

ZATVORENO DRUŠTVO

O Foucaultovu dispozitivu moći

Žarko Paić

There is no such thing as society.

Margaret Thatcher

Uvod

Pitanje o tome što je društvo u okružju digitalnih tehnologija umreženih na taj način da umjesto ljudi kao subjekata sami misleći strojevi komuniciraju međusobno izvršavajući programske zadatke u kognitivnome ili informacijskome kapitalizmu, očito pretpostavlja odgovor na pitanje u čemu je bitna razlika između čovjeka i stroja. Budući da suvremene sociološke teorije globalizacije uglavnom polaze od novoga evolucionizma, bez obzira bilo da je riječ o socio-konstruktivizmu ili socio-biologizmu, onda je samo po sebi jasno da problem određenja društva "danas" proizlazi iz toga što više nije jasno ima li čovjek neku svoju "ljudsku prirodu" koja mu je ontološki zadana, ili se, pak, njegova kolektivna egzistencija svagda iznova mora opravdati u odnosu na događaje u povijesno-kulturalnome kontekstu. Ako, dakle, unatoč silnog procvata znanosti koje proučavaju funkcije ljudskoga mozga i njegove reakcije na promjene u okolini još uvijek ne možemo s izvjesnošću odbaciti moguće iluzije drevne metafizike s njezinom "velikom pričom" o postojanosti bitka i trajnosti vremena, čini se da su postavke posve različitih paradigmi

suvremene filozofije i društveno-humanističkih znanosti barem u nečemu suglasne. Sve se one, naime, orijentiraju unutar onoga što nazivam *kiberne- tičkom razlikom*. U *Tehnosferi I-V* sažeto iskazano govori se o tehnogenezi novih svjetova s vodećim načelom digitalnoga konstruktivizma.¹ Umjesto transcendencije služimo se pojmom imanencije, a umjesto tradicionalnih mitopoetskih pristupa zbilji imamo na raspolaganju čitav niz dispozitiva na granici između tehnoimaginacije i estetskoga začaravanja svijeta. Tko bi htio još uvijek govoriti o "društvu" unutar vertikalnoga odnosa koji obilježava modernu epistemologiju od Maxa Webera do Talcotta Parsonsa, primjerice, morao bi položiti račun o tome kako sagledava onda problem nestanka no- vovjekovne suverenosti moderne države koja se raspala u krhotine već nakon I. svjetskoga rata, kako je to uvjerljivo pokazala Hannah Arendt u *Izvorima totalitarizma*.²

Da bismo dospjeli do postavke kako pitanje o društvu "danas" zahtijeva bitnu promjenu spoznajno-teorijskoga ishodišta nije dostatno kazati da se taj pojam rasplinjava u pojmu mreže. Uostalom, mreža pretpostavlja linearnu pokretljivost i logiku beskonačne reproduktivnosti. Nije posrijedi samo promjena u shvaćanju prostornosti, već i vremenitosti, jer vidimo da se logika globaliziranja izvodi iz onoga što odgovara strukturi umrežavanja i umreže- nosti društvenih struktura. Istovremenost ujedno poništava kontinuitet po- vijesnih formacija. U njima se još vrijeme mjeri pješčanim satom, a ljudske operacije počivaju na bioritmu prirode. Društvo u tom pogledu ne može biti mrežom odnosa, već je riječ o obratu samoga shvaćanja odnosa između teh- nologije i društva. Zato valja biti mnogo oprezniji kada se rabe ovi pojmovi. O tom rasplinjavanju ili prelasku iz pojma supstancije u pojam strukture svje- doče masovni korisnici informacijsko-komunikacijskih tehnologija. Iako se čini da su dokazi ove sudbonosne promjene čak empirijski provjerljivi time što svi novi komunikacijski proizvodi poput Facebook-a, Twittera, Instagrama pripadaju onome što se naziva *društvenim mrežama (social networks)*.³ Njihove su značajke u interaktivnosti subjekata/aktera, transformaciji doga-

1 Žarko Pačić, *Tehnosfera I-V*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2018-2019.

2 Hannah Arendt, *Izvori totalitarizma*, Disput, Zagreb, 2015. S engleskoga prevela Mirjana Pačić Juri- nić.

3 Manuel Castells, "A Network Theory of Power", *International Journal of Communication*, br. 5/2011., str. 773-787. <https://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Castells-Network-Power-2011.pdf>

đaja iz informacije u komunikaciju, brzini promjene i prilagodbe društvenoga ponašanja, vizualizaciji stvarnosti i imploziji sustava potreba. Sve navedeno približava teorije novih medija i sociologije komunikacija. Štoviše, u tom se preklapanju tehnički stvorenih pojmova s onim koji pripadaju području društva i kulture zrcali tehnologiziranje jezika.⁴

Medijalno određeni načini transformacije života u kulturi posthumanoga sklopa odnose se stoga na cjelokupnost odnosa između subjekata/aktera. Riječju, društvo nije primordijalna moć nadodređenja odnosa između ljudi u suvremenome kapitalizmu. Umjesto toga susrećemo se s čudovišnom moći *tehnosfere* koja računa, planira, konstruira i, naravno, izvodi sve ono što je još preostalo od društva. Da se u naše doba pitanje o smislu društva pokazuje odlučujućim moguće je razaznati već otuda što razlika spram premodernih oblika zajednice čini moderno društvo aksiomom napretka i razvitka. No, jasno je da je ovdje posrijedi "napredak" i "razvitak" one značajke "društvenosti" koja više nema ništa s iskonskim razumijevanjem odnosa čovjeka i prirode. Kapitalizam je od samoga početka bio raskorjenjivanje i rasčovječenje samo zato što je po svojim temeljnim odrednicama sustav koji nadilazi mjeru ljudskoga. Njegov uspjeh u odnosu na sve prethodne društvene formacije proizlazi iz toga što predstavlja paradigmatički okvir novovjekovne sprege znanosti i tehnologije s ljudskom željom za postvarenjem života. U traganju za načinom zajedništva čovjeka s onu stranu kapitalističke racionalnosti i pragmatike znanja stoga nije začudno zašto mnogi antropologijski pokušaji pronalaska alternative građanskome društvu idu tako daleko da proklamiraju tzv. solarnu ekonomiju kao što je to izveo Georges Bataille,⁵ ili se, pak, nadahnjuju utopijskim zamislama povratka prirodi u različitim verzijama sekularnoga spasa čovječanstva. Već je u Marxa ova razlika bila uvjetom mogućnosti kritike kapitalizma kao kritike političke ekonomije. Društvo se, naime, može misliti tek sa stajališta moderne proizvodnje koja nužno iziskuje znanstveno-tehničke inovacije i racionaliziranje sustava potreba. No, postulat komunizma polazeći od logike hegelovskoga stroja *Aufhebunga* (*tollere, conservare, ellevere*) označava dokidanje/prevladavanje društva kao kapitalističke jezgre

4 Vidi o tome: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Shaun Moores, Carsten Winter (ur.), *Kontektivität, Netzwerk und Fluss: Konzepte gegenwärtiger Medien-Kommunikations-und Kulturtheorie*, VS Verlag für Socialwppppissenschaften, Wiesbaden, 2006.

5 Georges Bataille, *Prokleti dio*, Litteris, Zagreb, 2012. S francuskoga preveo Daniel Bučan.

(ne)ljudskih odnosa posredovanih razmjenskom vrijednošću robe na tržištu. Jedini smjer onoga nadolazećega kao "carstva slobode" Marx je vidio u ideji komunističke zajednice (*Gemeinschaft*) u novome neposrednome odnosu između čovjeka i prirode, čovjeka i drugoga čovjeka.⁶

Zašto je tolika pozornost posvećena upravo ovome pojmu koji je u Hegelovoj spekulativnoj dijalektici u odnosu na pitanje "zajednice" odnosno države unutar objektivnoga duha nešto sustavno i metodologijski niže? Nema nikakve sumnje da je problematika društva, društvenih odnosa i društvene prirode čovjeka početak moderne artikulacije ekonomije i antropologije. Na mjesto politike kao "kraljevske znanosti" o djelovanju i postizanju najvećih svrha čovjeka u povijesnome razvitku, kako se političko i politika shvaćala u Platona i Aristotela, dolazi s novim vijekom ono čudovišno instrumentalno. Možemo reći štoviše i vulgarno, jer se ne izvodi iz biti ljudske egzistencije, nego iz materijalne strukture njegova odnosa u svijetu. Naravno, to je trenutak nastanka ekonomije kao socijalizirane teologije. O tome su u posljednje vrijeme najznačajniji teorijski prilozi podastrijeti u radovima Foucaulta i Agambena. Kada se umjesto kontingentnoga djelovanja čovjeka u zajednici, koje se nikad ne može svesti na puko računanje, planiranje i konstrukciju, pojavljuje logika racionaliziranja kao ekonomiziranja tada svjedočimo o nastanku povijesno-epohalnoga sklopa s jasnim metafizičkim podrijetlom. Sve je ovo bjelodano u Heideggerovu temeljnom pojmu postava (*Gestell*). Nije, dakle, riječ tek o prelasku ili transsupstancijaciji teologijskih pojmova u političko-ekonomskom čime postaje jasno da ono što je prije bilo svrhom sada postaje sredstvom.⁷ Potrebno je vidjeti kako se u tom prijelazu odvija logika "novoga" i raskid sa "starim".

Nadomještanje ili konceptualna zamjena mjesta u ontologijskome ustrojstvu moderne kapitalističke konstrukcije stvarnosti odgovara svim temeljnim Marxovim pojmovima i njegovim koncepcijama povijesti od razdoblja *Ekonomske-filozofskih rukopisa* iz 1844. preko 18. *Brumairea Louisa Bonaparte*a do zaključno *Kapitala*.⁸ Pritom su dva pojma međusobno u koordiniranome

6 Vidi o tome: Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest: Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*, Globus, Zagreb, 1987. 2. prošireno i popravljeno izd.

7 Vidi više o tome u: Žarko Paič, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013.

8 Vanja Sutlić govori o tri fundamentalna shvaćanja historije u Marxovoj ideji povijesti: "(1) historija kao proces otuđenja i njegovog ukidanja; (2) historija kao zbivanje klasnih borbi i njihovog ukida-

položaju, iako prvi formalno prethodi drugome - *otuđenje rada i postvarenje života*. Jasno je da se Hegelov i Feuerbachov pojam otuđenja (*Entfremdung*) u Marxa pojavljuje izvan mistično-antropologijske dijalektičke logike *Aufhebunga*. U bitnome se svodi na operacije modernoga načina kojim *politička ekonomija* s vodećim pojmovima robe-novca-kapitala preustrojava metafiziku iznutra podarujući joj znanstveno-tehnički jezik nove "znanosti o bogatstvu naroda". To je, uostalom, jedina tzv. društvena znanost koja može zadovoljiti kriterije znanstvenosti znanosti polazeći od modernoga redukcionizma. Prema njemu kvantifikacija i klasifikacija, statističke metode, matematički izračuni i proračuni određuju "bit" tzv. društvene stvarnosti. Postvarenje (*Verdinglichung*), koje je u marksističkoj dijalektici povijesnoga razvitka posebno razradio Georg Lukács u djelu *Povijest i klasna svijest (Geschichte und Klassenbewußtsein)* iz 1923. godine, mnogo je više usmjereno na procese kojim se fetišizam robe uvlači u sfere posredovanja između radnoga pogona i tzv. dokolice ili svakodnevnoga života.

