

Слободан В. ВЛАДУШИЋ*
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет

Оригинални научни рад
Примљен: 17. 10. 2016.
Прихваћен: 10. 02. 2017.

ЕСЕЈ КАО МИШЉЕЊЕ ТЕЛОМ – О ЕСЕЈИМА СРЕТЕНА МАРИЋА

У тексту се, на примеру Марићевог читања Фукоа, даје објашњење синтагме мишљење телом: то је начин читања филозофских текстова у којима се они читају истовремено и као филозофски текстови, али и као текстови који могу постати политички оперативни па на тај начин могу креирати и одређењу политичку стварност која реално угрожава једну групу људи. У даљем току текста показује се како филозофски дискурс легитимизује биополитику и како се након тога шири у политички дискурс. Закључак текста доноси разликовање есеја и дискурса филозофије: док филозофија прикрива тела (и своја и туђа) есеј открива и тело филозофа, али и тела оних који ће бити погођени остваривањем интереса моћи којима филозофија даје легитимитет.

Кључне речи: есеј, филозофија, дискурс, биополитика, политика.

У наслову овог рада постоји једна синтагма која делује не само парадоксално већ и нејасно: то је формулација мишљења телом. Ова метафора сугерише тип мишљења који приликом анализе туђе мишљења или слике света, узима у обзир и судбину властитог или колективног тела коме припада онај који анализира туђе мишљење. При мишљењу телом, спекулација се проширује на питање судбине тела које мисли, и то тако што туђе мишљење замишља политички оперативним.

Мишљење телом подразумева да извесни мисаони системи нису изоловани у дискурсу филозофије или књижевности, већ да имају ту моћ да постепено постају политички оперативни, тако што инспиришу политичку праксу. Да бисмо то и доказали, испричаћемо причу о једном програмском исказу и његовој експликацији, који заузимају своје место у простору дискурса филозофије, да би после извесног времена, неприметно били преточени у политички дискурс.

* svladusic@ff.uns.ac.rs

То што прича започиње цитатима из једног есеја Сретена Марића није случајност. Такав избор цитата жели да предочи чињеницу да је Марић имао склоност ка мишљењу телом, што значи да је у његовим есејима присутна једна посебна осетљивост за политички аспект филозофије. То је истовремено и карактеристика која може бити приписана Марићевој личности, али и његовом имплицитном разумевању есеја као жанра.

Наше прича започиње есејем „Гласници апокалипсе” из 1967. У овом есеју, Марић наводи бојазан Лисјена Голдмана, „starog humaniste i marksiste” (1968: 49), да „jedan novi, ultraformalistički racionalizam već počinje da eliminiše ne samo egzistencijalizam već i hrišćanstvo i marksizam [...] sve te filozofije koje su – uprkos svojim razlikama – bile usmerene na probleme smisla života i sudbine čoveka” (Исто: 49–50). У контексту овог запажања, Голдман антиципира друштво које ће се састојати од масе извршилаца и мале групе специјалиста који монополишу одговорност и доносе одлуке. У таквом друштву, наставља Голдман: „Sve humanističke vrednosti sedamnaestog i osamnaestog veka biće [...] likvidirane” (Марић 1968: 50). Самим тим, биће ликвидирани и свет каквим га познајемо.

За контекст ове расправе није неважно што ова Голдманова слика будућности добија потврду у феномену постдемократије (Крауч 2014) и расправама о неофеудалном карактеру савременог друштва. Па ипак, то није пут којим ћемо се кретати у овом тексту. Важније је нешто друго: Марић показује како се Голдманова антиципација једне недемократске друштвене структуре испољава у ондашњем дискурсу филозофије. Да би то доказао, Марић цитира „jednog mlađeg francuskog filozofa koga mnogi smatraju filozofom danjašnice” (Марић 1968: 50) – то је Мишел Фуко.

