrečnog kretanja, i taj momenat kretanja je bitan, jer pozitivnost ograničava kretanje. Ali, dodajemo opet, ona ga i omogućava. Fuko će zaista preuzeti ovaj hegelovski pojam pozitivnosti, ali to ne znači da će njegova funkcija biti funkcija sinteze, već, kao što smo naglasili, antagonizma. Stoga, antagonistički odnos racionalnosti i konkretnosti kod Fukoa ne biva odbačen. Pozitivnost će Fuko preuzeti u smislu da ona ipak omogućava neko kretanje, bez obzira što je to kretanje nametnuto određenom strukturom. Kasnije će se upravo taj momenat iskoristiti za kritiku moći. Upravo u tome leži bogatstvo onoga što će se kasnije nazivati dispozitivom, kao nečega što omogućava i ograničava kretanje, i izvesnu vrstu ograničene negativnosti.¹⁹⁸

Pre nego što pređemo na Fukoovo određenje dispozitiva, moraćemo ukratko da naglasimo i njegovo određenje pozitiviteta u *Arheologiji znanja*, delu koje ne spada u ono što se obično naziva njegovom „genealoškom” fazom. Ipak, ovo delo je bitno za njegovu genealogiju, pošto preko njega možemo trasirati put koji vodi do pojma dispozitiva, u kojem će ostati sačuvano nekoliko bitnih funkcija pozitiviteta. Peto poglavlje *Arheologije*, pod nazivom *Istorijski a priori i arhiv*, Fuko počinje ovim rečima: „Pozitivitet diskursa [...] karakteriše njegovo jedinstvo kroz vreme, i to s one strane individualnih dela, knjiga i tekstova.”¹⁹⁹, i nešto dalje ispod kaže da „ovaj oblik pozitiviteta (i uslovi vršenja iskazne funkcije) određuje polje u kome eventualno mogu da se razvijaju formalne istovetnosti, tematski kontinuiteti, prenošenja

¹⁹⁸Spram toga, negativnost neki autori povezuju i sa Batajevim *expérience-limite*, koje Fuko preuzima kroz pozitivitet kao „aspekte ljudske egzistencije koji se opiru racionalnosti”, Miller, J., *The passion of Michel Foucault*, Harvard University Press, 2000., str. 30. Međutim, kako kaže sam Fuko u vezi sa Batajem, „Trangresija ne sadrži ništa negativno, već afirmiše ograničeno biće.” Ni pozitivnost, ni negativnost, transgresija, bar ona u formi Batajevih *expérience-limite*, doseže „praznu srž” u kojoj granica određuje biće i biće granicu. Tako glasi Fukoov tekst u žurnalu *Critique* iz '63., žurnalu koji je delom i osnovao Bataj, jedan od ljudi koji će Ničeov uticaj predati na Fukoa. Takode, pored toga, iz vizure pozitiviteta kao uticaja Batajevog niečeanizma, a ne Ipolitovog hegelijanizma, deluje čudno kada Fuko u *Arheologiji znanja* govori upravo o interpozitivitetima, da bi označio ova polja koja Miler poistovećuje sa Batajevim graničnim iskustvima. Slažemo se sa Milerovom primedbom da se pozitivitet kontrastira racionalnosti, ali ne i s tim da on imaju batajevske korene. Zadnji citat je iz Foucault., M., „A preface to transgression”, u *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed., James D. Faubion, The New Press, New York, 1999., str. 74.

¹⁹⁹Fuko, M., *Arheologija znanja*, Plato, Beograd, 1998., str. 137.

pojmovna, polemičke igre.”²⁰⁰ Odavde imamo još dve funkcije koje će dispozitiv zadržati od pojma pozitiviteta: njegovu *formirajuću* funkciju i njegovu funkciju kao uslova *temporalnog* postojanja diskursa. Dakle, do sada smo nabrojali četiri funkcije pozitiviteta, koje će se zadržati i u pojmu dispozitiva: to su funkcije 1) ograničavanja relacija između subjekata i objekata 2) omogućavanja konkretnih akcija, 3) omogućavanje formiranja subjekata i 4) očuvanja temporalne strukture diskursa.