Čovjek se integrira u poredak kao proizvođač-potrošač pseudo-sinteze između umjetnosti i industrije. Uostalom, nije li temeljni pojam suvremene umjetnosti upravo rezultat ove pseudo-sinteze života i postvarenja - Duchampov *readymade* ili estetski objekt?⁹ Totalno profaniranje života, međutim, nemoguće je bez apsolutnoga desubjektiviranja čovjeka u onome što ga uopće omogućuje, a to je transcendentalna struktura rada u modernome načinu proizvodnje. Kada sve to imamo u vidu, nije teško zaključiti kako se moderno društvo (što je zapravo pleonazam, jer nikakvih drugih društava ne može biti, budući da su predmoderni načini proizvodnje društvenosti ono što pripada pojmu primordijalne zajednice i njezinim različitim modusima od patrijarhalnoga nomadskoga poretka do despotske države, da se poslužimo shemom Deleuzea i Guattarija iz njihova temeljnoga djela *Tisuću platoa: Kapitalizam i shiozofrenija II*) ne može pojmiti iz samoga sebe. Nemogućnost autonomije ili subjektiviranja društva proizlazi otuda što je ono, kako je to ponajbolje zaključio Heidegger, "rezultat proširene subjektivnosti".¹⁰

nja; (3) historija kao razvoj proizvodnih snaga koje su u odnosu spram odnosa u proizvodnji (tj. razvoj 'ekonomskih formacija društva' ili 'načina proizvodnje'). – Vanja Sutlić, *Uvod u povijesno mišljenje: Hegel-Marx*, Demetra, Zagreb, 1994., str. 126. (Prir. Damir Barbarić-Biserka Drbohlav-Dimitrije Savić)

9 Vidi o tome: Boris Groys, *Art Power*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts-London, 2008.

10 Martin Heidegger, "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens", u: Petra Jaeger i

Kada ispravno čitamo ono što stoji u argumentaciji kako Marxovih stavova o modernome buržoaskome društvu, tako i Heideggerove kritike svakog antropologizma, biologizma i psihologizma s obzirom na pojam društva i društvenosti, vidjet ćemo kako taj "rezultat proširene subjektivnosti" proizlazi iz nečega što je uistinu čudovišni temelj svakoga otuđenja/postvarenja i tome sukladnih procesa raščovječenja koji se samo s većim intenzitetom nastavljaju u naše doba kognitivnoga ili informacijskoga kapitalizma. Društvo se ne može razmatrati autonomno upravo zato što je već unaprijed, gotovo apriorno, rezultat subjektiviranja. Ono ima svoje podrijetlo u postavljanju svijeta kao tehnoznanstvene konstrukcije. Otuda je društvo nešto što nastaje procesom računanja, planiranja, konstrukcije i izvedbe *tehnosfere* s onu stranu svakog nemisaonoga tehno-determinizma. Nikad se ne smije smetnuti s uma da je problem tzv. društvenih odnosa, koje za Marxa predstavljaju strukturu kapitalizma kao društvenoga sustava potreba nešto izvedeno, a ne primarno.

Ono je, dakle, nešto akcidentalno, a ne supstancijalno. Zato je moguće u Marxa razlikovati historiju i povijest: prvo se odnosi na materijalističku teoriju povijesnoga zbivanja kao otuđenja/postvarenja bitka uopće, dok drugo pretpostavlja "carstvo slobode" kao uvjet mogućnosti nastanka autentične ljudske zajednice s onu stranu kapitalističke diobe rada. Od ovog shvaćanja ovise svi daljnji nespোরazumi s Marxovom idejom revolucije i s tzv. povijesću marksizma. Ako društvo nije ontologijski temelj ili *arché* svekolike povijesti čovječanstva od razdoblja njegove mitsko-religiozne slike svijeta do znanstveno-tehničke konfiguracije života s vrhuncem u pojmu *tehnosfere*, tada se mora preusmjeriti sva teorijska i praktično-politička moć spoznaje u ono što povijesno-epohalno prethodi nastanku "modernoga društva" kojemu zamašnjak podaruje upravo kapital u formi znanstvenoga diskursa političke ekonomije. Pritom postaje jasno da ono što nazivamo odnosima u proizvodnji, distribuciji, razmjeni i potrošnji, a što odgovara po analogiji četvorstvu Aristotelova pojma uzroka svekolikoga bitka uopće (*causa formalis, causa materialis, causa efficiens i causa finalis*) pripada mreži odnosa koji određuju što označava modernost i moderni svijet kao takav. Da bi, nadalje, uopće mo-

Rudolf Lübbe (ur.), *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Würzburg, 1983., str. 18. i Martin Heidegger, *Vier Seminare*, GA, sv. 15, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2005., 2. izd., str. 359.

gao nastati sklop koji omogućuje te i takve društvene odnose zasnovane na pervertiranim modusima života uopće, potrebno je da se ponajprije društvo sagleda kao rezultat povijesno-epohalnoga *dispozitiva moći*. Tako ga je u svojim kasnim radovima odredio Michel Foucault. Time je pružio teorijsko polazište za kritiku suvremenoga kapitalizma kao biopolitičke produkcije moći s nastojanjem da se upravo ono što je iščezlo ili je na putu raspada ni manje ni više negoli strategijski i politički "mora obraniti".¹¹

U ovome razmatranju nastojat ću izložiti kako se događa da baš ono što Foucault pod svaku cijenu nastoji obraniti postaje bitno "neobranjivo" na pretpostavkama cjelokupnoga mišljenja ima metafizičku pozadinu, te kako se društvo kao dispozitiv moći preobražava u različite likove tehnički konstruiranih nadomjesnih zajednica kojima je u temelju moć kao struktura mreže u globaliziranom poretku tehnologija informacija-komunikacija.

Stoga će se analiza ponajprije usmjeriti u ekstenzivno čitanje kasnoga Foucaulta s obzirom na njegov ključni pojam dispozitiva kao alternative diskursu u ranome razdoblju njegova mišljenja. Razlog zašto smatram da je ovaj strategijski pojam ključan za razumijevanje onoga što u doba kognitivnoga ili informacijskoga kapitalizma postaje nadomjeskom iskonskoga zajedništva u pojmu "društvenih mreža" pronalazi se u nečemu što čini konstitutivno polje označavanja ideje modernoga društva, a što se ne izvodi iz materijalne strukture zbrinjavanja u ekonomskoj sferi posredovanja sustava potreba

Štoviše, to što omogućuje da društvo uopće ima razlog svoje kolektivne egzistencije u svijetu ne proizlazi ni iz kakvog pragmatičnoga interesa, ni iz kakvog "racionalnoga izbora", ni iz kakve normativne ili ideologijske sfere upravljanja životom u doba vladavine *tehnosfere*. Društvo, naime, ne može postojati bez onoga što predstavlja uvjet mogućnosti svakog otuđenja/postvarjenja čovjeka u radu. Taj "transcendentalni moment" apriornosti u postojanju društvenih odnosa bez obzira na njihovo različito povijesno artikuliranje (od antike i srednjega vijeka, preko novoga vijeka, modernosti i suvremenosti) leži u ideji slobode kao moći-biti zajedno. To je ono što rani Heidegger u *Bitku i vremenu (Sein und Zeitu)* naziva su-bitkom (*Mit-Sein*). Su-bitak upućuje

11 Michel Foucault, *"Il faut défendre la société": Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard-Seuil, Pariz, 1997.

na iskonski horizont zajednice izvan metafizičkoga razumijevanja povijesti i novovjekovne redukcije bitka na postav (*Gestell*) kao biti tehnike.¹²

Ali, sloboda u svojoj otvorenosti mogućnosti, jer nije ni bitak niti biće a omogućuje njihov odnos u povijesno-epohalnome ustrojstvu, iziskuje uz jednakost i pravednost i ono što zajednicu uopće održava u vihoru traumatskih događaja promjena. Platon i Aristotel su to nazivali prijateljstvom slobodnih građana u polisima (*philia*). Kasni Derrida u *Politikama prijateljstva* promišlja kako ovo uzdignuti na rang suvremenosti bez iznevjeravanja izvornoga smisla pojmovnoga sklopa.¹³ Osjećaj primarne društvenosti bez interesa, ono što pripada u sklop zajedništva bez ikakvih posljednjih svrha, sve je to upisano u temelje Francuske revolucije. Politika jednakosti i pravednosti iziskuje elementarni osjećaj "bratstva" (*fraternité*). Međutim, ovaj je pojam zahvaljujući Derridainoj dekonstrukciji preusmjeren u doba kraja suverenosti nacija-država u empatiju s Drugime, u solidarnost s njegovim patnjama i ekstatički shvaćenim etičkim horizontom djelovanja. Može li uopće biti "obranjeno" društvo na kraju njegovih iscrpljenih mogućnosti kada politika-ideologija neoliberalizma preuzima cjelokupno "zbrinjavanje" života u kapitalistički organiziranim poretcima na temelju ekonomije kao *upravljaštva* (*gouvernementalité*) i "racionalnoga izbora" atomiziranoga pojedinca?

Društvo bez temelja

Prije no što krenemo u kritičko čitanje kasnoga Foucaulta potrebno je nekoliko prethodnih napomena. Moje shvaćanje ovog problema iznio sam već u nekoliko prigoda. Ponajprije je to bilo bjelodano u knjizi *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, potom u tekstovima sabranim u knjizi *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, da bi čitava problematika odnosa između društva, države i konfiguracije totalne moći u globaliziranome poretku bila sagledana u knjizi *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događaja* s postavkom kako sustav i metoda neoliberalne ekonomije "danas" upravlja svijetom kao emergentnom mrežom.¹⁴ Postavlja

12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, sv. 2, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1977. 1. izd. Vidi o tome: Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera: Uvod u problematiku razinu "Sein und Zeit-a" i okolnih spisa*, A. Cesarec, Zagreb, 1988.

13 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilé, Pariz, 1994.

14 Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011, Slo-

se, dakako, pitanje, što se o tome unutar istog okvira mišljenja može još bitno reći? Je li ova tema iscrpljena? Može se ipak dodati da se neprestano obnavlja s pokušajima tumačenja koji svi nužno moraju položiti račun izvođenjem Foucaultova temeljnoga pojma i onoga što su na tom tragu promislili Deleuze i Agamben. Ono što ovdje, na način sinteze vlastitoga razumijevanja biti političkoga i politike u suvremenosti, želim pokazati proizlazi iz odnosa između *tehnosfere* i sklopa "društvenih mreža" s obzirom na transformaciju pojma moći u Foucaulta od diskursa do dispozitiva.¹⁵ Nije, dakle, tematski "stvar" iscrpljena naprosto zato što je problem i nadalje u tome kako se artikulira moć u doba *tehnosfere* i zašto se još i nadalje smatra da se tome može othrvati "obranom društva". Kada to imamo u vidu, postaje jasno da moja postavka smjera kritičkome odnosu spram čitavog nasljeđa poststrukturalizma u društvenim i humanističkim znanostima i tzv. postfundacionalizma u političkome mišljenju.¹⁶

Problem s ovom možda i vodećom paradigmatom mišljenja u suvremenosti proizlazi otuda što se društvo unatoč svih zaokreta, obrata, dekonstrukcije, postavljanja u platforme i konstelacije odnosa moći i znanja, a ne tek politike u modernome smislu riječi, razmatra onako kako je to na vrlo plastičan način pokušao objasniti Bernard Stiegler, autor cijenjene trilogije *Tehnika i vrijeme (La Technique et le Temps)* u svojim pokušajima da Foucaultovu dispozitivu moći kao biopolitike pridoda i odlučujuću riječ-pojam koji bi trebao u potpunosti obuhvatiti čudovišnu "bit" neoliberalizma u transformaciji "danas". Ta riječ-pojam za Stieglera je - *psihomoć*. Ukratko, Stiegler tvrdi da se obrat vladavine neoliberalizma pokazuje u tendenciji prelaska iz sfere države u sferu tržišta. Na taj se način ideologija u svojem eminentno političkome značenju stranačko-državne propagande preobražava u marketing ili u psihosocijalne tehnike ovladavanja masovnom svježću građana kao potrošača

boda bez moći: *Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013. i *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događaja*, Litteris, Zagreb, 2017.

15 Vidi također o tome: Andrea Buhrmann i Werner Schneider, *Vom Diskurs zum Dispositiv: Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Transcript, Bielefeld, 2008.