Цитирани одломак из Фукоа поседује недвосмислени програмски карактер. Фукоовим речима, у заградама, есејиста додаје своје коментаре:

Sva ta istraživanja (izvesnih predstavnika nauke o čoveku za koje Fuko drži da otvaraju nove perspektive) ne samo da brišu tradicionalnu sliku koja je bila stvorena o čoveku, već po mom shvatanju, teže da učine beskorisnom, u istraživanju kao i mišljenju, i samu ideju o čoveku. Najteže nasleđe koje smo primili od devetnaestog veka – i već je krajnje vreme da ga se otarasimo – jeste humanizam. Problemi odnosa čoveka i sveta, problem stvarnosti, problem umetničkog stvaranja, sreće... apsolutno ne zaslužuju da budu teorijski problemi. Svi ti poklici srca, svi ti zahtevi ljudske ličnosti, egzistencije, apstraktni su: to jest odsečeni od naučnog i tehničkog sveta koji je naš stvarni svet. Mi (generacija Fukoa), mi smo sebi otkrili nešto drugo, drugu strast, strast za pojam, strast za ono što bih ja nazvao „sistem” (Marić 1968: 50).

Уколико желимо да видимо какву експликацију добија овај антихуманистички програмски одломак, било би добро да се присетимо Фукоовог добро познатог предавања о биополитици од 17. марта 1976. године. Фуко ту прави разлику између дисциплинарне власти која се обраћа човеку као телу и биополитике која се обраћа популацији у којој је човек сведен на биочестицу. Говорећи о биополитици као технологији, Фуко предочава путеве биополитичке праксе: „Биће потребно такође установити механизме за регулацију који ће у тој глобалној популацији, са њеним случајним пољем, моћи да учврсте равнотежу, одржавају средину, установе неку врсту хомеостазе, осигурају уравнотежење” (Фуко 1998а: 299).

Уравнотежење и хомеостаза; те две рационалне, технички неутралне и уравнотежене речи, лишене било каквог негативног патоса, својом интонацијом прикривају *нову* логику људских односа коју производе. Сасвим у складу са програмским речима које је цитирао Марић, Фуко заиста у свом предавању није показао да га занима хуманистичка перспектива биополитике, односно биополитика преведена на ниво појединаца. У томе је филозофско тематизовање биополитике идентично биополитичкој пракси, па из те чињеница можемо да изведено следећи закључак: Фукоово предавање о биополитици није тек указивање на биополитичку праксу, него филозофско крило те праксе. Попут саме биополитичке праксе, ова филозофија се више не обраћа човеку као телу или појединцу, нити заузима јасан став према биополитици из угла тог појединца или вредности које рачунају на улогу појединца, попут демократије или либерализма.

Фукоово предавање изгледа као форма путем које биополитика објављује саму себе. Пошто се то дешава у једној претходно припремљеној антихуманистичкој атмосфери – коју симболизује недвосмислени Фукоов захтев да се отарасимо хуманизма – онда биополитика својом објавом стиче легитимитет. За почетак, у дискурсу филозофије.

Фукоовом објавом легитимности биополитике, започиње процес њеног уобичавања чиме она стиче веће маневарске способности у јавном и политичком простору. На први поглед, Фуко о биополитици говори као о нечему што већ постоји, што је већ присутно, па тако изгледа као да његово предавање само нотира нешто што је већ у току. Али није тако: објављивање биополитике као биополитике, јесте чин њеног легитимисања, након чега она постаје део епохалне филозофске, интелектуалне, а самим тим и политичке климе. То значи да се биополитика *анонимизује*, да престаје да се повезује са једним именом, па и са једним дискурсом. Она постаје легитимни део једне слике света: она постаје политички оперативна, неупитна, прихватљива, ако не у јавности, а онда свакако у домену конкретних политичких одлука.

Да бисмо то доказали, пребацимо се у 2013. годину, на састанак јапанског националног савета за реформу социјалног осигурања. Током овог састанка, јапански министар финансија Таро Асо (72 године) овако коментарише егзистенцију својих болесних сународника и вршњака који више нису у стању да се сами хране: „Не дај боже да вас приморавају да живите ако ви желите да умрете. Ја бих се осећао веома лоше кад бих знао да за све то лечење плаћа влада. Проблем ће се решити само ако им дозволите да што пре умру” (Таре 2013).

Није тешко у овој изјави препознати Фуково разликовање суверене и биополитичке власти: док „суверена власт (...) убија и пушта људе да живе,” биополитика, односно власт регулације „састоји се у давању живота и пуштању људи да умру” (Фуко 1998а: 299). Када Асо каже да људе који не могу да допринесу богатству државе, треба једноставно пустити да умру, онда се он имплицитно позива на правила биополитике, односно на Фукоа.

