

Вукашин ПАВЛОВИЋ*

ПОЛИТИЧКА МОЋ: ДВЕ САВРЕМЕНЕ КОНЦЕПЦИЈЕ

СИМБОЛИЧКА МОЋ И БУРДИЈЕОВ КОНЦЕПТ ПОЛИТИЧКОГ КАПИТАЛА

Теоријски допринос француског социолога Пјера Бурдијеа (Pierre Bourdieu) савременој друштвеној науци је изузетно значајан, вишеструко богат и импозантно разноврстан. Он је својом *теоријом њраксе* задужио модерну социологију, али је својим радовима оставио дубоке трагове у теорији језика и социолингвистици, социјалној и културној антропологији и етнологији, критичкој педагогији и андрагогији, као и у теорији значења (семиотици) и теорији сазнања (епистемологији). Бурдије свакако представља једну од најугледнијих и најособенијих теоријских фигура у друштвеној науци друге половине двадесетог века. Његово дело је оригинална, особена и утицајна теоријска творевина, која се ослања како на сопствена истраживања тако и на критичку реинтерпретацију и синтезу теоријских традиција Карла Маркса и Макса Вебера, Диркема и Грамшија, на једној, и теоријски дајалог који успоставља са савременицима, Хабермасом и Чомским, Фукоом и Сосиром, на другој страни.

Бурдијеова теорија праксе је систематски покушај да се превазиђу серије опозиција и антиномија које окупирају друштвене науке од њиховог постанка. То су антиномије типа: индивидуа наспрам друштва, акција наспрам структуре, слобода наспрам нужности, субјективизам наспрам објективизма, и слично.

* Проф. др Вукашин Павловић, Универзитет у Београду

У овом тексту ће, међутим, бити речи првенствено о његовом доприносу савременој политичкој социологији и политичкој теорији, и то преодминантно кроз излагање и објашњење *концепција политичкој калитијала* и њему комплементарних концепата *политичке моћи*, као и *симболичке моћи*. Међутим, да би се концепт политичког капитала разумео на прави начин, неопходно је сместити га у целину особене Бурдијеве теорије праксе. Главни обриси те теорије могли би, по мом мишљењу, да се представе у следећем облику.

Полазни и најопштији оквир у Бурдијеовој теорији праксе је идеја *друштвеној простора*. У друштвеном простору постоје и непрестано се обнављају и производе: *хабитус*, као искуствени систем на нове генерације преносивих диспозиција и етоса једне заједнице; и разни облици *калитијала*, схваћени као располагање одређеним и различитим ресурсима. Друштвени простор се дели на *поља*, унутар којих појединци и групе заузимају различите положаје. Унутар поља и хабитуса, као и међу њима, одвијају се различите *практике* у облику *симболичких борби*, на основу којих се успостављају разни облици и *односи моћи*. Синтетички облик различитих видова капитала је симболички капитал, а *универзални облик моћи је симболичка моћ, чији је главни садржај да се стварима и појавама у друштвеном простору да име и значење. Политички калитијал је један од облика или видова социјалној калитијала*, који се успоставља и производи у политичком пољу. Имати моћ именовања представља највиши или најзначајнији облик политичке, односно симболичке моћи, јер се одређивањем имена, односно означавањем, креира и сазнаје, односно осмишљава, одржава и мења друштвени свет. Погледајмо ближе шта Бурдије подразумева под основним категоријама које сачињавају његову теорију праксе.

Друштвени простор

Друштвени простор је социолошка ознака за друштвену стварност или друштвени живот, или како би рекао Хабермас, следећи Хусерла, социјални свет живота. О друштвеном простору се може теоријски мислити или се на њега може гледати, са два, често супротстављена становишта: објективистичког и субјективистичког. Преодминантни део класичне друштвене теорије карактерише објективистички приступ. Бурдије подсећа да је Диркем, као и Маркс, доследно заступао објективистичко становиште. Њих дво-

јица су се разликовали у погледу онога са чим је друштвена наука требало да раскрсти као са претходним представама; у Марксовом случају то је била идеологија, а у Диркемовом предзнање.

Бурдије је свестан чињенице да конструкција теорије друштвеног простора претпоставља потребу вишеструког раскида са марксистичком теоријом. Прво, марксистичка теорија наглашава супстантивност, бит ствари, а на рачун релација. Други раскид односи се на марксистичку економистичку редукцију, а у корист мултидимензионалног схватања друштвеног простора. Трећи је раскид у односу на пренаглашени објективизам и интелектуализам марксистичке теорије.

Знатан део модерне такозване интерпретативне друштвене теорије, која је под утицајем етнометодологије, као и социјалне психологије оријентисане ка социјалном конструкционизму, представља јак отклон у корист субјективистичког становишта: друштвена стварност је социјални конструкт људи који у њој живе, делују и размишљају.

Бурдије сматра да му је најважнији задатак да ту супротност („једну од најнесрећнијих”) превазиђе, и он то доследно настоји. Бурдије сматра да су „две фазе, објективистичка и субјективистичка, у дијалектичком односу” (Бурдије 1998: 145). Објективне структуре, које социолог гради у објективистичкој фази, представљају основе субјективних представа „и образују структуралне стеге које утичу на интеракције” (Бурдије, 1998: 145). С друге стране, да би се објаснили свакодневни индивидуални и колективни сукоби око промена или очувања датих структура, „неопходно је задржати се на тим представама” (Бурдије, 1998: 145). Да би се превазишла вештачка супротност између структура и представа, потребно је, по мишљењу Бурдијеа, одустати од искључиво супстанцијалистичког начина размишљања о друштвеној стварности. „Највећи допринос онога што се с правом треба назвати структуралистичком револуцијом, састоји се у примени на друштвени свет релационог начина размишљања, којим се служе модерна математика и физика и који поистовећује стварност не са супстанцама већ са односима” (Бурдије, 1998: 146).