16 Vidi o tome: Stephan Moebius i Andreas Reckwitz (ur.), *Poststrukturalistische Socialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008., Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt: Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2013., Oliver Marchart, *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau, Agamben*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2010.

u sklopu novoga kapitalizma današnjice. Kada se, prema Stiegleru, *Zakon* (ono političko) nadomješta *Upravljanjem* (ono ekonomsko), susrećemo se s obratom u samoj "biti" moći i znanja o svijetu. Nije više država jamstvo kolektivne sigurnosti, kao što politika ne može biti svedena na borbe između stranaka, sindikata i parlamentarnih struktura vlasti u načelno "otvorenome društvu" pluralnih interesa. Težište se premješta u prostor korporativnoga upravljanja svijetom. Propaganda, dakle, sada ulazi u strukture slobodnoga pojedinca koji djeluje u potrošačkome kapitalizmu s ulogom vlastite "libidinalne energije" i to kao pasivno-aktivni promatrač događaja iz svijeta medijske proizvodnje života. Time se neprestano iziskuje njegov "response". Ovo označava reakciju na podražaj u formi akumuliranoga slikovnoga opažaja. Drugim riječima, propaganda sada ima "ljudsko lice" onoga što je još Étienne de la Boétie nazivao "dobrovoljnim ropstvom".¹⁷ Stiegler, naposljetku, baveći se iscrpno analizom kasnoga Foucaulta i njegova pojma biopolitike dolazi do zaključka da društveni odnosi u suvremenom kapitalizmu i čitav pojam društva zahtijevaju drugu vrstu obrane od one koju je predložio Foucault. O tome ćemo govoriti u nastavku. Unaprijed se može kazati kako je to samo borba protiv masovnoga "pseudo-gramatiziranja svijesti" ili borba protiv masovnoga zaglupljivanja logikom umrežavanja i tehničke organizacije svijeta u formi potrošnje + marketinga kao nove psihokontrole ljudskih želja.¹⁸

Nema nikakve dvojbe da se unutar ove paradigme mišljenja društvo i politika pojavljuju bez temelja. Što je neutemeljeno, mora na bilo koji način imati drukčiji način djelovanja od metafizičke "velike priče" o postojanosti bitka i zaokruženosti vremena. Ako ne postoji prvi uzrok i posljednja svrha nečeg takvog kao što je moderno društvo, budući da svi poststrukturalistički autori iskazuju "averziju" spram Hegelova dijalektičkoga nasljeđa, iako neizmerno poštuju i slijede Marxa još od Althussera do Deleuzea, što znači da Foucault nije u tome iznimkom, onda se mora krenuti od sljedećega aksioma. Društvo u nemogućnosti utemeljenja u ideji jednakosti, slobode i pravednosti kao "građansko društvo" preusmjerava se u ono što povezuje kibernetički sustav mišljenja sa semiotičkim teorijama konteksta, diskursa, dispozitiva. Zanimljiv je pritom teorijski pokušaj analize poststrukturalizma glede pojma

17 Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Édition Hades, Pariz, 2015.

18 Bernard Stiegler, *Von der Biopolitik zur Psychomacht: Die Logik der Sorge I.2*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2015., 2. izd., str. 59-67.

društva i društvenih odnosa u analizi Olivera Marcharta. U suglasnosti s postavkama Brune Latoura on koristi pojam *nemogući objekt*. Budući da Latour tvrdi kako se ono što nazivamo (modernim) društvom pojavljuje svagda kao "virtualnost", "mreža", "fikcija", "hipostaza", a sociolog globalizacije Ulrich Beck na jednom mjestu napominje da je u horizontu iskustva 19. stoljeća to "zombi-kategorija", čini se samorazumljivim da se čak i tradicionalno shvaćanje društva u okviru sociologije Maxa Webera i Georga Simmela ne može smatrati "pozitivnim" utemeljenjem logike djelovanja bez nečega što određuje društvo u posljednjoj instanciji. Utoliko uobičajeni izraz "sociologija bez društva", koji se počeo rabiti u tekstovima postmodernih društvenih istraživača, pokazuje da društvo nije predmet ove "društvene znanosti" u smislu intencionalnosti, već kao svojevrsna konstrukcija "objekta".¹⁹ Autor svodi analizu već u samome predgovoru naslovljenom "No such thing", u aluziji na poznatu izreku Margaret Thatcher "There is no such thing as society", koja je u mojem razmatranju ovog problema motto izlaganja, na to da je pojedinac u neoliberalnome shvaćanju svijeta ništa drugo negoli rezultat tržišnih odnosa. Umjesto, dakle, aktivnosti na planu socijaliziranja pretpostavki "napretka" i "razvitka" onog što je za Kanta i prosvjetiteljstvo značio kozmopolitski pojam "čovječanstva", sve postaje interaktivnost tržišne logike. Samouspostavljanjem čovjeka kao "racionalnoga aktera" društvo se raspalo u krhotine.

Ima nešto u svemu tome čudovišno. Naime, često se zaboravlja da iza ove nove ideologijske iluzije stoji očigledan paradoks. On se sastoji u tome da je pojedinac i njegov "racionalni izbor" na kojem tako ustrajno i patetično inzistiraju svi neoliberalni ideolozi od neokonzervativaca do libertarijanaca zapravo rezultat korporativno umrežene strukture moći. A njoj u "temelju" leži načelo emergencije i kontingencije umjesto nužnosti. Nastanak kapitalizma čije se opravdanje pronalazi u suvremenim kibernetičkim modelima složenosti i kaosa zacijelo možemo odrediti kao početak ambivalentne logike paradoksa. Sve se ne samo miješa i ukrižava, postaje transverzalno i metamorfno kada umjesto moderne tehnologije reprodukcije u proces proizvodnje života ulazi treći poredak kibernetike. Na njemu počiva moć *tehnosfere*. Misleći strojevi s matematičkom teorijom komunikacije Shannona i Viewera doveli su kompjutorizacijom i informatizacijom do radikalne promjene u "biti" rad-

19 Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt*, str. 15-16.

noga procesa. To je, između ostalog, značilo da se u ideji beskonačnoga rasta kapitalizma pojavljuju u istom liku dvije međusobno oprečne logike: (1) transklasična koja polazi od primata "objekta" nad "subjektom" i (2) egzistencijalnoga izbora individuuma u onome što se naziva potrošačkim društvom. Prva se orijentira prema modelu pragmatičnoga učinka (*causa efficiens*) i sustava kontrole u upravljanju okolinom polazeći od temeljnog načela kibernetike kao što je to povratna sprega (*feedback*). Stalno usavršavanje tehnologije pretpostavlja istodobno ubrzanu prilagodbu znanja i znanosti onome što pokreće čitav stroj "napretka" i "razvitka". Naravno, riječ je o postavu (*Gestell*) kao "biti" tehnike, kako je to izveo Heidegger. Uz neizbježan dodatak da se danas to više ne odvija na način koji je Heidegger opisao u svojim analizama atomske fizike i kibernetike. Novo je u tome što sami operativni sustavi djeluju tako što informaciju pretvaraju u transformaciju energije i materije. U potrcima koji su vezani uz društvo, kulturu i jezik ova transformacija ide tako daleko da čovjek postaje zastarjelo biće u "radosnoj apokalipsi" autonomnih objekata. Drugi način djelovanja odnosi se stoga na *društvene promjene* ili na čitav ostatak onoga što pripada području zajedničkoga života čovjeka u složenim sustavima proizvodnje informacija i njihove razdiobe, razmjene i potrošnje.

Kognitivni ili informacijski kapitalizam slijedi obje logike. Zato je njegova bitna značajka u paradoksalnome načinu konstrukcije tog i takvog "nemogućega objekta".²⁰ Društvo uistinu ne postoji, kako je to rekla lady Thatcher, istinski utjelovljena politička ideja neoliberalizma. Postoji samo pojedinac između obitelji i države. Između transindividuacije mislećih strojeva i individuacije života u složenim konglomeratima ekonomije i politike globalno-

20 "Da bi primjereno definirali treći tip kapitalizma koji je u procesu formiranja, moramo spojiti troje: vrstu akumulacije, način proizvodnje i specifičnosti iskorištavanja živog rada. Akumulaciju razumijemo kao ulaganje koja društvo stvara i putem svojih javnih vlasti i putem ponašanja privatnih agenata, bilo u poduzećima ili u kućanstvima. Akumulacija se stoga ne može svoditi na "bruto fiksni kapital" ekonomista. (...) Kognitivnim kapitalizmom podrazumijevamo, dakle, način akumulacije u kojoj se objekt akumulacije sastoji uglavnom od znanja, koji postaje osnovni izvor vrijednosti, kao i temeljnoga položaja u procesu vrednovanja (...) Način proizvodnje kognitivnog kapitalizma, ako želimo dati opis koji je konkretan, ali dovoljno općenit da pokrije druge različite situacije (proizvodnja materijalnih dobara, usluge, znakovi i simboli), temelji se na kooperativnom radu ljudskog mozga spojenoga u mreže pomoću računala. (...) Takvo kapitalističko društvo ima za cilj smjestiti se u središte u sferi proizvodnje i u potpunosti se integrirati u ekonomsku sferu (tržišnu i i ne-tržišnu) što je prethodno bilo izvanjsko tome." - Yann Moullier-Boutang, *Cognitive Capitalism*, Polity Press, Cambridge, 2012., str. 56, 57 i 58.

ga tržišta informacija i usluga, ono što je još preostalo od društva pripada korporativno organiziranoj mreži "kreativnih pojedinaca". Paradoksom se pokazuje da je mogućnost subjektiviranja i/ili individuiranja ujedno i nužnost korporativiziranja onog što je preostalo od društva. U nekim studijima nadahnutim upravo Foucaultovim pojmovima iz kasnoga mišljenja kao što su *dispozitiv moći* (*dispositif du pouvoir*) i *upravljaštvo* (*gouvernementalité*) dolazi se do zaključka kako čitav dosadašnji razdvojeni sustav društvenih potreba ulazi u područje korporativno shvaćene privatizacije "javnoga dobra" (*communauté*). Nije stoga slučajno da se čak i mijenja strategijsko značenje modernih društvenih znanosti. Nauci o marketingu postaju zoran dokaz kako pitanje uspjeha na tržištu i diskurzivno polje komunikacije unutar korporativnoga sustava interakcija odnose prevagu nad prethodnim modelima ekonomskih znanosti. Ništa više nije moguće bez udjela reklamne strategije. U promoviranju identiteta tvrtke uključene su i drevne ustanove sveučilišnoga obrazovanja poput primjerice Oxforda i Cambridgea.²¹

Pogledajmo sada kako Michel Foucault razvija ovu problematiku s temeljnim pojmom kasnoga mišljenja. Uobičajeno je govoriti da se njegova "teorija društva" može razumjeti s pomoću ovih pojmova: (1) genealogija znanja/moći, (2) diskurzivna analiza povijesti i (3) artikulacija moći, dominacije, suverenosti u okviru nastanka modernoga *upravljaštva* (*gouvernementalité*). Pitanje moći ima presudnu važnost. Razlog leži u tome što se iz čudovišnoga rascjepa u jezgri bitka pokazuje samopotvrđivanje načela životnosti života. Kako sam to već pokazao u navedenim knjigama, kasno razdoblje Foucaultovih analiza društva povezuje se s pojmom biopolitike i načina kako se ona pojavljuje u fenomenu aktualnosti kao sklop ili konfiguracija moći u neoliberalizmu. Uostalom, potraga za strategijsko-tehničkim izvedbenim pojmom s kojim se može obuhvatiti tako složena struktura povijesnih odnosa u svim sferama života, od ekonomije, politike, prava, religije, znanosti, umjetnosti, estetike itd. imala je za cilj stvaranje mogućnosti mišljenja s naglaskom na problematizaciji stanja i aktualizaciji događaja. Sve je već bilo najavljeno u