Иако биополитичка по духу, реплика министра финансија се ипак разликује од биополитичких исказа у филозофском дискурсу. Разлика је у томе

што она биополитичко мишљење своди на раван тела и то појединачних тела. У филозофском дискурсу, који је закономерно одвојен од мишљења телом, тако нешто се не би могло догодити. Управо зато, ова политичка изјава, иако је сасвим у духу биополитике, то није и по свом домашају, јер се она обраћа појединим телима, а не популацији у целини, попут биополитике. Зато она истовремено и припада и не припада биополитици. Она разоткрива судбину тела у Фукоовом концепту биополитике и тако чини оно што француски филозоф, доследан у свом антихуманизму, није учинио: она антиципира и означава конкретне групе тела, или јасније, конкретну групу људи која ће бити пуштена да умре.

На овом месту, мора се разјаснити начин на који мишљење телом управља и одређује читање Фукоовог антихуманистичког филозофског програма који Марић цитира у есеју из 1967. године. Да бисмо на ово питање одговорили, потребно је да детаљније анализирамо начин на који Марић чита Фукоа. Ево одговарајућег цитата из Марићевог текста:

Moram priznati da i sam čitam Fukoa sa uživanjem i korišću. Naravno, njegova je misao nijansiranija, kontekst ipak mnogo „humanističkiji” no ove prilično brutalne izjave. Kao misao svakog pravog filozofa. Ali što se tiče njihovog odjeka i praktičnog značaja tiče, „brutalnosti” jedne filozofije su važnije od njenih nijansi, možda važnije i za samog filozofa, jer obavezuju (Марић 1968: 51–51).

Цитирани одломак је одличан пример мишљења телом, које подразумева да се приликом анализе туђег мисаоног система узимају у обзир *и логички и политички* домашај тог система. Мишљење телом не значи да се неки филозоф чита искључиво као политички идеолог, па да се самим тим, у контексту политичке ситуације коју може да изазове, или коју је изазвао, одбацује у целини. Мишљење телом гарантује слободу туђег мишљења. То чини и Марић када проширује контекст Фукоовог цитата. Он му даје хуманистичку легитимацију, имплицира нијансираност тог мишљења, прихвата став да је Фуко прави филозоф.

Међутим, након што призна филозофску легитимност Фукоовог мишљења, Марић ће сагледати и њен политички домашај. Он то чини тако што поставља питање рецепције филозофије. То је тренутак у коме Марићева мисао излази из филозофског дискурса. Називајући цитирани одломак бруталношћу – без наводника, дакле у дословном значењу – Марић имплицира политичке консеквенце Фукоовог мишљења по живот појединаца. Марић тако говори у име свих неименованих појединаца чији ће животи неминовно доћи у опасност услед одрицања од хуманизма. Тако се мишљење телом показује као гест бриге не само о сопственом телу већ и колективу, које одређена мисао имплицитно угрожава.

Стављајући у наставку текста „бруталности” под наводнике, Марић формализује цитирани антихуманистички одломак из Фукоа. Он га поново уводи у дискурс мишљења, кроз питање: шта је претежније – целина мишљења једног филозофа или овакви његови фрагменти?

Марић, који је иначе обазрив у мишљењу, овде је прилично експлицитан. Подсетимо се његовог одговора на ово питање: „’бруталности’ једне фи-

лозофије важније од њених нијанси, можда важније и за самог филозофа, јер обавезују”. Да ли Марић греша када каже да су истакнути фрагменти важнији од нијанси једне филозофије? Одговор на ово питање зависи од начина читања филозофских дела. Сваки филозоф чији брутални фрагменти начине неку штету у историји – а таквих је филозофа и фрагмената било – могао би бити оправдан чињеницом да је погрешно читан. Тај став произилази из самог дискурса филозофије која тврди да је свако претакање филозофског мишљења у домен политике/конкретног деловања, злоупотреба филозофије.