У једном од својих капиталних дела, у „Нацрту за једну теорију праксе”, Бурдије говори о три различита модуса теоријског знања. Прво знање које Бурдије назива *феноменолошким* (или „интеракционистичким”, односно „етнометодолошким”) указује на прво-

битно искуство практичног упознавања друштвеног света, на однос блискости са окружењем природног света „о којем се, по дефиницији, не размишља и који искључује питање сопствених услова постојања” (Бурдије, 1999: 148). Друго је знање оно које он назива *објективистичким* (посебан вид кога је структуралистичка херменеутика) и „које успоставља објективне односе (нпр. економске или лингвистичке) који структуришу праксе и представе о праксама” (Бурдије, 1999: 148). Треће је знање, које Бурдије назива *праксеолошким*, „које има за предмет не само систем објективних односа којег поставља *објективистички* модус знања, већ и *дијалектичке* односе између тих објективних структура и структурираних диспозиција у којима се оне остварују и које теже да их репродукују” (Бурдије, 1999: 148). То је становиште које праксе не посматра споља, као свршен чин, већ их чини покретачким принципом, са идејом да се знање постави у сам ток извођења пракси. То је знање у коме се одвија доструки процес интериоризације спољашњости и екстериторизације унутрашњости. Без сумње се може закључити да од три понуђена модуса знања Бурдијеовој теорији праксе највише одговара трећи модус, то јест праксеолошко знање. Само праксеолошко знање, по Бурдијевом мишљењу, може да избегне замке двоструког могућег теоријског искривљавања; а) херменеутичкој представи друштвене праксе са становишта онога ко је дешифрује и тумачи, а која тежи свођењу свих друштвених односа на односе комуникације и свих интеракција на симболичке размене; и б) објективистичком схватању по коме друштвена наука поступа са друштвеним чињеницама као са објективним стварима, тежећи да открије објективне структуре које представљају онтолошке или структуралистичке основе субјективних представа.

Друштвени простор је за Бурдијеа теоријски, односно социолошки схваћена *друштвена толологија*. Агенти и групе дефинисане су с обзиром на своје релативне позиције у друштвеном простору. То другим речима значи да, рецимо, друштвене класе не постоје објективно по себи, већ само као „класе на папиру”, то јест у својој теоријској, а не и онтолошкој егзистенцији. У томе је основна разлика између Бурдијеове и Марксове употребе термина класе. Оно што по мишљењу Бурдијеа постоји је *простор односа* (*space of relations*) који је исто толико стваран као и географски простор, и у њему се сваки покрет плаћа радом, напором и временом. Сваки друштвени агент или група омеђени су својом позицијом и позиција-

ма својих суседа у одређеном делу друштвеног простора, и не могу да заузимају супротне регионе тог простора. Друштвени простор може бити описан као поље снага (*field of forces*). Активна својства друштвеног простора су различита с обзиром на различите врсте моћи или капитала који постоје у различитим пољима. Врсте капитала нису ништа друго до моћи (*powers*) или улози (*stakes*) којима се дефинишу шансе за добит у датом пољу.

Друштвено поље

Друштвени простор, као и географски, састоји се из одређених области. Те посебне области Бурдије назива друштвеним пољима. Идеја друштвеног поља је алтернативно име за друштвене структуре и њихово груписање, чиме се теоријски дистанцира од структурализма. С друге стране, идеју поља Бурдије противставља идеји подсистема у системској теорији, чиме се битно разликује и од сваке врсте функционализма. За разлику од појма структуре у првом, односно појма подсистема у другом случају, Бурдијеов појам друштвеног поља има многе и знатне предности. Он је отворенији јер није чврсто омеђен; он је комплекснији јер укључује мноштво различитих мрежа односа; он је енергетски пунији и динамичнији јер укључује социјалне борбе; и најзад, он је, због свега напред реченог, животноји и ближи сложеној друштвеној стварности.

Реферирајући на специфичан друштвени контекст, Бурдије поред термина поље (*champ, field*) симултано користи и изразе *иp-жишtie* и *иpра*, који имају и одређено, али и метафоричко значење. Друштвене групе и класе, као и њихов положај у друштвеном пољу, конструисани су с обзиром на међусобну социјалну *дистанцу*. „Тај простор је конструисан на такав начин да појединачни актери, групе или институције које се у њему налазе имају утолико више заједничких особина што су ближе у том простору, утолико мање што су удаљеније” (Бурдије, 1998: 146).

Друштвена стварност је, према мишљењу Бурдијеа, збир невидљивих или тешко видљивих веза које сачињавају скуп положаја који су међусобно дистинктни и који се дефинишу једни у односу на друге (преко низа релационих критерија: близине или удаљености, односно по положају – изнад, испод, између). Области или друштвена поља којима се Бурдије посебно бавио у својим делима су, на пример, поље школства и образовања, економије, политике као

посебног поља моћи, културне производње, књижевности, религије, науке, медија и сл.

Друштвена поља дефинишу у основи објективне односе, то јест оне односе „између положаја које је могуће заузети при расподели оних средстава која могу постати или јесу активна, ефикасна, као адути у некој игри, у трци за присвајањем ретких добара, која се одвија у овом друштвеном универзуму” (Бурдије, 1998: 147).