Ovde dolazimo i do Fukoovog genealoškog određenja dispozitiva. Ono će zadržati gornje četiri funkcije, ali pri tome sam nije strukturiran u vidu njih: dispozitiv nema biće, dispozitiv je genealoško ne-biće, „kroz koje se realizuje čista aktivnost upravljanja lišena bilo kakve utemeljenosti u biću, zbog čega dispozitivi uvek impliciraju proces subjektivacije, odnosno, proizvođenja subjekta.”²⁰¹ Dispozitiv ima samo funkcionalno postojanje. Ovo genealoško ne-biće formira, da se poslužimo Benjaminovim izrazom, *auru* oko objekata-bića koje genealog trasira, njihovo istorijsko ovde i sada, koje omogućava da sinhrona analiza postane dijahrona. Zato se dispozitiv kao takav koristi u genealogiji, a ne u arheologiji. Zato pozitivitet kao pozitivitet ovde ostaje izvan genealogije, pošto ostaje u vezi s iskaznim funkcijama, sa „prenošenjem pojmova”, itd. S druge strane, određenja pozitiviteta u pojmu dispozitiva u genealogiji opstaju. Iako svoje shvatanje ovog pojma nije nigde sistematski izložio, u jednom intervjuu sa nekoliko istoričara, u odgovoru na pitanje o *Istoriji seksualnosti*, Fuko je dao tri određenja samo na jednom mestu, koja su dovoljno važna da bismo ih ovde preneli u celini u vidu odvojenog citata:

„Ono što pokušavam da odredim ovim terminom jeste, prvo, sasvim heterogen ansambl koji se sastoji iz diskursa, institucija, arhitekturnih formi, regulatornih odluka, zakona, administrativnih mera, naučnih elemenata, filozofskih, moralnih i filantropskih propozicija – ukratko, ono izgovoreno koliko i ne-izgovoreno. To su elementi dispozitiva. Sam

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Agamben, G., *What is an apparatus?, and other essays*, str. 11. Agamben smešta poreklo dispozitiva u problem trojstva kod latinskih otaca, koji je ostavio rez kojim se ovaj termin cepa na božansko biće i ekonomsku akciju, u kojem je trojstvo dispozicija te akcije, medijum veze jedinstva i trojstva, on „deli i artikuliše boga u njegovom biću i praksisu.” Međutim, Agamben potom proširuje pojam dispozitiva na *Entwicklungsfähigkeit* bića, na kapacitet za određivanje razvijanja bića, što izlazi iz naše rasprave o Fukou.

dispozitiv je sistem relacija koji se mogu uspostaviti između ovih elemenata. Drugo, ono što pokušavam da pronađem u tom dispozitivu je upravo priroda veze koja može postojati između ovih heterogenih elemenata. Stoga, neki pojedinačan diskurs može figurirati u jednom trenutku kao program institucije, a u drugom može funkcionisati kao sredstvo za opravdavanje ili maskiranje neke prakse koja sama po sebi ostaje tiha, ili kao sekundarna re-interpretacija te prakse, otvarajući joj time novo polje racionalnosti. Ukratko, između ovih elemenata, diskurzivnih ili ne-diskurzivnih, postoji izvesna igra menjanja pozicija i modifikovanja funkcija koje se takođe mogu poprilično razlikovati među sobom. Treće, pod terminom ‘dispozitiv’ podrazumevam vid – recimo – formacije koja za svoju glavnu funkciju u nekom datom istorijskom trenutku ima *odgovor na hitnu potrebu*. Dispozitiv stoga ima pretežno stratešku funkciju.”²⁰²