Постоје две ствари које противрече овој одбрани чистоте филозофског дискурса и миту о њеној наивности: у првом реду, то је само постојање оваквих фрагмената, који се из остатка текста издвајају специфичном реториком. Било да је та реторика програмска, манифестна, као у цитираном одломку из Фукоа, било је да је афористичка/гномска, она обликује идеалног читаоца који фрагмент чита као антрофиле целине филозофије. И програмски фрагмент и афоризам се својим реторичким обликом препоручују као резиме целине мишљење, као пакет спреман за пут у други дискурс.

Други моменат који укида наивност филозофије наглашава и Марић: оно што тврди брутални фрагмент, дакле, фрагмент који се може политички операционализовати, то обавезује филозофа. Шта то, заправо, значи? Да бисмо одговорили на ово питање, морамо да у неколико реченица реконструишемо Марићеву поетику читања филозофије. Мотив обавезности се ту понавља. Ево, на пример, одломка из Марићевог есеја о Шопенхауеру:

Да оправда Шопенхаурево двосмисленост, Томас Ман инсистира да је *Свет као воља и представа* роман, роман своје врсте. И ја сам склон да велика филозофска дела, бар извесна, читам као уметничка дела, једног Платона, на пример, многе модерне филозофе исто тако. Али сами филозофи на то никако не пристају; претендују да су носиоци истине. А истина обавезује (Марић 1987: 132–133).

Читајући Шопенхауера, Марић се сусреће са двосмисленостима, које су дозвољене у књижевности, али не и у филозофији која претендује на истинитост. Насагласности у књижевности нису грех, па зато Томан Ман чита Шопенхауерово најзначајније дело као роман, а не као филозофију. Марић га у томе прати. У том смислу, филозофија би могла бити нека врста наставка књижевности, пре свега романа, другим средствима. Филозофско дело тада не открива истину о свету, већ открива личност филозофа. То је моменат који спаја књижевност и филозофију. Тако читана, филозофија постаје део дискурса књижевност, жанр књижевности.

Међутим, филозофи овакво читање не воле. Читати филозофију као књижевност у супротности је са дискурсом филозофије, који тежи истини, а не експонирању личности, што имплицитно чини књижевност, чак и у најрадикалним случајевима деперсонализације књижевног текста. Истина обавезује филозофа, као што га обавезују и „бруталности”; и док у уметничким делима нема ничега обавезујућег за самог уметника, јер их он ствара, „истина” која обавезује филозофа је обавезујућа, зато што је филозоф доживљава као нешто изван себе самога, као принцип света, принцип који има моћ тотализације света, те му филозоф стога служи, као посвећеник који зна нешто

што остали не знају. Тако се унутар дискурса филозофије неосетно конституише подела на две групе људи: прва обухвата оне који знају тај принцип и оне који разумеју оне који знају, или су бар посвећени том разумевању. Друга група чини оне који (још увек) не знају, и који (још увек) нису посвећени разумевању оних који знају.

Однос између ове две групе се може историзовати. Могло би се показати да у појединим епохама филозофија тежи или да прву групу додатно изолује, или да придобије припаднике друге групе за себе. Међутим, историзација односа филозофије према онима који јој изворно не припадају, излази из домена овог текста. Нас у овом тренутку занима како изгледа тај однос у време када Фуко исписује своје манифестно одрицање од хуманизма, те консеквентно томе развија концепт биополитике. Одговор на ово питање налазимо у Хајдегеровим тексту „Доба ’слике света’”:

Научник нестаје. Њега замењује истраживач, који се налази у истраживачким предузећима. Управо она, а не његова ученост, дају „укус” његовом раду. Истраживачу није више потребна кућна библиотека. Осим тога, он стално путује. Он о научним проблемима расправља на симпозијумима, а до научних информација долази на конгресима. Везује се уговорима са издавачима. Сада и издавачи одлучују које ће се књиге писати (Хајдегер 2000: 68).

У овим, за Хајдегера зачуђујуће експлицитним, реченицама разоткрива се пејсаж модерне и постмодерне институције филозофије. То више није скуп лабаво повезаних филозофа који једни друге читају у осамљености својих домова, те интелектуалне публице која чита једне или друге. Сада је то истраживачко предузеће, а та метафора упућује на неку зграду, на неку фабрику мишљења, у којој су истраживачи радници који фабрикују мишљење. Оно зато није више производ личности филозофа и онога што је на ту личности утицало (кућна библиотека), већ се путем хијерархијски установљених канала спушта са врха предузећа до његовог дна. На врху се налазе они који производе мишљење на основу извесних налога, а на дну они који мануфактуришу консензус око тог мишљења.