Анализа релативних положаја и објективних односа између тих положаја омогућава да се установе позиције свих релевантних друштвених група и социјалних актера у *мрежи позиција моћи*, коју Бурдије назива *пољем моћи*.

Друштвени капитал

Главни извори друштвене моћи су, према налазима Бурдијеових емпиријских истраживања, различите врсте *друштвеног капитала*: *економски капитал*, *културни капитал*, *социјални капитал*, *политички капитал*, *симболички капитал*.

Концепт друштвеног капитала дошао је у политичку социологију и политичке науке из економије и социологије. Џејмс Колеман је међу најзаслужнијима не само за економску концепцију друштвеног капитала него и за покушај да се путем ове концепције повежу економија и социологија. Пјера Бурдијеа можемо сматрати родоначелником социолошке концепције друштвеног капитала. У политичким наукама данас су најпознатија, и вероватно најутицајнија, истраживања Роберта Патнама о социјалном капиталу у Италији и Сједињеним Државама.

Сам појам постао је важан део категоријалног апарата друштвених наука током седамдесетих и осамдесетих година двадесетог века. У деведесетим, као и данас, воде се врло живе теоријске дебате о социјалном капиталу. Настојаћу у овом тексту да укажем на основни садржај концепције друштвеног капитала у делу Пјера Бурдијеа, као и на битне разлике између његовог и схватања друштвеног капитала у данас преовлађујућој неотоквиловској школи мишљења.

Пре но што укажем на особеност Бурдијеове концепције, желим да одредим шта сам, а на трагу Бурдијеа, подразумевам под појмом друштвени капитал. При томе полазим од општег појма капитала под којим се мисли на свако улагање одређених ресурса уз очекивање повратне добити на тржишту, схваћеном као поље

размене у најширем смислу. Оно што одликује друштвени, од уже схваћеног економског капитала, јесте да сва три кључна елемента из полазне позиције имају у појму друштвеног капитала шире значење од уобичајеног. Дакле, ресурси се не свде само на финансијске или производне, добит се не своди само на профит, а тржиште се не схвата само као тржиште произведених роба, већ се схвата у најширем смислу као симболичко, културно, политичко – другим речима, као најшире друштвено поље размене и комуникације.

За разумевање Бурдијеове концепције социјалног капитала необично је важно његово одређење *симболичког капиталa*: „Симболички капитал је облик који попримају различите врсте капитала када су спознате и признате као легитимне” (Бурдије, 1998: 147). Из тога се може закључити да сваки облик друштвеног капитала може да прерасте у симболички уколико испуни услов спознате и признате социјалне легитимности.

Бурдије, као што смо видели, говори о различитим облицима капитала, који се исказују као различити облици моћи. Најчешће он разликује економски капитал у његовим различитим врстама, затим културни и социјални капитал, као и симболички капитал, који се уобичајено исказује као престиж, углед, слава и слично. Имајући у виду оно што је већ речено о могућности да сваки облик капитала постане симболички капитал под условом да је спознат и признат као легитиман, можемо закључити да је посебна и, рекло би се, најзначајнија врста симболичког капитала *политички капитал*. Легитимност је једно од главних обележја политичког капитала и њему одговарајуће политичке моћи. Могућност прерастања сваког облика капитала и моћи у симболички капитал, односно симболичку моћ представља по Бурдијеу „аутентичну политичку функцију која не може бити редукована на структуралистичку функцију комуникације” (Бурдије, 2005: 166).

Хабитус

Поред конституисања посебних поља, унутар којих се формирају различити облици друштвеног капитала, постојање и деловање *хабитуса* је, по мишљењу Бурдијеа, трећа битна карактеристика друштвеног простора. Хабитус је стари термин са аристотеловским пореклом, али га Бурдије употребљава на различит и врло специфичан начин. По мишљењу Џона Томпсона, појам хабитуса игра

кључну улогу у Бурдијеовој теорији праксе (Thompson, 2005: 12). Да видимо у најкраћем шта сам Бурдије подразумева под термином хабитус.

Хабитус је систем образаца понашања и вредновања, који се састоји од структура спознавања и процењивања које актери стичу кроз трајно искуство заузимања одређеног положаја у друштвеном свету (Бурдије, 1998: 150). Наше представе се стварају или мењају зависно од нашег хабитуса, то јест, положаја и интереса који су везани за тај положај. „Садашњи и прошли положај у друштвеној структури су оно што појединци као физичка лица носе са собом увек и свуда, у облику хабитуса којег носе као одело”. (Бурдије, 1999: 166). Исказујући друштвени положај, хабитус исказује и друштвену *дисциплину* између објективних положаја појединаца и друштвених група. Следећи снагу и логику хабитуса многи облици интеракције, па и они које Бурдије описује језиком „намерног трансфера у другог” (као што су симпатија, пријатељство, љубав) имају висок степен класне хомогамije, то јест усклађености хабитуса. То објашњава зашто људи сличног хабитуса имају сличан етос, сличне укусе, па чак и сличан говор тела.

Хабитус је скуп диспозиција које наводе агенте да делају и реагују на одређени начин. Ове предиспозиције генерирају праксе, опажања и ставове који су „регуларни” (очекивани, „нормални”), а да нису свесно координирани или вођени било којим правилом. То другим речима значи да хабитус означава ону врсту друштвене способности појединца да без великог размишљања одигра „прави потез” у одређеној друштвеној ситуацији. То је нека врста природног и очекиваног реаговања на дато окружење, стечена увежбаност и обученост коју друштвена група усађује у своје чланове. Та способност стечена путем хабитуса делује непосредно (урођено, природно) и доприноси да појединац може у свим околностима да донесе „правилне” одлуке, односно оне које су у складу са културом групе и њеним етосом.