21 "Ni svećenici niti proroci starih i novih religija, ni propagandisti političkih ideologija, niti vojne vođe ili znanstveni autoriteti, već specijalisti za marketing i privredno reorganiziranje daju znanje o orijentaciji i nauke o ponašanju koji trebaju poslužiti tome da se djeluje pod imperativima tržišta" - Ulrich Bröckling, "Totale Mobilmachung: Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement", u: Ulrich Bröckling, Susanne Krasman i Thomas Lemke (ur.), *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000, str. 134.

njegovu temeljnom djelu *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti (Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines)* iz 1966. godine. Ono što određuje sklop znanja/moći izvedeno je iz pojma moderne *episteme*. Sjetimo se što o tome kaže sâm Foucault: "Jedna je stvar u svakom slučaju sigurna: čovjek nije ni najstariji, ni najkonstantniji problem koji se postavio pred ljudsko znanje. Služeći se relativno kratkom kronologijom i ograničenim zemljopisnim odsječkom – europskom kulturom XVI. stoljeća – možemo biti sigurni da je čovjek u njoj recentno otkriće. (...) Čovjek je otkriće za koje arheologija naše misli lako utvrđuje recentni datum. A možda i skori kraj."²²

Teorijski antihumanizam samo je jedna strana epistemologijskoga obrata s kojim se susrećemo u konceptu arheologije znanja i genealogije moći. Druga strana čini se važnija za ono što nam je predmet razmatranja. Čovjek o kojem govori Foucault nije ni u Kanta imao tako visoko mjesto. Razlog je bio taj što je za njega antropologija bila moguća tek nakon provedene tri kritike (čistoga uma, praktičnoga uma i moći suđenja). Postaviti pitanje o "sudbini" čovjeka u horizontu transcendentalne logike, etike-politike-ekonomije i estetike znači postaviti pitanje o načinu reprezentacije mišljenja o bitku polazeći od subjekta kao konstrukcije. Stoga je posve očekivano da Foucault mora na tragu obrata Kantove transcendentale konstrukcije svijeta razmatrati bit čovjeka izvan njegove povijesno-epohalno određene uloge i funkcije. Humanističke znanosti otuda nisu ništa drugo negoli rezultat ove moderne *episteme*. S pomoću nje se čovjek misli kao subjekt u konfiguraciji odnosa znanja/moći. To ne znači da društvo ima skriveni primat pred pojedincem, niti da je posrijedi obratan slučaj. Umjesto takvih apriorno-determinističkih postavki, Foucault jednostavno pokazuje da se kroz tri temeljna pojma modernosti koja su u 19. stoljeću postala oživotvorena u praksi i u teoriji, dakle u sustavu i poretku znanstvenoga diskursa, a to su rad, život i jezik, odvija svaki mogući "napredak" i "razvitak" u jezgri modernosti. Ekonomija, biologija i lingvistika iziskuju da se čovjek shvati konstrukcijom događaja stalne promjene i obrata moći između *mathesis*a (znanosti i tehnologije) i *episteme*. Može se reći da tek otuda područje ljudske kontingencije i neutemeljnosti poprima obilježje paradoksalne otvorene zatvorenosti. Drugim riječima, otkriće čo-

22 Michel Foucault, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Goldenmarketing, Zagreb, 2001., str. 412-413. S francuskoga preveo Srđan Rahelić.

vjeka označava ujedno i njegov kraj samo zato što više ne postoji jamstvo prostorno-vremenskoga kontinuiteta dugoga trajanja na kojem se zasnivalo metafizičko opravdanje njegove povijesne egzistencije. Ako toga više nema, što ga nadomještava? Ništa drugo negoli nekovrsna "hermeneutika subjekta" bez supstancije, kao što je jednako tako društvo u korporativnome sustavu neoliberalizma bez svojega temelja ili je, naposljetku, razoreno i pretvoreno u komunikacijske mreže.

Pokušajmo sada odrediti značenje pojma dispozitiv. Kako je to pokazao Agamben u svojoj raspravi, Foucault nikad nije dostatno precizno definirao što "pozitivno" obuhvaća polje važnja dispozitiva. U različitim prigodama sredinom 1970-ih godina, osobito u predavanjima na Collège de France poput *Il faut défendre la société* (1975-1976), potom u *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) te neizravno u *Naissance de la biopolitique* (1978-1979) susrećemo se s tim pojmom, ali se on podrazumijeva u smislu vodeće uputne riječi u svojoj načelnoj heterogenosti.²³ Ako u ovome slučaju prihvatimo lucidne Agambenove napomene, pojam koji na francuskome koristi Foucault kao *dispositif*, razlikuje se od onoga što Althusser koristi kao *appareil* u njegovu glasovitome tekstu o ideologijskim aparatima države. Prema Agambenu, u Foucaulta je dispozitiv izveden iz latinskoga *dispositio* i *disponere*, što ima izravni dodir s grčkom riječi *oikonomia*. Ovo objašnjenje, dakako, vrlo jasno pokazuje kako se prijelaz iz forme Zakona (države) u formu dispozitiva (tržišta) odvija i kao proces nastanka nove znanosti/moći modernoga doba - *političke ekonomije*.²⁴ Vladavina tržišnih "zakona" u tendencijskome kretanju

23 Michel Foucault, *"Il faut défendre la société": Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard-Seuil, Pariz, 1997., *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard-Seuil, Pariz, 2004., *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard-Seuil, Pariz, 2004. Vidi o tome: Giorgio Agamben, *What is an Apparatus? and Other Essays*, Stanford University Press, Stanford CA, 2009. i Jeffrey Bussolini, "What is a Dispositive?", *Foucault Studies*, br. 10/2010., str. 85-107. U nas je najsustavnije i iznimno poticajno djelo o Foucaultovim postavkama iz područja političkih znanosti neusmijivo knjiga Krešimira Petkovića, *Istina kao kušnja - Foucault, politička znanost, politička etika*, Plejada, Zagreb, 2018.

24 Agamben će to minuciozno razviti u analizi prijelaza iz teologije u ekonomiju, odnosno u politiku modernoga doba u filozofijsko-pravnim i političkim momentima transsupstancijacije svih pojmova srednjovjekovne skolastike. Na tragu postavke Carla Schmitta kako su svi pojmovi moderne politike sekularizirani teologijski pojmovi, Agamben je posebno razradio nastanak i vladavinu ekonomskih kategorija u modernoj politici i jezično-epistemologijskome obratu kao i u obratu koji se dešava kada se sam politički život preobražava u biopolitiku s ključnom figurom *homo sacera*. Vidi: Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und*

profitne stope, o čemu je Marx u *Kapitalu* izveo iznimno važne konzekvencije za mogući kraj kapitalizma kao "društvenoga poretka" moći kapitala nad ljudskim odnosima, samo je pojavno očitovanje onoga što u konačnici ima snagu "društvene imanencije". Međutim, Foucaultovo razumijevanje dispozitiva, kao što ćemo vidjeti, često je posve oprečno, nedostatno precizno i utoliko ostaje u mnogim aspektima nedorečen vodeći pojam za teoriju društva, politike i kulture. Ono što je ipak neporecivo jest to da je u njemu obuhvaćena logika produktivnosti i pozitivnosti moći te da se u njega uključuju na osebujan način tehnologija i pravo s obzirom na konstrukciju modernoga subjekta. Najsažetije rečeno, s dispozitivom smo u području preklapajućih tendencija u odnosima između onoga što predstavlja diskontinuirani kontinuitet povijest, što ukazuje na kontingenciju i emergenciju događaja stvaranja konfiguracije moći kao mreže i kao sklopa. Mislim da je ono što Foucault primarno ima na umu u pojmu dispozitiva izvedeno iz *ustrojstva, uređaja i sklopa*. Evo tog jedino "pozitivnoga" određenja pojma dispozitiv što ga je Foucault dao u jednom razgovoru iz 1977. godine naslovljenim *The Confession of Flesh* u kojem se francuska riječ *dispositif* prevodi s engleskom riječi *apparatus*: "Što pokušavam istaknuti s tim pojmom jest, ponajprije, posve heterogeni skup koji se sastoji od diskursa, institucija, arhitektonskih formi, pravnih odluka, zakona, administrativnih mjera, znanstvenih iskaza, filozofijskih, moralnih i filantropskih pretpostavki – ukratko, rečeno je više negoli nerečeno. Takvi su elementi aparata. Sam aparat je sustav odnosa koji se može uspostaviti između ovih elemenata. Tvrdim da aparat jest po svojoj naravi bitno strategijski, što pretpostavlja da je posrijedi stanovita manipulacija snaga, racionalna i zajednička intervencija u odnose snaga, da bi ih se usmjerilo u izvjestan pravac, zaustavilo ih, ili ih fiksiralo i koristilo. Aparat je uvijek upisan u igru moći, te istodobno uvijek se povezuje s granicama znanja, koje potječu otuda i, u istoj mjeri, uvjetuju ga. Aparat je precizno ovo: skup (niz) strategija odnosa snaga koji uvjetuju izvjesne tipove znanja i njima su uvjetovani."²⁵

Vidimo da "heterogeni skup", "aparat" koji uključuje "strategiju odnosa" pretpostavlja odnose snaga i "racionalnu i zajedničku intervenciju" u njihov raspored. Osim toga, dispozitiv poput Duchampova estetskoga objekta "suši-

Regierung (Homo Sacer II.2), Suhrkamp, Berlin, 2010.

25 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.*, (ur. C. Gordon), Pantheon Books, New York, 1980., str. 194-195.

la za boce" u sebe usisava gotove sve, od diskursa do filozofijskih pretpostavki itd. Sklop znanja/moći ima učinkovitu primjenu u povijesnome razvitku što ga Foucault izvodi preko pojmova *episteme*, *diskurs* do *dispozitiva* stoga što se u njegovim pojmovima strategije odnosa uvijek radi o povezivanju i konfiguraciji snaga. Sve će to dalje polodotvorno razviti Deleuze u analizama imanencije i postajanja, razlike i mnoštva. No, kada je riječ o pojmu s kojim se ovdje bavimo ne smijemo zaboraviti da ga je Foucault izveo iz onoga što je već u suvremenome mišljenju 20. stoljeća učinio Heidegger. Poznato je da je 1950-ih godina uveo u promišljanje o kraju metafizike pojam postava (*Gestell*). Za Heideggera, dakako, taj pojam nije bio ništa drugo negoli realizirana bit metafizike u vladavini znanstveno-tehničkoga svijeta kao bezavičajnosti čovjeka (*Unheimlichkeit*). Što se događa s "biti" novovjekovnoga načina vladavine subjekta kao supstancije jest da sklop i ustrojstvo metafizike (bitak-bog-svijet-čovjek) ulazi u područje svih tzv. međuljudskih odnosa tek iz znanstveno-tehničke artikulacije mišljenja. Otuda je postav (*Gestell*) istodobno samouspostavljanje i samoregulacija života u modernome svijetu. S pomoću sustava informacija poredak djeluje kao kibernetičko upravljanje okolinom.²⁶ U odmaku od Heideggera, kako svjedoče neka zanimljiva tumačenja Foucaulta s obzirom na ovu blizinu postava i dispozitiva, jasno je, pak, da Foucault prije svega želi "obraniti društvo", dok Heidegger tako nešto ne može ni zamisliti kao alternativu kraju metafizike u kibernetici.²⁷ Ako je, dakle, u pojmu dispozitiva, kako smo rekli, prisutno troje - *ustrojstvo*, *uređaj* i *sklop* - onda imamo pred sobom heterogenu svezu/odnos između biti moderne tehnologije i ljudsko-neljudskoga položaja u svijetu.