Dakle, dispozitiv je suma 1) diskurzivnih i ne-diskurzivnih elemenata, i 2) njihove veze 3) mogućnost *reakcije na uzbunu*. Stoga možemo reći da on ima ne samo strukturalnu ulogu u konkretizaciji socijalnih odnosa, već čini i bitan deo temporalne strukture tih odnosa. Ovde je reč o *potencijalnom* sistemu, budući da on uslovljava *potencijalne* akcije. Sam sistem ih pak temporalno prevazilazi i to je ono što je dispozitiv zadržao od pozitiviteta. Karijera ovog pojma ide i u tom smeru da je Fuko „...upotrebljavao taj termin ne samo da bi označio odnose koji će tek biti otkriveni, već takođe radi karakterizacije niza odnosa koji su već analizirani.”²⁰³ On povezuje dispoziciju i akciju, i pošto uvodi određene dispozicije, ima normativan efekat na svoju „okolinu”, što možemo sumirati govoreći da dispozitiv uvodi pojam *sklonosti* među akcije.²⁰⁴ Ako među konkretnim akcijama ne bi postojao smisleni odnos, onda ne bismo mogli da govorimo o njihovoj koherentnosti, niti da analiziramo sisteme produkcije njihovog smisla – stoga će Delez u dispozitivu i

²⁰²Foucault, M., „The Confessions of the Flesh“, u *Power/knowledge: selected interviews and other writings by Michel Foucault, 1972-1977*, ed. C. Gordon, Pantheon Books, New York, 1980., str. 194–195.

²⁰³Raffnsøe, S., "Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault", *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 12., br. 1, str. 47.

²⁰⁴*Ibid.*

videti funkciju koja omogućava „*nekontradiktornost*”²⁰⁵ socijalne strukture.

Ovde moramo ukratko odrediti i odnos diskursa i dispozitiva: dispozitiv nije u potpunosti diskurzivan. Iako diskurs funkcioniše kao imanentan, dispozitiv ne funkcioniše kao čista imanencija. Elementi dispozitiva se ne smeju svesti na diskurs, upravo zbog njegove *potencijalnosti*. Kada bi se elementi dispozitiva, budući da su ujedno diskurzivni i nediskurzivni, sveli samo na diskurs, time bi se ukinula njihova veza sa konkretnim objektima koje diskurs ne obuhvata, ali na koje referiše. To bi onda značilo da se elementi dispozitiva svode na puku autoreferencijalnost, što nije moguće. Pitamo se: šta bi onda u tom slučaju razlikovalo dispozitiv od čistog suvereniteta?²⁰⁶ Setimo se, dispozitiv ne nameće već omogućava. Sver Rafensoja govori o različitim dispozitivima kao *tehnologijama* budući da oni predstavljaju *medijume* kojima se tretira „svet koji ih okružuje”. To znači da dispozitivi nisu ekskluzivni, sa čime se slažemo, i da oni za Fukoa mogu postojati istovremeno: „Razgraničavanje institucija koje su razvijale logiku »autoformiranja« (vojska, disciplina, zakon, itd.) ne bi trebalo protumačiti kao zlo. Ovde nije reč o formiranju autonomnih oblasti koje se drže samo svojih unutrašnjih principa. Razgraničavanje nije odvajanje [...]. To nam pokazuje kako dispozitiv radi, time se uspostavlja sistematska otvorenost na koju sudeluje, na koju utiče i koja je određena drugim dispozitivima. Stoga, ovde nije reč o zatvorenom sistemu koji reprodukuje sam sebe. Različiti dispozitivi ne mogu postojati jedan bez drugog, oni sudeluju pomoću recipročne sa-radnje i međusobnog uticaja.”²⁰⁷ Ovo je takođe i Fukoov odgovor na ideju „univerzalija” – u smislu države, suvereniteta, zakona, moći. Ovaj problem se sastoji iz prigovora da su relacije *moći* opet relacije nekakve *Moći*, odnosno da te relacije nisu diskrepantne, već da su supstancijalne. Umesto definisanja *Moći*, Fuko mora da ostane pri analizi moći. Upravo na to mesto onda dolazi dispozitiv – ne kao univerzalna ili singularna struktura –, već kao *odnos*, relacija između subjekata i objekata odnosa moći.