Идеја хабитуса исказује идеју синтезе објективног и субјективног, идеју дијалектике унутрашњости и спољашњости, односно идеју интериоризације спољашњости и екстериоризације унутрашњости (Бурдије, 1999: 158). Ту су на делу несвесни принципи етоса одређене заједнице. Ти принципи учествују у субјективној процени успешности одређеног поступка у одређеној прилици и путем неписаних правила утврђују „шта јесте, а шта није за нас”. Хабитус

је, каже Бурдије, покретачки принцип стратегија које омогућавају суочавање појединаца и група са непредвиђеним и увек новим ситуацијама (Бурдије, 1999: 159).

Хабитус се дијалектички односи према пракси, која је, како каже Бурдије, истовремено и нужна и релативно самостална у односу на ситуацију узету у обзир у својој непроменљивој непосредности. У том смислу *хабијус* се схвата као „систем трајних и преносивих диспозиција, који укључујући сва претходна искуства, дејствује у сваком тренутку као *мајрица ојажања, вредновања и деловања*” (Бурдије, 1999: 162).

Сложени однос *хабијуса* и *праксе* заслужује да се још мало задржимо на тој теми. „Хабитус је истовремено и систем образаца из којих проистиче пракса и систем образаца понашања и вредновања праксе” (Бурдије, 1998: 150). Практика се, следећи Бурдијеа, може објаснити само под претпоставком да се успостави однос између *објективне структуре* која одређује друштвене услове производње хабитуса и услова деловања тог хабитуса, односно *стицаја околности* (Бурдије, 1999: 162). Деловање друштвених актера, појединаца и група, увек је, дакле, у маказама између објективно успостављених и наслеђених структура и стицаја датих околности. Бурдије подсећа на Хусерлову тврдњу да пракса еманирана у хабитусу може дозволити појединцима само условну слободу – доста сличну оној слободи коју има магнетисана игла која се окреће северу. Сигурно је прејак ово поређење слободе људске акције у односу на задати хабитус, са слободом магнетне игле у односу на правац севера. Метафора о магнетској снази хабитуса по мом мишљењу пре свега служи да укаже на значај хабитуса, који је у делању друштвених актера и тумачењу тог деловања превише често потцењен. Имајући то у виду, има смисла тврдња да хабитус врши функцију *ојерајора* којим се успостављају односи између система производње хабитуса и стицаја околности, то јест кроз производњу праксе. „Хабитус није ништа друго него тај иманентни закон, *lex insita*, којег сваки актер добија преко свог васпитања, који је предуслов не само усклађивања праксе већ и праксе усклађивања” (Бурдије, 1999: 164).

Тиме долазимо до још једне важне функције хабитуса. Он се појављује, како каже Бурдије, као „уопштавајуће посредовање” које чини да праксе које немају изричит разлог нити значење које им придаје намера појединачног актера, ипак буду смештене у објективно организовано поље „смисленог” и „разумног” деловања. То се мо-

жда најбоље види у примерима колективне мобилизације. Подухвати колективне мобилизације предузети од харизматичних вођа или популистичких политичких партија, „не могу успети ако не постоји минимални склад између хабитуса актера који мобилишу (нпр. пророк, вођа партије, итд.) и диспозиција оних чије тежње желе да изразе” (Бурдије, 1999: 164). Да би комуникација између харизматичног вође и мобилисаних маса била успешна неопходно је постојање и познавање једног *заједничкој кога*, чије је родно место у хабитусу. У противном би било врло тешко објаснити не само одкуд вође већ откуд масовна и фанатична подршка коју неки од њих добијају.

Најзад, важно својство и функција хабитуса је функција категоризације: хабитус садржи у себи оно што је Гофман (Goffman) назвао „смисао за своје место” („sense of one’s place”), али и „смисао за место другог” („sense of other’s place”) (Бурдије, 1998: 150). То је процес у коме сами актери непосредно препознају своје место у друштву, то јест сами се категоризују и подлежу категоризацији (*kathegorein, kathegoresthai*, одакле потиче данашња реч категорија, значило је у старогрчком јавно оптужити). Хабитус им уписује друштвени положај и друштвену дистанцу у односу на друге. Положај и дистанца се читавају у сваком од нас, у нашем говору тела, у језику, у времену. Хабитус условљава да у простору добара и услуга бирамо она добра чији положај у том простору одговара положају који ми, као и други актери, заузимамо у укупном друштвеном простору. Како каже Бурдије: „кроз хабитус добијамо један здраворазумски свет, један друштвени свет који делује очигледно” (Бурдије, 1998: 151).

Симболичка моћ

Симболички универзум је изузетно широк, скоро непрегледан. Социологија симболичких форми посебну пажњу посвећује симболичким функцијама мита, језика, уметности. На пример, симболичка функција речи дејствује у оквиру мреже језичких односа „тако што сваки елеменат дискурса зависи од другог симултано као означаивач (*signifier*) и као означени (*signified*)” (Bourdieu, 2005: 140). Социологија симболичких форми по Бурдијеовом мишљењу истражује допринос симболичке моћи успостављању гносеолошког поретка. Симболичка моћ је у том смислу моћ конструкције реалности над којом се успоставља поредак сазнања (*gnoseologi-*

cal order) или непосредно значење, смисао света. Тако настаје појава коју је Диркем назвао логички конформизам, то јест заједничка и јединствена, хомогена концепција времена, простора, броја и узрока. Придавањем и откривањем смисла (*sense*) долази се до сагласности (*consensus*), односно јавнога мњења (*doxa*). Консенсус је политичко име за Диркемову социолошку појаву логичког конформизма. Символичка моћ се тако истовремено појављује као инструмент доминације (у наметању то јест именовану значења и смисла), али и као инструмент хегемоније културног капитала (добијањем сагласности или консенсуса јавнога мњења о постојећем поретку). По мишљењу Бурдијеа, постоји, дакле, својеврсна подела рада у области доминације, а идеолошка моћ је та која на специфичан начин повезује симболичко насиље (вредносну ортодоксију) са политичким насиљем (доминацијом) и политичким капиталом (повећењем и сагласношћу).