Ono što odmah upada u oči u analizi pojma dispozitiv jest kako trijada društveno-kulturalno-tehničkih mogućnosti i zbilje mišljenja uvijek proizlazi iz nečega što nije fiksno, zadano, određeno. Dispozitiv nije tek drukčija strukturalistička verzija pojma nadodređenja ili nadkodiranja, kojim se služe i Deleuze i Guattari u svojim analizama nomadskoga načina društvene organizacije moći. Umjesto toga, riječ je o nečemu što je nastalo produktivnom

26 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, GA, sv. 7, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2000. Vidi o tome: Žarko Paić, "Crna kutija" metafizike: Kibernetika i apsolutno vrijeme stroja, TEHNOSFERA II., Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2018., str. 221-275.

27 Alan Milchmann i Alan Rosenberg, (ur.), *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2003.

svezom između Marxa i Heideggera, ali s jasnim tragom ničeanski shvaćene neutemeljenosti povijesti kao "transcendentalne ideje". Moć je, dakle, ono što dispozitivu podaruje strategijsku funkciju za analizu nastanka i nestanka neke društvene formacije sa specifičnim pojmovljem i diskursom. U predavanjima o teritorijalnosti, stanovništvu i pojmu suverenosti Foucault je tako dospio do postavke o "dispozitivu sigurnosti" (*dispositif de sécurité*). Trijada monarhije, Države i suverenosti pokazuje se tako istodobno kao ono novo u zapadnjačkoj povijesti i kao jedinstvena mreža odnosa unutar institucionalno zaokružene suverenosti (spoja vladavine i upravljanja).²⁸ Nema sumnje da se dispozitiv uvijek odnosi na *genitivus subjectivus* kao *genitivus objectivus*: moć kao sigurnost, biopolitika i vladavina sobom.²⁹ Dok je za Marxa moć ono što proizlazi iz sveze/odnosa proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, a za Heideggera pitanje metafizičke istine bitka u povijesnoj redukciji na postav (*Gestell*) kao bit tehnike, za Foucaulta je posrijedi neodređenost dispozitiva kao *ustrojstva, uređaja i sklopa*. Pritom valja imati na umu da je ovdje prisutna nominalistička teorija povijesti. Umjesto univerzalnih kategorija ona mora proizvesti partikularnu mrežu strategijskih alata za izvedbu moći i ujedno onoga što tu moć ograničava, ili joj se frontalno suprotstavlja.³⁰

Nije, dakle, samo problem u neodređenosti pojma dispozitiva, već i onoga što ga omogućuje u jednoj izvanmetafizičkoj matrici mišljenja i djelovanja. Dispozitiv nije odnos između relata u relaciji. Može se čak reći da nije niti subjekt niti objekt u nekoj verziji novovjekovne epistemologije. Umjesto toga, valja pokazati da s Foucaultom i njegovim osebnim načinom konstrukcije pojmova u analogiji s Kantovom metafizikom (tzv. trijada istine, vladavine i subjekta) nastaju poteškoće u kristalizaciji svega što više nije tradicionalno shvaćeni pojam ili kategorija. Nova gradnja pojmova polazi od njihove uporabe u društveno-kulturalnome kontekstu. Sjetimo se da u Kanta modalne kategorije mogućnost, zbilja i nužnost pokazuju što uistinu jest bitak i što

28 Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, str. 3.

29 "Dakle, analiza oblika istinitosti; analiza postupaka vladavine; analiza pragmatike subjekta i tehnika sebe. To su dakle tri pomaka koje sam naznačio." – Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982-1983)*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2010., str. 43-44. S francuskoga preveo Zlatko Würzberg.

30 Vidi o tome: Wolfgang Neurath, "Von der Dispositiven der Macht und ihrer sozialen Morphologie: Zur Aktualität der Machtanalysen Michel Foucaults", *Medien Impulse; Beiträge zur Medienpädagogik*, 4/2016. <http://medienimpulse.at/articles/view/1028>. Pristupljeno 3. travnja 2019.

jest mišljenje koje unaprijed ima svoju svrhovitost i cilj u spoznaji svijeta na temelju transcendentalnoga uvjeta mogućnosti spoznaje uopće. Ono što ne možemo znati i ne možemo imati spoznaju o tome jest Stvar sama ili stvar-o-sebi (*Ding-an-sich*). No, bez nje nije moguć pojam iskustva i granica umne spoznaje bitka kao niti sublimnoga objekta svekolike ljudske težnje da svijet izgradi po mjeri kozmopolitskoga poretka vječnih ideja slobode, jednakosti i pravednosti. U svim traganjima za aktualnošću filozofije koja mora, kako vidjesmo, otvoriti mogućnost promišljanja istine, vladavine i subjekta Foucault pretpostavlja ono što je već uspostavio kao bezuvjetnu (ne)utemeljenost za analizu arheologije znanja i genealogije moći u *Riječima i stvarima*. Moderna *episteme* kroz trijadu rada, života i jezika istodobno je otvorenost i zatvorenost čovjeka i njemu inherentnoga društvenoga poretka. To je zbog toga što predstavlja negativni uvjet mogućnosti njegove kolektivne egzistencije. Otuda potraga za istinom označava put subjekta kroz labirint vladavine i mreža tehnologija moći. A one su onoliko heterogene koliko je sama povijest složena konfiguracija dispozitiva. Giorgio Agamben sažeo je Foucaultovo shvaćanje dispozitiva na sljedeće tri razine značenja: (1) dispozitiv kao mreža koja se uspostavlja između heterogenih elemenata (diskursa, institucija, tvorbi, zakona, policijskih pravila, filozofijskih nauka itd.), (2) dispozitiv kao konkretna strategijska funkcija koja je upisana u odnos moći; (3) dispozitiv kao strukturno ograničenje odnosa moći i znanja.³¹

Iz ovoga je bjelodano da se radi o onome što razvijam na drukčiji način kroz trijadu *ustrojstva, uređaja i sklopa*. Za razliku od Agambena, moje je stajalište izneseno u navedenim knjigama, a izričito u *Posthumanome stanju: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, da Foucault oscilira između Marxa i Heideggera. Uvjetno rečeno, njegovo stajalište nalazi se između indeterminizma društvenih odnosa i determinizma tehnologije. Ustrojstvo se dispozitiva kao i pojam uređaja (aparata) može razumjeti tek kada imamo u vidu navlastito ontologijsko značenje sklopa. Sve će to, doduše, mnogo sustavnije i radikalnije biti promišljeno u Deleuzea. Poredak je stoga ireverzibilan. Ali nije to, dakako, u povijesno-epohalnome smislu nastanka i apriornosti kategorija. Kada sklop u sebe upisuje tehničku strukturu mišljenja, tada se bitno drukčije mora otpočeti govoriti o društvu i tzv. društvenim odnosima koji

31 Giorgio Agamben, *What is an Apparatus?*, str. 2-3.

su uvijek izvedeni iz konkretne konstelacije snaga. Uostalom, Foucault je to dobro razradio u svojem viđenju disciplinarnoga ili nadzornoga društva modernosti. S tehničkom inovacijom Panoptikona u modernoj tvornici, zatvoru, psihijatrijskoj klinici sve postaje transparentno. Nadzor je pitanje perspektive pogleda spram Drugoga. Ako je, pak, dispozitiv ponajprije heterogena mreža diskurzivnih praksi i njihovih normi i pravila, onda se suočavamo s pokušajem da se društvo objasni iz imanentne konstrukcije različitih događaja s tendencijom ozakonjenja. U tom pogledu koncept koji je razvio Foucault pomaže nam uvidjeti da postoje različiti tipovi društvenih ustrojstava i zajednički politički modeli moderne liberalne demokracije. U Europi se, kako to eksplicitno pokazuje u predavanjima o društvenim odnosima u Engleskoj i Francuskoj 18. stoljeća, uspostavio singularni poredak institucija privatnoga vlasništva u merkantilnome kapitalizmu. No, nastanak moderne nacije-države i otuda specifičan oblik nacionalizma i patriotizma bit će rezultat političke borbe za vladavinu unutar monarhijski uređene države i ratnoga sukoba između obitelji i staleških nositelja feudalnih prava.

U svakom slučaju, primjer koji smo uzeli ima nakanu pokazati da se zahvaljujući Foucaultovu uvođenju dispozitiva razradi ono što smo nazvali sklopom odnosa. Moć ne može biti tek nešto institucionalno postojeće. Tako se uobičajeno određuje političku moć utjelovljenu u institucijama suverenosti u Europi (kralj, kancelar, narod, nacija). Uvijek je za Foucaulta posrijedi dvostruko tijelo moći i znanja o tome. Utoliko se ovdje razvija plodotvorna pretpostavka kako dispozitiv kao strategijska funkcija nije nikad tek nešto apstraktno i izvanjsko samome društvu i njegovim načinima artikulacije interesa i potreba. Dok je za Hegela i Marxa društvo uvijek sustav potreba, a to je za dijalektičko shvaćanje povijesti nužno jer društvo ne može imati veći rang od države zbog toga što država omogućuje kao politička zajednica funkcioniranje ekonomskih odnosa, tržišnih zakonitosti, regulaciju stanovništva unutar teritorija, za Foucaulta je društvo autonomno i kontingentno polje upisivanja dijagrama moći. U predavanjima o nastanku diskursa povijesti i dijalektike u 18. stoljeću u Francuskoj iznosi se iznimno važna postavka o međusobnome odnosu konstitutivnih odrednica rata i političke teorije u predrevolucionarnome društvu.³² Zašto rat dobiva strategijski funkciju za

32 Michel Foucault, "Il faut défendre la société": Cours au Collège de France (1975-1976), str. 193-212.

objašnjenje uvođenja pojma dispozitiva moći? Zanimljivo je da će isto biti tematizirano i u Foucaulta i u Agambena. Objasnenje za to proizlazi iz sklopa u kojem se pojavljuju vojne tehnologije uz ustrojstvo modernoga društva u Europi. Uostalom, pojam strategije preuzet je iz vojnih znanosti. Taj militarni sklop obuhvaća ne samo ulogu znanosti i tehnike u razvitku ratovanja od kasnoga srednjega vijeka do Francuske revolucije. Mnogo je važnije ono što se Foucaultu pojavljuje u horizontu nastajanja različitih disciplinarnih pravila, uredbi, normi. Rat duboko ulazi u diskurs društvenih i humanističkih znanosti. U svim se aspektima društvene kontrole stanovništva s pomoću statistike i drugih tehnika "gramatiziranja" može vidjeti kako razlikovanje strategije i taktike odlučuje o načinu provedbe *Zakona* i *Moći* u društvu.