²⁰⁵Deleuze, G., „Desire and Pleasure”, u Foucault, M., *Foucault and his Interlocutors*, ed. Arnold I. Davison, The University of Chicago Press, Chicago, 1997., str. 188.

²⁰⁶Međutim, suverenitet se može gledati i kao dispozitiv juridičke moći, što se širom različitih studija (npr. ovde upravo Sver i Agamben) pominje i kao jedno od istorijskih određenja dispozitiva pre Fukoa. Ali, obrnuto ne važi, dispozitiv se ne može zasnivati isključivo na suverenitetu.

²⁰⁷Raffnsøe, S., "Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault", str. 57.

LITERATURA:

- Agamben, G., *What is an apparatus?, and other essays*, Stanford University Press, Stanford, 2009.
- Behrent, M., *Liberalism without humanism, Modern Intellectual History*, 6, 3, Cambridge University Press, 2009., str. 539-568., <http://history.appstate.edu/sites/history.appstate.edu/files/Behrent%20C%20Foucault%20MIH%20article.pdf>, 01. 10. 2012.
- Foucault, M., *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed., James D. Faubion, The New Press, New York, 1999.
- Foucault., M., „A preface to transgression”, u *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed., James D. Faubion, The New Press, New York, 1999.
- Foucault, M., *Foucault and his Interlocutors*, ed. Arnold I. Davison, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Foucault, M., *Power/knowledge: selected interviews and other writings by Michel Foucault, 1972-1977*, ed. C. Gordon, Pantheon Books, New York, 1980.
- Fuko, M., *Arheologija znanja*, Plato, Beograd, 1998.
- Fuko, M., *Istorija seksualnosti I: volja za znanjem*, Prosveta, Beograd, 1978.
- Fuko, M., *Rađanje biopolitike*, Svetovi, Novi Sad, 2004.
- Hegel, G. V. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Svjetlost, Sarajevo, 1987.
- Hegel, G. W. F., *The Positivity of the Christian Religion*, Berne, 1795., <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pc/ch01.htm>, 25. 08. 2012.
- Hyppolite, J., *Introduction to Hegel's philosophy of history*, University Press of Florida, Gainesville, 1983.
- Iglton, T., *Iluzije postmodernizma*, Svetovi, Novi Sad, 1997.
- Lazarato, M., *Biopolitic/bioeconomics*, <http://multitudes.samizdat.net/Biopolitics-Bioeconomics-a> , 25. 07. 2012.
- Miller, J., *The Passion of Michel Foucault*, Harvard University Press, 2000.
- Scheler, M., „Ressentiment”, *Nietzsche*, ed. Robert C. Solomon, Anchor Books, New York, 1973.
- Spivak, G. C., *Scattered Speculations on the Question of Value*, *Diacritics*, vol. 15., no. 4., 1985., Marx after Derrida

- Raffnsøe, S., "Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault", *Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 12., br. 1.
- Šeler, M., *Eseji iz fenomenološke antropologije*, Fedon, Beograd, 2011.
- Visker, R., *Truth and singularity: taking Foucault into phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, London, 1999.

GENEALOGY OF DISPOSITIVE: FOUCAULT BETWEEN
NIETZSCHE AND HEGEL

SUMMARY: The author traces the history of Foucault's notion of dispositive. In order to methodologize Nietzsche's genealogy, Foucault had to renounce the notion of value. This denunciation is bifurcated via Heidegger's reduction of values to the conditions of power in Nietzsche, and via Hyppolite's emphasizing of the Hegel's notion of positivity, which will be paramount to the concept of dispositive in Foucault. The article then deals with the role that the notion of dispositive played in the genealogical phase of the French post-structuralist.

Keywords: dispositive, Foucault, Hegel, Nietzsche, positivity