Симболи су, према томе, инструменти *par excellence* читаве друштвене интеграције. „Као инструменти знања и комуникације они омогућавају консенсус о значењу друштвеног света, а та сагласност има фундаментални значај за репродукцију друштвеног поретка. ‘Логичка’ интеграција је предуслов ‘моралне’ интеграције” (Бурдије, 2005: 166).

Разматрајући симболичку продукцију као инструмент доминације, Бурдије с правом указује на значај марксистичке традиције у наглашавању политичких функција симболичких система. Истина, марксистички су објашњавали симболичку продукцију само имајући у виду интересе доминантне класе. За разлику од мита, као колективних и колективно прихваћених продуката, идеологије у марксистичкој интерпретацији служе партикуларним интересима који претендују да се представе као општи или универзални интереси које дели друштво у целини. Владајућа култура је та која производи идеолошке ефекте, доприносећи како интеграцији класе која влада тако и друштвеној интеграцији подвлашћених класа. Доминантна култура, која као медијум комуникације повезује и уједињује, истовремено, као медијум доминације раздваја и легитимише разлике, присиљавајући све друге културе да се самодефинишу с обзиром на дистанцу према доминантној култури као субкултуре или контракултуре.

Бурдије примећује да су односи комуникације увек и неодвојиво односи моћи, који у форми и садржају зависе од материјалне

или симболичке моћи. С друге стране, он критикује тзв. „интеракционистичку грешку” која се састоји у редуковању односа моћи на односе комуникације. У суштини, ради се, по његовом мишљењу, о томе да су различите класе и фракције класа непрестано ангажоване у симболичкој борби, чији је основни циљ да се успостави дефиниција друштвеног света која најбоље одговара њиховим интересима (Бурдије, 2005: 167). Или другачије речено, поље симболичке продукције је микрокосмос симболичких борби међу класама за наметање сопствених интереса.

Симболички системи се могу разликовати према томе да ли су продуковани и присвојени од групе као целине или, напротив, произведени од посебног тела специјалиста у релативно аутономним пољима продукције и циркулације. Због тога су идеологије увек двоструко детерминисане јер дугују своје особене карактеристике не само интересима класа или њихових фракција (*fonkcija sociodiceje*) већ и специфичним интересима оних који су их произвели, као и специфичној логици поља унутар кога су произведене.

Према мишљењу Бурдијеа симболичка моћ је моћ конституисања датог кроз израз, моћ која чини да људи разумеју и верују, моћ потврђивања или промене визије света. То је акција према свету и зато је то свет сам. То је скоро магична моћ која овлашћује некога да постигне еквивалент онога што се може постићи путем силе (било физичке или економске). Симболичка моћ има одлику специфичног ефекта мобилизације. То је моћ која може бити вршена само ако је призната, то јест погрешно призната као арбитрарна, самовољна. Оно што даје моћ речима и слоганима, моћ способну да одржи или обори друштвени поредак, је веровање у легитимност речи оних који их изговарају (Bourdieu, 2005: 170). Симболичка моћ, моћ потчињавања је трансформисана, то јест погрешно схваћена, преображена и легитимирана форма других облика моћи. Она је резултат трансмутације различитих врста капитала у симболички капитал.

Политичко поље

Појам политичког поља је део шире Бурдијеове идеје постојања посебних друштвених поља. Политичко поље се може разумети двојачко: као поље социјалних снага и као поље друштвене борбе.

Бурдије настоји да опише политичко поље логиком односа произвођача и потрошача и у терминима понуде и тражње. Политичко поље је терен на коме се, кроз такмичење укључених актера, стварају и производе политички производи, програми, питања, анализе, коментари, концепти и догађаји. Обични грађани, редуковани на статус „потрошача” морају да бирају, успут носећи ризик погрешног разумевања и промашаја, који су утолико већи уколико су они даље од места политичке продукције (Бурдије, 2005: 172).

У политичком пољу се концентрише политички капитал у рукама малог броја људи и то је нешто што се тешко може предупредити. Реалност политичког поља је да је највећи број обичних грађана лишен материјалних и културних инструмената, као што су слободно време и културни и политички капитал, неопходних да би се активно учествовало у политици. Резултат тога је да многи грађани престају да се интересују за политичко поље, да одустају од свог права да учествују на изборима, и да се продубљује јаз између политички активних и политички неактивних делова друштва. Телевизовање политичких дебата свело је грађане на све мање заинтересоване посматраче.

Једна од основних функција политичког поља је да продукује својеврстан ефекат невидљиве цензуре којом се одређује шта је легитимна политичка проблематика, а шта није. То је у ствари ефекат ограничавања универзума политичког дискурса путем утврђивања политичке агенде, то јест одређивањем шта се може мислити и свести под политичко, а шта не. Граница између тога шта се политички може а шта не може рећи, о чему се може или не може политички мислити, одређена је местом и односима актера у културној и политичкој продукцији, то јест снагом и утицајем доминантног културног и политичког капитала којим друштвени актери располажу. Ту је посебно важна улога и монопол политичких професионалаца и експерата. Политичко поље или политичко тржиште, како га понекад Бурдије алтернативно назива, је „без сумње једно од најмање слободних тржишта која постоје” (Bourdieu, 2005: 173). У њему су очити олигополски учинци на политичку понуду и тражњу, као и ефекти затварања расправа и лишавања јавности алтернативних политичких понуда.