Što je za Foucaulta strategija? Ono što se suprotstavlja pravu i postojećim zakonskim okvirima. To je intervencija u postojeće stanje s nakanom promjene društvenih okvira. Nije stoga nimalo slučajno da će pojam strategije s obzirom na dispozitiv moći imati funkciju unošenja ideje transformacije stanja u poredak koji formalno počiva na ideji postojanosti i trajnosti Zakona. Rat mijenja ove okolnosti. Unoseći nemir u aktualnost, postaje trajnom prijetnjom svakom poretku društva i države koji nije spreman na napad i obranu. Taj polemički moment dispozitiva pokazuje nam koliko je moderna kapitalistička ekonomija utjecala na društvo. U ratnome osvajanju prostora i njegova pokoravanja kako iznutra tako i prema van (kolonijalizam i imperijalizam) moderno se društvo nalazi u procesu razmještanja moći.³³

Neoliberalizam i raspad društva

Foucaultovo izvođenje pojma moći prolazi kroz tri stadija: (1) arheologiju znanja s ključnim pojmom *episteme*; (2) genealogiju moći s ključnim pojmom *diskursa* i (3) hermeneutiku subjekta s ključnim pojmom *dispozitiva*. Naravno, uz ova tri uvjetno rečeno "nova" ontologijska pojma u zaokruženju svekolike povijesno-epohalne konačnosti, stvorio je i čitav niz drugih pojmova od kojih su za posljednji stadij odlučujući biopolitika i *upravljaštvo* (*gouvernementalité*). Mnogi tumači ovih njegovih misaonih obrata i prijelaza primjećuju da je analizom društva od sredine 1970-ih do početka 1980-ih godina s tzv. polemologijske ili belicističke paradigme, u kojoj rat predstavlja

33 Vidi o tome: Éric Aliez i Maurizio Lazzarato, *Wars and Capital*, Semiotext(e), New York, 2018.

uvjet mogućnosti moderne društvene konstrukcije, dospio do postavke da je ono prekretno nakon 2. svjetskoga rata postalo "normaliziranje" represije i analitike složene konfiguracije moći u stadiju neoliberalnoga kapitalizma. Taj korak u samu jezgru aktualnosti omogućio je Foucaultu da ispita vjerodostojnost vlastitih konceptualnih tvorevina i to izravno u slučaju kada umjesto paradigme rata u središte dolazi ono što spaja suverenost moći i hermeneutiku sebstva. Oliver Marchart naziva ovo agonistikom.³⁴ Društvo kao dispozitiv moći ne konstituira se više iz novovjekovne ratne strategije. Sve se svodi u posljednjoj instanciji na različite metode ekonomsko-političkoga i kulturalnoga natjecanja. Ovo, dakako, ne uključuje nikakvu liberalnu ideju o "fairness" vladavini. Posrijedi je drukčije određena paradigma moći. Možemo je prikazati s dijagramom snaga u ekonomskim sustavima liberalizma (Frajburška Ordo-škola) i neoliberalizma (Čikaška neoklasična škola), te političkim poretcima hibridne vladavine s demokratskom legitimnošću. Kultura se u tom sklopu pojavljuje kao postmoderna kultura spektakla i odnosi se na stvaranje događaja koji potvrđuju postavke Adorna i Deborda o kapitalizmu kao "kulturnoj industriji" i "spektaklu kao ideologiji".

Kako Foucault argumentira ovaj obrat na svojem putu mišljenja? Ponajprije, valja upozoriti da ne možemo govoriti o nekom radikalnome rezu, već o preusmjeravanju, o svojevrsnoj promjeni u izvedbi čitave teorijske artikulacije problematičnoga mjesta društva unutar njegove teorije moći. Iako, istini za volju, treba istaknuti da je svojevrsan paradoks da i tzv. očevi-utemeljitelji sociologije kao moderne društvene znanosti poput Maxa Webera i Georga Simmela nisu u kategoriji "društva" vidjeli neko novo i autonomno polje u kojem se odigravaju prekretni povijesni događaji. Karijera modernoga pojma društva tako je od samoga početka prožeta paradoksima i aporijama. Na to s pravom upozoravaju mnogi tumači poststrukturalizma. Jer ako nije moguće iskristalizirati razliku društva i zajednice osim s pomoću nečega što tu razliku eventualno omogućuje, a to je za Marxa primjerice otuđeni rad i fenomen kapitalističkoga načina proizvodnje, onda se svaki pokušaj da se "društvo obrani" kako to ipak želi Foucault mora činiti neuspjelim i uzaludnim teorijsko-političkim poslanstvom. Isto tako razlikovanje polemičko-belicističke paradigme od uvjetno rečeno agonističke pretpostavlja razumijevanje same

34 Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt*, str. 254-259.

"biti" kapitalizma kao društvenoga poretka moći i kao paradigmatškoga načina proizvodnje života u formi znanstveno-tehničkoga "napretka" i "razvitka" povijesti u okviru tržišta i razmjenske vrijednosti objekata/roba. Rat nije stvorio društvo, kao što ga mir ne učvršćuje bez unutarnjih napetosti, snažnih poremećaja i sukoba. Stoga je bolje govoriti o pokretačkim snagama dinamičke ravnoteže između destrukcije i konstrukcije, entropije i kaosa te stabilnosti poretka. Ovdje svi modeli politike postaju međusobno zamjenjivima i primjenjivima. Nema sumnje da Foucaultu pripada velika zasluga što je prvi jasno teorijski prikazao način djelovanja neoliberalizma u suvremenome svijetu kao ekonomije-politike-kulture koja s pomoću ideologije "racionalnoga izbora" preuzetih iz kibernetičkih i socijalno-psiholoških modela ponašanja pojedinaca na tržištu uspostavlja čudovišnu logiku korporativnoga privatiziranja svekolikoga zajedničkoga dobra (*communauté, commons*).³⁵

Obratimo sada pozornost na sljedeće Foucaultove teorijske izvedbe pojma dispozitiva moći. Ako je, naime, društvo dinamička konstrukcija dijagrama moći, onda je svako povijesno razdoblje na putu onoga što se zbiva u aktualnosti. Jasno je da se nasuprot Hegelove spekulativno-dijalektičke metode i sustava povijest više ne razumije polazeći od stroja *Aufhebunga* kao dokidanje/prevladavanje nižega stadija u višem. Umjesto toga susrećemo se s binarnim logikama mreže i događaja neprestane transformacije stanja. Evo kako to izgleda u slučaju moći koja se artikulira u novovjekovnome pojmu (političke) suverenosti.

Apsolutna monarhija počiva na vladavini Jednoga (kralj ili kraljica). Autoritarni oblici upravljanja dolaze od jednoga središta prema rubovima. Francuska je u tome uzoran primjer državno-pravne centralizacije. No, sustav djeluje svagda tako da je dispozitiv moći u ravnoteži između strategijske funkcije i pravnoga utemeljenja onoga što pripada području Zakona. To samo znači da se povijesno oblikovanje i logika moći ne može ontologizirati kao nešto unaprijed postojeće, fiksno i nepromjenljivo. Posve suprotno, budući da je za Foucaulta pojam moći neka vrsta ontologijskoga temeljnoga pojma koji zamjenjuje bitak, a koji za Heideggera predstavlja sudbinu i

35 Vidi o tome: Thomas Lemke, "The Birth of Biopolitics" – Michel Foucault Lecture at the College de France on Neo-Liberal Governmentality". *Economy & Society*, Vol. 30, br. 2/2001, str. 190-207. i Gilles Deleuze, *Michel Foucault*, Minuit, Pariz, 2004.

zagonetku zapadnjačke povijesti,³⁶ onda je samorazumljivo da se moć razumiye polazeći od prostorno-vremenske "aktualizacije", "problematizacije" i "konfiguracije". Moć je kao, uostalom, i ono što je čini temeljnim pojmom suvremene arheologije/genealogije suvremenosti mreža odnosa, a ne postojanost stanja i trajnost struktura. Utoliko se razmješta i širi na sva područja proizvodnje života (tzv. mikrofizika moći) s tendencijom spajanja tehnologije i subjekta. Ništa nije nedodirljivo s obzirom na njezin neljudski karakter. Moć otuda nije nešto, ničeanški govoreći, ljudsko-suviše-ljudsko, već ulazi u područje posthumanih odnosa između čovjeka i stroja. Ono što Foucault u svojim predavanjima o biopolitici, neoliberalizmu, upravljaštvu i dispozitivu kasnih 1970-ih i početkom 1980-ih godina uvjerljivo svjedoči jest da se povi- jest moći ne odigrava nipošto u povijesnome kontinuitetu. Umjesto toga sve je u diskontinuitetu, intervalima, kontingentnoj nužnosti nastanka novoga.

Što je zapravo u svemu tome neoliberalizam? Ništa drugo negoli društveni dispozitiv moći koji se s pomoću upravljaštva (*gouvernementalité*) proširuje ekonomsko-političko-kulturalnim metodama na proizvodnju sâmoga života u neljudskoj formi. I kao takav sjedinjuje ekonomski marketing i socijalno-psihološke vježbe čovjeka kao potrošača. U njemu je sadržano troje: (1) strategija aparata ili dispozitiva moći koji zamjenjuje pojam ideologije; (2) univerzalna politička vladavina bez obzira na politički predznak konzervativnih ili socijaldemokratskih politika s načelno istim idejama o načinu upravljanja državom; (3) ekonomska dominacija u kontroli nad svjetskim tržištem. Budući da je posrijedi globalni poredak kapitalizma bez teritorijalnih granica, tada je posve jasno da iza ovog paradigmatškoga načina djelovanja *homo oeconomicusa* stoji logika korporativnoga upravljanja svijetom na temelju četvorstva kibernetičkih modela informacije, povratne sprege (*feedback*), kontrole i komunikacije. Zanimljivo je kako Foucault baveći se analizom postavki Garry S Beckera, glavnog teoretičara Čikaške škole i tvorca društvene teorije "racionalnoga izbora" (*rational choice theory*) pokazuje blisku svezu između ekonomije i psihologije kao propagande.

"Beckerova definicija – koju, još jednom ponavljam, ne prizna- je polovica, a kamoli većina ekonomista – ukazuje, premda je

36 Ovu je postavku razvio Hubert.L. Dreyfus u članku "Being and Power" revisited, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 4, br. 1/1996., str. 1-16. <https://doi.org/10.1080/09672559608570822>

osamljen, na svojevrsan paradoks. U biti *homo oeconomicusa*, takav kakav se pojavljuje u 18. stoljeću, na to ću se vratiti za koji tren, dakle takav *homo oeconomicus* funkcionira kao nedodirljivi element za provedbu moći. *Homo oeconomicus* je onaj koji slijedi svoj interes, a taj se interes spontano kreće prema interesima drugih. *Homo oeconomicus* je sa stajališta teorije vladanja onaj koga ne treba dirati. *Homo oeconomicusa* ostavljamo djelovati. On je pokretalo ili predmet *laissez-faire*. On je u svakom slučaju partner jedne vlade, načelo koje je *laissez-faire*. I sada se, u Beckerovoj definiciji takvoj kakvoj sam vam dao, *homo oeconomicus*, to jest onaj koji prihvaća realnost ili koji sustavno reagira na modifikacije promjenljivih okruženja, taj *homo oeconomicus* pojavljuje kao ovladiv i spreman odgovoriti sustavno na sve sustavne modifikacije koje bi se umjetno provele nad okruženjem. *Homo oeconomicus* je izrazito podložan vladanju. Od nedodirljivoga partnera *laissez-faire*, *homo oeconomicus* se pojavljuje kao korelat guvermentalnosti koja djeluje na okruženje i sustavno modificira varijable miljea."³⁷

Ono što Foucault naziva *homo oeconomicus*, kako vidimo, sjedinjuje kako stari i novi liberalizam u pogledu ekonomskoga natjecanja i djelovanja na tržištu, ali se istodobno odnosi na već spomenute divergentne modele društvenoga poretka tržišne privrede: njemački Ordo-liberalizam i američki neoliberalizam. I upravo se stoga pojam dispozitiva pokazuje nadmoćnijim svim prethodnim konceptualnim alatima s kojima se Foucault zaputio u sustavnu analitiku moći.

Zašto to tvrdimo, ako sâm Deleuze u svojem objašnjenju pojma dispozitiva naglašava da je on nastao samo kao posljedica krize u Foucaultovu mišljenju nakon neuspjele izvedbe genealogije moći? Deleuze je 1988. godine u okviru konferencije o Foucaultovoj filozofiji predstavio izlaganje naslovljeno "Što je dispozitiv?" ("Qu'est-ce qu'un dispositif?"). U tom izlaganju tvrdio je da su "dvije dimenzije dispozitiva, ili onog koje Foucault prvo izvodi, krivulje vidljivosti i krivulje očitovanja. Dispozitivi su poput strojeva Raymonda Ro-

37 Michel Foucault, "Rođenje biopolitike", *Tvrđa*, br. 1-2/2014., str. 7. S francuskoga preveo Mario Kopic.

usella kako ih je analizirao Foucault; to su strojevi koji omogućuju gledanje i govorenje."³⁸

Odgovor na postavljeno pitanje jest sljedeći. Foucault se u predavanjima o biopolitici i *upravljaštvu (gouvernementalité)* radikalno usmjerio razumijevanju biti suvremenoga kapitalizma polazeći od poststrukturalističke teorije moći. Pritom je preuzeo ono što je kasni Heidegger ostavio u nasljeđe filozofiji i društveno-humanističkim znanostima. Riječ je o postavci da filozofija na svojem kraju postaje kibernetika. Iz ove metaznanstvene logike upravljanja sustavima postaje bjelodano da više ne možemo nastaviti s teleolojskim shvaćanjem povijesti.