Једноставност Хајдегеровог описа као да сведочи о анимозитету спрам феномена који описује. Као да је тај анимозитет – парадоксално скривен колико и откривен – онемогућио филозофа у заузимању филозофске дистанце коју посредује његов специфичан филозофски језик. Та дистанца је пробијена услед тога што је сам феномен једна врста имплицитног скандала.

У Фукоовом учењу о дискурсу, више нема ни трага том скандалу. Поново је на делу, фини, мирни, сталожени Фукоов речник, који уобичава оно што је код Хајдегера био догађај: „Uvek 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” (Фуко 2007: 27). Истраживачко предузеће се сада дематеријализује у дискурс, у цивилизовани простор у коме ред одржава (дискурсна) полиција. Истина дискурса није у истини већ у у поковавању.

Изван тог простора истине, стоји „дивљи” простор у коме увек неко може да говори истину. Али та истина не допире до цивилизованог простора

дискурса, јер дискурс не установљава нека истина, већ моћ. Тако су они невини, безазлени Хајдегерови издавачи, који би да штампају оно што могу да продају, сада постали моћ која наручује од дискурса одређену истину: ону, наиме, која легитимизује њене интересе у политичком простору.

Задатак истраживачког предузећа/дискурса филозофије је у следећем: она је ту да голи интерес моћи преведе на језик мишљења, да га окружи нијансама, двосмисленостима, недоумицама, али да га истовремено изрази и у бруталностима и гномама. Они ће потом, попут жутих листова са дрвећа, тихо и лагано, скоро неприметно, падати на дистрибутивне дискурсе попут медија стварајући штимунг, климу, атмосферу која ће омогућити инстанци моћи да на политичком пољу добије легитимитет који без филозофског *уобичавања* не би био могућ.

Када говоримо о правилима савременог филозофског дискурса, имамо у виду правило да оно никада не мисли телом. Филозофско мишљење – данас понајвише, јер је егзистенцијализам успешно ликвидиран – карактерише искључивање тела из процеса мишљења. У том смислу треба схватити Фукоове речи из *Археологије знања*: „Не питајте ме ко сам и не реците ми да останем исти: то је морал личних података, и он важи за наше исправе. Али нека нам остави слободу када је реч о писању” (Фуко 1998б: 22). Слобода писања о којој говори Фуко подразумева разлику између мишљења (слободе писања) и тела (морал личне карте), између простора мишљења и простора (политичке) активности. Ова Фукоова реченица као да одбија могућност да мишљење као слобода писања има било какве везе са телом мислиоца (зато: „не питајте ме ко сам”), а самим тим и са било којим другим телима, која се у Фуковој филозофији појављују само као објекти, а не као жива, конкретна бића која ће трпети консеквенце његовог мишљења. Ти конкретни други заузимају онај „дивљи” простор изван дискурса, па је њихова судбина изједначена са судбином дивљака.

Баш зато што веза између мишљена и тела не постоји, слобода мишљења, наводно присутна у дискурсу филозофије, нема ништа против неслободе деловања, јер слобода мишљења унапред пристаје на покорност унутар дискурса. Они интелектуалци који су имали прилике да животом посведоче спој мишљења и политичког деловања такву слободу мишљења нису могли другачије да виде осим као лажну слободу, као лаж о слободи. Хана Арендт, на пример, тврди: „Bez jedne politički zagarantovane javne oblasti, sloboda u svetu nema nikakvo mesto na kojem bi se mogla pojaviti” (Арендт 2009: 318–319). Хана Арендт овде циља на укидање поделе на две групе људи које филозофски дискурс подразумева, (посвећење и непосвећене), јер знање истине, из домена личне посвећености или наручене истине, преобраћа у простор слободне размене ставова. Нема дакле, цивилизованог дискурса и нецивилизоване дивљине – постоји само јавни простор. Њена позиција је сасвим другачија од Фукоове.