У политици је, сматра Бурдије, као и у уметности: лишавање већине људи је корелат, чак и последица концентрације већине политичких средстава продукције у рукама професионалаца, који могу

ући у политичку игру са извесним шансама на успех само под условом да поседују специфичне компетенције (Bourdieu, 2005: 175-6). Те компетенције укључују поседовање одређених специфичних врста знања (из области политичке проблематике, теорија и концепата, историјске традиције, економских знања и сл.); затим употребу одређене врсте језика и поседовање одређених реторичких способности (популарног оратора или дебатера); а изнад свега једну врсту иницијације, увођења и личног подређивања логици, вредностима, хијерархији, цензорским и контролним механизмима унутар сваке политичке партије, и у политичком пољу као целини. Политички професионалци морају да поседују „осећај за политичку игру”, „практично чуло” за разликовање могућег од немогућег, вероватног и мање вероватног – што им омогућава да предвиде ставове других политичара, као и да изаберу одговарајуће и прихватљиве ставове, а да избегну ону врсту компромисних ставова које би их изједначиле са политичарима који заузимају супротне позиције у простору политичког поља (Бурдије, 2005: 179).

Ништа, по Бурдијеовој оцени, није тако апсолутно захтевно у политичкој игри као што је фундаментална оданост игри самој. Илузија, укљученост, посвећеност су улози, инвестиције у игру, и истовремено производи игре и услови да би се игра одвијала. Они који имају привилегију да инвестирају у игру (за разлику од оних који су сведени на индиферентне или апатичне апстиненте) прихватају прећутни уговор да ју је стварно вредно играти. То је уговор који много јаче уједињује све учеснике политичке игре у политичком пољу од било каквог јавног или тајног договора.

Политичка борба је *par excellence* форма симболичке борбе за одржање или трансформацију друштвеног света. По Бурдијеовом мишљењу, то је двострука игра јер је двоструки главни улог у тој борби. На једној страни, то је монопол детаљне разраде (елаборације) и ширења (дифузије) легитимних принципа поделе друштвеног света и на тој основи мобилизације друштвених група за одржање друштвеног поретка или његову промену. На другој страни, то је монопол употребе конкретизованих инструмената моћи, односно објективизованог политичког капитала.

Политичка борба је двострука игра и у следећем смислу. То је борба за симболичку моћ чији је учинак да људи нешто разумеју и поверују, моћ предвиђања и препоручивања, моћ да се нешто учини познато и признато. Истовремено, то је борба за моћ над „јав-

ном моћи”, то јест државном администрацијом. „У парламентарним демократијама борба за добијање победничке подршке грађана је истовремено и борба да се одржи и контролише дистрибуција моћи над јавним моћима (или, другачије речено, борба за монопол легитимне употребе објективизираних политичких ресурса – права, војске, полиције, јавних финансија и др.). Најважнији агенти ове борбе су политичке партије, борбене организације специјално прилагођене за ангажовање у овој *сублимираној форми грађанској раиша кроз дуоитрајну и ујорну мобилизацију* највећег могућег броја агената опскрбљених истим визијама друштвеног поретка у будућности” (Бурдије, 2005: 181).

Бурдије каже да се политички живот може упоредити са позориштем само под условом да замислимо односе између партије и класе, као истинску симболичку релацију између означивача и означеног, или још боље, између представника који обезбеђују репрезентацију и агената, акција и ситуација које они представљају. Сагласност између политике као позоришта и реалног политичког живота у највећој мери зависи од подударности (хомологије) између структуре политичког поља и структуре оних који га репрезентују. Он закључује да се борба међу политичким представницима може описати као политичка *mimesis* борбе међу групама или класама, чији шампиони ови представници настоје да буду. Истовремено, Бурдије упозорава да неопходна пажња која се мора посветити интересима оних који су репрезентовани не сме да нас заведе да заборавимо на интересе оних који те интересе политички репрезентују. Ту он подсећа на познато Вебереово упозорење да постоје две врсте политичких професионалаца; они који живе *од* политике и они који живе *за* политику. Бурдије сматра да су односи које професионални продавци политичких услуга (политичари, политички новинари и др.) успостављају са својим клијентима увек посредовани и мање или више комплетно условљени односима са њиховим политичким конкурентима. Као последица свега тога политички дискурс који политички професионалци производе увек је двојачко условљен јер је резултат дуалности референтног оквира у политичком пољу, као и потребе да се истовремено служи скривеним циљевима унутрашње борбе, као и јавним циљевима спољне политичке борбе (Бурдије, 2005: 183).

Свако политичко поље има тенденцију да се организује око супротности између два пола. На једном полу су партије које су за

промене, а на другом партије које су за закон и поредак. Прве се обично називају прогресивним или левим, а друге конзервативним или десним партијама. Из тога Бурдије закључује да је егзистенција политичких партија првенствено релациона. Бурдије указује на велику промену која се у том смислу десила на политичкој позорници Европе. Рационализам и вера у прогрес и науку карактерисала је у периоду између два светска рата политичку левицу у Француској и Немачкој, док су конзервативне политичке снаге инклинирале ка национализму и ирационалном култу природе. Након другог светског рата позиције у политичком пољу постале су обрнуте. Сада је језгро новог конзервативизма засновано на поверењу у прогрес, техничко знање и технократију, док се левица нашла на идеолошкој позицији која је некад припадала супротном полу, то јест на еколошком култу природе, критици мита апсолутног прогреса, регионализму и одређеној врсти национализма, одбрани личности (Бурдије, 2005: 185).