Prvi uzrok i posljednja svrha bitka transformiraju se u sklop događaja koji su nastali svezom/odnosom između informacije i komunikacije, a vođeni su indeterministički. Od presudne je važnosti kako se uspostavlja ono što Foucault u *Povijesti seksualnosti I-III* iz 1970-ih godina naziva dispozitivom. Poznato je da se njime povezuje tijelo i subjekt.³⁹ Budući da se tijelo pojavljuje okovano i slobodno unutar mreže disciplinarno određenih odnosa institucija i diskursa (škola, zatvor, ludnica), pitanje odnosa moći i slobode ima stratejsko značenje za promišljanje društva u okviru neoliberalne aksiomatike kapitalizma.

Sve to otpočinje krajem 1970-ih godina i sudbonosno mijenja odnose između ekonomije, politike i kulture uopće. Foucault je, dakle, dospio do hibridne sveze/odnosa između kraja filozofije u kibernetici i pokušaja da se društvo obrani od redukcije na ekonomizam i tehničko niveliranje odnosa između ljudi. Njegov pokušaj obilježava stvaranje pojma dispozitiva u težnji prevladavanja onog što još uvijek ima značajke masivne Hegelove i Marxove dijalektike povijesti. A to je pitanje o društvu i društvenim odnosima kao nastavku metafizike subjektivnosti drugim sredstvima. Nije slučajno da se francuska teorijska scena od 1960-ih godina do danas neprestano suočava s ovim problemom. S jedne je strane ona nasljednik racionalizma i znanstvenoga objektivizma (od Descartesa do Althussera, od Holbacha do Simondo-

38 Gilles Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif?", *Michel Foucault philosophie*, Seuil, Pariz, 1989., str. 186.

39 Michel Foucault, *Povijest seksualnosti I-III*, Domino, Zagreb, 2013. S francuskoga preveo Zlatko Würzberg.

na i Stieglera), a s druge nastavlja s dosezima hajdegerijanski shvaćene kritike biologizma, psihologizma i antropologizma. Naposljetku, pitanje subjekta u suvremenoj filozofiji nakon Lacana i Foucaulta očito je najvećim dijelom rezultat ove paradoksalne pozicije koja s jedne strane nastoji osloboditi nesvjesno kao jezik u novome shvaćanju psihoanalize, a s druge, pak, strane smjera u okrilje posthumanizma za kojeg je čovjek, kako vidjesmo još u Foucaultovim *Riječima i stvarima* kasni proizvod arheologije znanja modernosti te je na putu posvemašnjega nestanka.

Ako je dispozitiv, prema Deleuzeu, stroj koji omogućuje gledanje i govođenje, onda je ta sveza percepcije i jezika u formi diskursa od prava, politike, filozofije, religije, morala u suvremenom društvu svojevrsna mreža heterogenih odnosa. Stroj je to u metaforičnome i simboličkome značenju, jer Foucault sada posve izričito povezuje tehnologiju i mišljenje, te govori čak i o estetici subjekta kao tehnologiji onoga što subjekt misli o sebi kroz povijest diskursa. Nije time prethodni pojam diskursa nestao u magli. Umjesto njega, strategijsko mjesto hvatanja "biti" suvremenoga neoliberalnoga kapitalizma dobiva pojam koji u engleskome prijevodu kao *apparatus* još snažnije upućuje na ono čemu teži društvo bez temelja. Već na početku predavanja o rođenju ili nastanku biopolitike na Collège de France 1978-1979. godine Foucault objašnjava da se umijeće vladanja ne pokazuje samo kao strogo represivna vladavina koja se od novovjekovne suverenosti europskih apsolutnih monarhija uspostavila kao svojevrsan *credo* moderne politike.

Naprotiv, vladavina je uvijek sveza Zakona i discipline te administrativnoga sustava upravljanja s pomoću pisanih i nepisanih pravila. Na taj se način vladavina preobražava u moderni sustav *upravljaštva* (*gouvernementalité*). Ono u što ulazi ovaj pojam seže tradicionalno od države, građanskoga društva, suverenosti, naroda i subjekta. Znanosti koje proučavaju navedene odnose su sociologija, historija, te filozofija politike i prava. Već time se otvara problem znanstvenosti ovih znanosti zbog toga što nemaju svoj posve određeni predmet. Usto, ove znanosti su povijesno konstruirana mreža pojmova heterogenoga sklopa modernosti.

Njihova je usmjerenost uvijek između tzv. neutralnosti u vrijednosnim sudovima i etičko-političkoga angažmana. Praksa vladavine pretpostavlja otuda racionaliziranje potreba, ali isto tako i kontrolu stanovništva, Biopoliti-

ka stoga ima strategijsko značenje za modernu državu i društvo, a moć se pokazuje kao dispozitiv kojim sustav učinkovito upravlja i kontrolira subjekte.⁴⁰

Što posebno obilježava neoliberalnu vladavinu od kraja 1970-ih godina zacijelo se može opisati kao destrukcija društva u njegovim bitnim značajkama. To se odnosi na svekoliku privatizaciju javne sfere djelovanja. Usto, ovdje je riječ o korporativnome proširenju prostora koji je od 18. stoljeća načelno pripadao građanskome pravu i korpusu građanskih sloboda. Pritom je pojam vlasništva iznimno važno mjesto u sustavu posredovanja između države i društva. Sada je sve to izbrisano. Ako bismo jednom riječju mogli prikazati razmjere ove destrukcije društva koju provodi neoliberalizam spregom marketinga, psihokontrole ljudskih želja i razvlašćivanjem građanstva u sferi javnoga dobra, onda je to nestanak vezivnoga tkiva moderne demokracije uopće - *solidarnosti*. Da odmah otklonimo nespোরазум.

Neoliberalizam se ne može kritički razmatrati prihvaćanjem neke neupitne vjere u bezuvjetno zajedništvo ionako klasno-socijalno podijeljenoga stanovništva u modernome konceptu nacije-države. Nije to niti pojam koji bi bio tek nastavak romantičnoga shvaćanja politika "prijateljstva" ili "bratstva" (antičkoga ili revolucionarnoga nadahnuća) u suvremenome kontekstu. Solidarnost pretpostavlja ono što se sažeto može nazvati republikanskim vrlinama demokracije, političkom kulturom participativnosti, ili jednostavno željom za vladavinom u kojoj postoji neoskrvrnuto javno dobro u formi stvarnoga i simboličkoga vlasništva. Solidarizirati se s Drugim znači dijeliti zajednički javno dobro od materijalnih vrijednosti do vrijednosti života i ekspresivne tjelesnosti. Demokratski poredak nemoguć je bez vrlina među kojima se osim *parezije* kao javnoga govorenja istine u lice vladara pojavljuje za Foucaulta i moment sudioništva u zajednici kao sferi javnosti i posredovanja političkih odluka. Sve mora biti od interesa za čitavo društvo.

Utoliko se solidarnošću uspostavlja sveza između onoga što čini *arché* demokratske politike i onoga što je pokrenulo Francusku revoluciju sa zahtjevom trećega staleža kao naroda (*nation*) na svrgavanje apsolutne monarhije. No, konkretizacija nestanka ili suspendiranja solidarnosti u modernom sustavu kapitalizma i demokracije u ime "racionalnoga izbora" pojedinca

40 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, str. 4.

kao *homo oeconomicusa* događa se tek onda kada neoliberalizam izlazi na svjetsku pozornicu. A to čini kao integralni ekonomsko-političko-kulturalni globalni poredak.⁴¹ Ovdje je, kako je to Foucault pretkazao, posrijedi radikalna transformacija pojma ideologije. Sada moć prethodi svijesti o djelovanju. Pojavljuje se u dispozitivu koji sjedinjuje ideje politike kao marketinga i psihokontrole ljudske želje u nastojanju ovladavanja svijetom kao tržištem. Ideologija *homo oeconomicusa* u potpunosti pretvara moderno građansko društvo u perverzno društvo spektakla s potrošaštvom kao univerzalnom pseudo-sintezom ljudske želje za vladavinom nad Drugima u postvarenju njegove volje-želje. Kada se tržište oslobađa od nadzora Države, otvoren je put prema budućnosti koju sada određuju spekulativno-financijske transakcije, rizici ulaganja i logika totalnoga profita. Ova "otvorenost" istodobno je "zatvorenost" svih drugih putova u osmišljavanju ljudske egzistencije na Zemlji. Svaka je odluka afirmacija i negacija bitka. I svaka je odluka zbog toga sudbonosna.

Zaključak

Što je uistinu bila posljednja Foucaultova misao ako je dispozitiv moći taj vodeći ili paradigmatički okvir za razumijevanje heterogenih mreža društveno određene stvarnosti? Vidjeli smo da se unatoč neskrivenoga angažmana za "obranu društva" u prolomu neoliberalizma i njegovih novih konceptualnih dostignuća teško može izložiti neka "pozitivna" teorija društva iz horizonta arheologije znanja, genealogije moći i hermeneutike subjekta. Društvo je uvijek na ovaj ili onaj način taj nemogući objekt, ili drukčije rečeno, bestemeljna mreža događaja. U toj mreži nalazi se ljudska kolektivna egzistencija u formi ratne ili natjecateljske pustolovine oko uspostave i razdiobe moći. Prema tome, misliti društvo "danas" pretpostavlja razumijevanje onoga

41 "Neoliberalizam se često opisuje kao ideologija tržišta i kao suprotnost državnoj intervenciji. Premda je istina da neoliberalizam ima svoju ideologiju i propagandu, on je ipak fundamentalno *novi društveni poredak* u kojem su moć i prihodi viših slojeva vladajućih klasa – bogataša – bili iznova uspostavljeni nakon njihova pada. Ovu višu kapitalističku klasu nazivamo 'financijskom', a financijskim institucijama one kroz koje se njihova moć učvršćuje. Iako su uvjeti koji su pridonijeli strukturnoj krizi postupno nestali, veliki dio svjetske ekonomije obilježava spori rast i nezaposlenost, a nejednakost je u zabrinjavajućem porastu. To je bila cijena uspješne obnove prihoda i bogatstva najbogatijih." - Gérard Duménil i Dominique Lévy, "The Neoliberal (Counter-)Revolution", u: Alfredo Saad-Filho i Deborah Johnston (ur.), *Neoliberalism: A Critical Reader*, Pluto Press, London – Ann Arbor, 2005., str. 9.

što strukturira sklop odnosa. U kasnome mišljenju Foucaulta taj se pojam smatra nastavkom diskursa drugim sredstvima. Obuhvaća pritom biopolitiku i *upravljaštvo* (*gouvernementalité*). Dispozitiv moći u punom razmjeru pojavljuje se tek onda kada Foucault uviđa da se s kapitalizmom na ishodu 20. stoljeća, a to znači posljedično i s društvom, događa nešto sudbonosno za budućnost čovječanstva. Po prvi se put krajnje transparentno odvija proces koji su Marx i Weber, teoretičari modernoga društva, predskazali svojim mišljenjem. Posrijedi je tehnologiziranje, racionaliziranje i kibernetiziranje procesa proizvodnje kao uvjeta mogućnosti nastanka društvenih odnosa s onu stranu razlike živoga i ne-živoga. Neoliberalizam s kojim se teoretski među prvima bavio upravo Foucault u međuvremenu je u 21. stoljeću implodirao do neslućenih granica. Kapitalizam se proširio ne više samo na ono što nazivamo kulturnim kapitalom i njegovim nadomjescima. U slučaju kognitivnoga načina proizvodnje, susrećemo se s modelima "napretka" i "razvitka" društva s onu stranu svih postojećih dosadašnjih modela. U globaliziranome poretku informacija-komunikacija, sâm pojam tehnologije kao *tehnosfere* iziskuje drukčije razumijevanje onog što još uvijek neproblematski nazivamo "društvom".