Политички загарантована јавна област није, дакле, област дискурса. Напротив. Политичка, јавна област је онај простор кога дискурс потцењује као „дивљину”. То је простор у коме се слободно мисли телом. Одавде произила-

зи да се став према њима не базира само на елементима логичке процене, већ и бази претпостављених резултата њиховог политичког деловања.

Овом јавном простору припадају есејисти, који никада нису били институционализовани попут филозофских истраживача. Субјективност есеја, као жанра, његов коси поглед на ствари, могући су само зато што есејист није део институције. То га оставља у несигурности јавног простора, са моралом који надилази потребу за личној сигурношћу; есејиста је осуђен да мисли телом. Сретен Марић је ту пресуду преобразио у избор, и зато се у његовим есејима мишљење телом тако јасно види. Такво мишљење отвара могућност за истину, која за разлику од оне која постоји у дискурсу неће бити задата, већ ће се до ње доћи улагањем властитог тела у процес мишљења. Поглед на Фукоа и на филозофски дискурс сада мора постати другачији.

Док институционална филозофија инсистира на двосмисленостима Фукоове филозофије, чиме прећутно гради алиби за њихову политичку деловност, Марић може да те двосмислености констатује, али и да оде даље од њих. Тај *корак даље* припада јавном простору који дискурс мрзи, јер је то простор слободних људи, који се не либе да уложе тело у процес мишљења. Марић зато може да прочита Фукоа онако како нико у филозофском дискурсу не би смео, уколико жели да остане у њему, односно у тзв. „истини”. Коментаришући Фукоову страст за систем, Марић каже: „’Strast za sistem’ je totalitaristička, a sistem lako preklopi čoveka”. А затим наставља:

Istina, sam Fuko se i te kako bavi 'idejom o čoveku' i svim njegovim problematikama, ali ovi njegovi ovde citirani zaključci su za mene neka vrsta ideologije tehnokrata, onih koji verovatno i ne postoje u stvari, koji su valjda samo mit našeg doba, a za koje se veli da sve potčinjavaju nadljudskoj racionalnosti i efikasnosti logike i tehnike (1968: 51).

Фуко је тражио да га не питају ко је. Марић је одговорио на то питање – ти си идеолог технократа, ти си њихов службеник. У томе је кључна разлика између филозофије и есеја: прва сакрива тело, сакрива своју личну карту. Друга открива своје тело, тела филозофа, али и туђа тела, која немају приступ филозофији и о чијој судбини филозофија не брине.

ЛИТЕРАТУРА

- Арендт 2009: Н. Арендт, *Слобода и политика*, у: *Антологија немачког есеја* (прир.)
Dragan Stojanović, Београд: Службени гласник.
- Крауч 2014: К. Крауч, *Постдемократија*, Лозница: Каргос.
- Марић 1968: С. Марић, *Гласници апокалипсе*, Београд: Нолит.
- Марић 1987: С. Марић, *Огледу II*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Таре 2016: А. Таре, Треба пустити старе људе да умру, (<http://www.nezavisne.com/novosti/svijet/Aso-Treba-pustiti-stare-ljude-da-umru/176663>. приступљено 14. октобра 2016)
- Фуко 1998а: М. Фуко, *Треба бранити друштво*, Нови Сад: Светови.
- Фуко 1998б: М. Фуко, *Археологија знања*, Београд: Плато.
- Фуко 2007: М. Фуко, *Поредак дискурса*, Лозница: Каргос.
- Хајдегер 2000: М. Хајдегер, *Шумски путеви*, Београд: Плато.

Slobodan V. Vladušić

THE ESSAY AS A FORM OF BODY THINKING – ON THE ESSAYS OF SRETEN MARIĆ

(Summary)

The text utilizes the example of Marić's reading of Foucault to provide an explanation of the syntagm body thinking: it is a manner or reading philosophical texts through which they are at the same time philosophical texts and texts that can become politically operational, creating in that way a particular political reality which endangers a certain group of people. The latter part of the text portrays how philosophical discourse legitimizes biopolitics and how it subsequently spreads into political discourse. The conclusion validates the differentiation between the essay form and the discourse of philosophy: whilst philosophy covers bodies (both its own and someone else's) the essay uncovers the body of the philosopher, as well as the bodies of those who are affected by the realization of the interest of power which is legitimized by philosophy.