Бурдије такође указује и на постојање објективне контрадикције између ауторизованих стратегија унутар партија и антиауторитарних стратегија појединих политичких партија у целини политичког поља.

Политички капитал

Политички капитал је форма симболичког капитала, чији утицај почива на поверењу или веровању и признању, или још прецизније, на безбројним радњама и поступцима поверења, којима агенти преносе на личност или на објект стварне и признате моћи (Бурдије, 2005: 192). Политички капитал се, дакле, заснива на поверењу. Све оно што конституише симболичку природу моћи, и што може бити објективфиковано као трон, скиптар или круна је производ субјективног акта признавања и прихватања, и као поверење и кредибилитет постоји само у и кроз репрезентацију, у и кроз поверење, веровање и послушност. То је моћ која постоји зато што особа која јој се покорава верује да она постоји. Политички капитал је једна форма слободно флотирајућег капитала који се може сакупити и сачувати само по цену непрестаног рада којим се акумулира поверење и избегава неповерење. Они који га сакупљају увек стоје пред трибуналом јавнога мњења. Суштину политичког капитала чини моћ мобилизације која стоји на располагању поседнику тог

капитала – било као његова лична способност или као способност коју му је принципом репрезентације делегирала нека организација и институција.

Бурдије разликује неколико могућих врста политичког капитала. Политички капитал може бити везан за личност или за институције; дакле, он се може појавити као лични или делегирани политички капитал. Лични политички капитал, који се најчешће исказује као слава и популарност, заснива се на чињеници бити познат и признат као личност. То пре свега подразумева поседовање неких специфичних квалификација неопходних да би се постигла и очувала добра репутација, као што је, рецимо, вештина и убедљивост јавног говора. У суштини ауторитета или личног, као и сваког политичког капитала, лежи способност и моћ политичара да мобилизирају грађане. Лични политички капитал се може стећи и акумулирати као професионални капитал, дуготрајним процесом стицања неопходних знања и вештина. Постоји, међутим, облик личног капитала означен од Бурдијеа као херојски или профетски (пророчки). То је специфичан облик личног политичког капитала који надарени појединци исказују и стичу у време великих криза и друштвених прелома. Као што је познато, Вебер је тај облик личног политичког капитала називао харизма.

Институционални облик политичког капитала, или како га још Бурдије назива функционалног капитала, појављује се и акумулира у организацијама и институцијама, а пре свега у политичким партијама, синдикатима исл. То је такође врста симболичког капитала која се акумулира као резултат дуготрајних друштвених борби и која подразумева признавање (рекогницију), али и лојалност организацији. Појединци инвестирају своје личне капитале у организацију, а она им враћа кроз облик тзв. делегираног политичког капитала. Та врста капитала или делегираног политичког ауторитета је резултат једне врсте ограниченог и провизорног трансфера, који на различите начине деле партијски званичници, милитантни активисти, чланство, подржаваоци и симпатизери. Разматрајући однос размене између агената и институција Бурдије формулише једну врсту закона: институције дају све, укључујући и моћ над институцијама, онима који све дају институцијама (Бурдије, 2005: 195).

Разматрајући савремене тенденције у политичком животу, Бурдије долази до закључка да се политички капитал увећано институционализује. Што више напредује процес институционализаци-

је политичког капитала, то се више смањује политички идеализам партијског чланства, а расту апетити да се добије плаћени политички посао. Старе, јаке и богате партије настоје да задрже свој политички капитал, бранећи оно што су добиле. Отуда је лако објаснити зашто су политичке партије спремне да жртвују своје програме да би задржале себе у власти, или да би уопште опстале.

За питање политичког капитала важно је објаснити природу делегиране моћи. Питање се поставља у следећем облику: како је могуће да делегат има моћ над оним који му је моћ дао односно делегирао? Један могући одговор је да она појединачна особа којој је мноштво људи поверило моћ, поседује због тога моћ која превазилази сваку појединачну индивидуу која му је ту моћ делегирала. Али у принципу делегиране моћи Бурдије, на трагу Марксове формуле о фетишизму, открива опасност политичког фетишизма.

„Политички фетиши су људи, ствари и бића који се чине да дугују самима себи постојање које им друштвени агенти дају; они који стварају делегате обожавају своје сопствене марионете. Политичка идолатрија се састоји тачно у чињеници да се вредност која почиња у политичкој личности, тај продукт људског мозга, појављује као мистериозни предмет својине личности, њеног шарма и каризме: *министериум* се појављује као *mysterium*” (Бурдије, 2005: 205). Бурдије закључује да што су људи више лишени, нарочито у културном смислу, то ће више бити присиљени и склони да се ослоне на делегате како би задобили политички глас. У ствари, изоловани, тихи, безгласни појединци, без способности или моћи да их се са слуша и разуме, суочени су са алатернативом или да остану мирни или да проговоре кроз неког другог.

Највећа вредност овог дела Бурдијеове анализе је што показује да у институту и принципу политичке делегације већ потенцијално постоји узурпација. Делегат тешко може а да не подлегне искушењу да све вредности припише себи, да монополизује тумачење истине, мудрости, слободе. Позивање на народ се у наше време користи као некад позивање на Бога, каже Бурдије. Делегат успоставља синонимне односе између себе и свих других политичких појмова реченицом „Ја сам истина” (Бурдије, 2005: 211).