Stoga se pojam dispozitiva moći, što ga je Foucault uveo da bi dohvatio "bit" neoliberalizma i tako dobio paradigmatški okvir za odnos tehnologije i subjekta izvan povijesne matrice uzrok-posljedica, mora shvatiti ne samo strategijski i funkcionalno, nego ponajprije polazeći od uvida da *tehnosfera* djeluje u emergentnim mrežama događaja. Ona ih sama stvara i razara. Na taj se način tehnogeneza "umjetnoga života" (*A-life*) prenosi na sve buduće procese racionaliziranja u onome što spaja biopolitiku i *upravljaštvo* (*gouvernementalité*). Rezultat ovog lukavstva čudovišnoga uma neoliberalne aksiomatike kapitalizma, da se poslužimo izrazom Deleuzea i Guattarija iz *Tisuću platoa: Kapitalizam i shizofrenija II*, jest da je svaki "racionalni izbor" pojedinca već uvijek ujedno i korporativna socijalno-kulturalna "prednatalna selekcija". To samo znači da je slobodni izbor već uvijek izabran. Time se odnos slobode bez moći i moći kao uvjeta slobode u doba *tehnosfere* može razumjeti jedino pragmatično i performativno. Razlog se pronalazi u tome što je jezik *tehnosfere* u svojim očitovanjima ono što je kasni Wittgenstein nazivao "jezičnim igrama" (*Sprachspiele*) ili *know-how*. Sve što se društveno odvija unutar korporativno organiziranoga kapitalizma predstavlja pragmatično-performativni sklop informacija u interaktivnoj komunikaciji između subjekata/

aktera. No, u društvu bez temelja i sâm je status subjekta problematičan. On je to utoliko više jer "autonomni objekti" kao tehničke aplikacije koje pokreće umjetna inteligencija nisu puki estetski objekti. Njihov je ontologijski status takav da nose obilježja "novoga subjekta" i time mijenjaju ono što je tradicionalno metafizički obilježavalo bit čovjeka. Foucaultov pojam dispozitiva moći u načelu ostavlja dostatan prostora za mogućnost transformacije društvenih odnosa pod uvjetom djelovanja protumoći. Pitanje je samo može li ikakva protumoć biti djelotvorna u okružju neoliberalnoga poretka koji nužno ne iziskuje liberalno-demokratske načine funkcioniranja. Uostalom, slučaj Kine i Rusije to bjelodano potvrđuje. Ekonomija zasnovana na "tvrdom" industrijskome razvitku plus "racionalni izbor" koji transnacionalne korporacije povezuje s postimperijalnom formom suverenosti u globalnim okvirima onog što Carl Schmitt naziva "velikim prostorom" (*Großraum*) dovodi do toga da se svako moguće "otvoreno društvo" već u sebi "zatvara" i postaje umreženo "disciplinarno ili društvo kontrole". Tehnologija s kojom više ne disponiramo, već nas ona nadodređuje u svojim bitnim odrednicama, upravo je takva zatvorena struktura ili dispozitiv moći.

Kada, dakle, *tehnosfera* postaje više od bilo kakve društvene forme odnosa između apsolutne moći i slobode interakcije, tada je sve u znaku vladavine jednog neljudskoga stroja s onu stranu povijesne eshatologije. Foucault je na tragu Heideggera već u svojem ranome djelu *Riječi i stvari* postavio antihumanističku postavku o kraju čovjeka unutar znanstvenoga dispozitiva rada, života i jezika (ekonomije, biologije i lingvistike). Kroz *ustrojstvo, uređaj i sklop* neoliberalizam se pojavljuje istodobno kao destrukcija građanskoga društva i kao korporativno privatiziranje javne sfere djelovanja. Ono što je bio temeljni Foucaultov teorijski problem ipak se može sažeti ovako. Moć kao postmetafizički nadomjestak za bitak uspostavlja se kao društvena forma vladavine u suvremeno doba tek onda kada se podudaraju arheologija znanja (diskurs) i genealogija (moći) s hermeneutikom (subjekta). Ova podudarnost nema dijalektičko značenje sinteze suprotnosti niti se može razriješiti polazeći od stroja *Aufhebunga*. Moć je upisana u dispozitiv kao njegova kibernetički određena "bit" i "supstancija" u mrežama društvenih odnosa. Stoga je tzv. "obrana društva" pred neoliberalnom najezdom u svim područjima života nešto unaprijed osuđeno na propast. Ne može se braniti niti obraniti nešto što je konstrukcija odnosa koji proizlaze iz mnogo moćnijeg i apsolutno pre-

moćnijega izvora i uzroka svih daljnjih posljedica. Foucault, naravno, nije bio tako naivan da bi povjerovao u opsjenu aktivizma protumoći koja je u njegovu slučaju bila aktualno povezana s krizom ljevice u politici i kulturi. No, bilo mu je posve jasno da problem proizlazi iz strukturne jezgre neoliberalizma koji nije tek antropologijski fiksiran u tzv. *homo oeconomicusu*. Problem nastaje otuda što neoliberalna intervencija u društvene odnose kognitivnoga kapitalizma u potpunosti destruirala čitavo ustrojstvo i sklop onoga što je još Marx imao za pretpostavku komunizma. Bilo je to liberalno određenje slobode kao skupa različitih sloboda (*liberties*) od vlasništva, osobe do slobode odlučivanja o vlastitome tijelu. Biopolitička produkcija moći i korporativno *upravljanje* (*gouvernementalité*) nemaju više nikakvih skrupula spram ovog "zlatnoga doba" razdvajanja države i društva. Njihovo je "poslanstvo" u posthumanoj kontroli nad životom u tome što ništa više nema svoju iskonsku "životnost", a sustav koji kontrolira okolinu počiva na neljudskome dispozitivu moći. To je ono što će biti ipak pravi problem Deleuzea i njegove ontologije postajanja, mnoštva i razlike - *društvo (biokibernetičke) kontrole*.⁴²

Kako onda valja razumjeti Foucaultovu gotovo opsesivnu težnju da čovjek s pomoću strategija učinkovite protumoći "obrani društvo"? Znamo da je Karl Popper u svojoj znamenitoj studiji *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (*Open Society and Its Enemies*) iz 1945. godine kritički zagovarao liberalne vrijednosti i demokratske vrline protiv misaonih zasada totalitarne vladavine. Ono što je ovdje za nas od posebne važnosti jest sam pojam koji je Popper skovao - *otvoreno društvo*.⁴³ Sažeto rečeno, otvorenost društva ne proizlazi iz njegove ovojnice i zavojnice kao što je to tržišna ekonomija u posredovanju potreba, već iz liberalno shvaćenoga pojma čovjeka kao slobodnoga individuum. Zato su svi politički poretki koji to dovode u pitanje i mišljenje koje ih metafizički opravdava korak spram totalitarnoga ugrožavanja ideje slobode. No, kao što smo to u ovome razmatranju izveli analizom Foucaultova pojma dispozitiva moći, kada neoliberalizam s pojmom "racionalnoga izbora" *homo oeconomicusa* dokida razliku između države i društva, politike i ekonomije, tada se čitav poredak iz temelja mijenja. Umjesto solidarnosti između subjekata/aktera liberalno-demokratskoga sustava proizvodnje života

42 Vidi o tome: Žarko Paić, "Shizofrenija i svemir: Od kaosa do kontrole", u: *Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost*, Litteris, Zagreb, 2014., str. 109-164.

43 Karl Popper, *Open Society and Its Enemies I-III*, Princeton University Press, Princeton, 2013.

u modernome društvu korporativno privatiziranje "javnoga dobra" dovodi do transformacije društva u medijski konstruirane "društvene mreže" (*social networks*). A njihova se bit pokazuje u interaktivnosti *tehnosfere*. Kibernetički sustav upravljanja globaliziranim svijetom kao okolinom postaje pravilom. Ono što je Foucault razvio s pojmom dispozitiva moći pojavljuje se u kritici biopolitike i *upravljaštva* (*gouvernementalité*) neoliberalnoga korporativizma današnjeg kapitalizma koji djeluje prema načelima kognitivnih znanosti. To znači da mu je zamašnjak u ekspanzionalnome rastu proizvodnje u inovativnosti i kreativnosti ekonomije zasnovane na proizvodnji, razdiobi, razmjeni i potrošnji informacija. Načelna "otvorenost" neoliberalne aksiomatike kapitalizma postaje u bitnim dosezima ovoga obrata ništa drugo negoli "zatvorenost društva". Ponajprije se to ogleda u nemogućnosti bilo kakve radikalne promjene smjera daljnjega "napretka" i "razvitka". Sve se vrti u krugu "racionalne mahnitosti". Novo se ponavlja sa sve većim intenzitetom snaga. To vrijedi podjednako za ekonomiju, estetiku i dizajn. Izlazak iz tog začaranoga kruga nemoguć je bez radikalnoga obrata u "biti" ovog svijeta.

Dospjeli smo do kraja. Destrukcija "građanskoga društva" nužno ne ostavlja nedodirljivom i "političku državu". Ali, pravi je izvor ovog strukturalnoga razaranja moderne artikulacije politike u tome što ekonomija postaje totalna moć odlučivanja o onome što je prethodno bilo u nadležnosti države. Obrat spram tržišta i korporativnoga *upravljaštva* (*gouvernementalité*) ostavlja iza sebe psihosocijalno bespuće u narcističkoj tvorbi suvremene kulture spektakla. Biti umrežen u dispozitivu moći "danas" znači biti interaktivno izložen na milost i nemilost pseudo-solidarnosti kada više ni država ni društvo ne štite individuumu od transnacionalnoga korporativiziranja onog što je još preostalo od slobode. Foucault je u svojem antihumanizmu i mikropolitičkim akcijama protumoći protiv represivnoga poretka, braneći upravo manjine i njihova građanska i ljudska prava, pokazao da je suvremena politika u doba destrukcije društva ništa drugo negoli proširena "hermeneutika subjekta". Od "brige za sebe" do *parezije*, koja subjektu daje još uvijek neko veličajno i istodobno melankolično osjećanje da je moguće vlastitim djelom i žrtvom spasiti svijet koji ogrezao u ravnodušnosti klizi u bezdan "radosnoga nihilizma" hiperpotrošnje života i posljednjih oaza slobode. Društvo ne treba više braniti ni od koga/čega. Treba, naprotiv, promisliti što nakon njegove destrukcije ako je izbačaj u "veliki prostor" (*Großraum*) i vladavina posthu-

manoga stanja postala ozračjem ljudske egzistencije. Možemo li i dalje nastavljati s vjerom da će neki novi subjekt ili politika aktivne protumoći tome doskočiti iako dobro znamo da nije više problem ni u kapitalu niti u kapitalizmu s (ne)ljudskim licem. Problem je jedino u tome što svaka alternativa neoliberalnome korporativnome dispozitivu moći ne može biti vjerodostojnom ako padne ispod njegove razine.

Ne zaboravimo, Foucault je u *Rođenju biopolitike* iznio pohvalu ovome poretku ljudskih težnji i moći stoga što je, kako god bilo, postavio radikalno u prvi plan "racionalni izbor" individuuma u njegovoj slobodi mišljenja, želja i djelovanja. No, što ako pitanje o nadolazećoj zajednici i zajedničkome dobru koje treba spasiti od propasti zapravo postaje pitanje o granicama slobode koja zajednici daje smisao. Kakva je to uopće sloboda? Ima li ona, naposljetku, u sebi mogućnost da od puke utopije postane dispozitiv apsolutne protumoći korporativnome Levijatenu koji se pred našim očima poput Aliena preobražava u kognitivni kapital onoga neljudskoga kao takvoga?