Узурпација се састоји у потврђеној чињеници да онај ко је у могућности да говори *у име других* овлашћен је да направи корак од тврдње ка *зайовесџи*. Парадокс монополизације колективне истине је извор свих ефеката симболичког наметања: ја сам онај који

манипулише групом у њено име; узимам ауторитет од групе која ме овлашћује да јој наметнем ограничења. Фундаментални закон бирократских апарата је, по мишљењу Бурдијеа, да апарат даје све (укључујући и моћ над апаратом) онима који њему дају све и очекују све, јер сами немају ништа и ништа су ван апарата. Особе које немају ништа увек дају безусловну подршку. Уз овај закон иде, по Бурдијеовом мишљењу, и феномен „организационог ефекта”: организације имају тенденцију да монополизују моћ.

Можемо закључити да је Бурдијеова концепција политичког капитала, и из ње изведена концепција политичке моћи, особена и теоријски плодотворна. У тој концепцији политички капитал се појављује као објективизирани облик или основа политичке моћи. А политичка моћ као најзначајнији и најнепосреднији облик симболичке моћи. Симболичка моћ је синтетизовани израз сваког облика друштвене моћи, чија је суштина у признатом и прихваћеном (легитимном) праву да се ствари и догађају именују и да им се да смисао. Реална политичка и симболичка борба се води за контролу продукције и наметања легитимне визије света, а тиме и за очување или промену постојеће стварности. Магична моћ именована ствари и појава је Архимедова тачка Бурдијеове концепције симболичке моћи, која постаје могућа кроз истинску политичку акцију. Наше категорије су главни улог у политичкој борби, а снага и утицај именована нарочито долази до изражаја у кризним ситуацијама, када свет значења није више јасан.

МИКРОФИЗИКА И МАКРОПОЛИТИКА МОЋИ МИШЕЛА ФУКОА

Француски мислилац Мишел Фуко (Michel Foucault) представља једну од најособенијих фигура на европском теоријском небу у шездесетим и седамдесетим годинама двадесетог века. У својим многобројним делима¹ Фуко, како каже Раде Калањ, „захва-

¹ Прво значајније дело *Историја лудила у класично доба*, објављује 1961. године, а постаје славан након књиге *Речи и ствари*, 1966. *Археологија знања* објављена је 1969. године, а 1971. године књигу *Поредак дискурса*, која представља приступну беседу на College de France. Позната књига *Надзирање и кажњавање* објављена је 1975. године. Прва од планираних и недовршених шест књига *Историје сексуалности* појавила се под насловом *Воља за знањем* 1976, а следеће две *Ујошреба уживања* и *Брија за себе*, објављене су 1984. у години када је умро. У међувремену, објављена му је на италијанском књига *Микрофизика моћи*, 1977. године.

ћа широк дијапазон социјално-повијесних, филозофско-епистемолошких и културно-антрополошких питања која надилазе обзорје сваке посебне дисциплине” (Калањ, 1994: 173). Мада га најчешће везују за круг структуралиста, коме су припадали Леви Строс (Levi-Strauss), Алтисер (Althusser) и Лакан (Lacan), он сам то никако није прихватао, а још мање је био спреман на сврставања у постструктуралисте и постмодернисте. Фукоова мисао је толико особена да једноставно измиче свакој класификацији.

Полазне претпоставке Фукоове теорије моћи

Полазне претпоставке Фукоове теорије моћи можемо наћи најексплицитније изложене у његовим предавањима на College de France,² током јануара 1976. године³.

Прво, Фуко одбацује класична схватања моћи и власти, која на ове феномене гледају као на нешто конкретно што појединци или групе поседују и што могу у целини или делимично да уступе како би се установила општа власт у форми политичког суверенитета. Он на тај начин одбацује двоструку врсту „економизма” у теорији моћи. Најпре, моћ није нешто што се поседује као својина, нити је обликована по моделу робе. А затим, анализа моћи и власти не може се, по његовом мишљењу, извести из економије. У критици економистичког тумачења политичке моћи, за које каже да је заједничко како либералној тако и марксистичкој концепцији моћи и власти, Фуко поставља читав низ питања:

Да ли су моћ и власт увек у другоразредном положају у односу на економију? Да ли је моћ увек функционализована од економије и искоришћена за њене циљеве? Да ли је суштински разлог постојања и циљ моћи и власти да служе економији? Да ли је моћ намењена да помаже функционисање, учвршћивање, одржавање и обнављање односа карактеристичних за одређену економију? Другим речима, да ли политичка моћ и власт имају у економији свој историјски разлог постојања и начело своје конкретне форме и њеног стварног функционисања? Да ли је политичка моћ нашла свој фор-

² College de France је најугледнија установа француске универзитетске заједнице, на којој је Фуко професор од 1970. па до своје смрти 1984. године.

³ Предавања су објављена под насловом *Il faut defendre la socete* 1997. године, а код нас 1998. под насловом *Треба браниити друштво* (Нови Сад: Светови).

мални модел у процесу размене, у економији кружења добара? (Фуко, 1998: 27).

На сва ова питања Фуко недвосмислено даје негативан одговор. По његовом мишљењу, моћ и власт нису ствари које се стичу, нити уступају уговором или силом. Моћ није нешто што може да се отуђи или врати натраг, а још мање нешто што кружи и плави неку област друштвеног живота, а неку другу избегава. Да би се приступило неекономској анализи моћи на располагању нам, каже Фуко, стоји мало ствари: „Располажемо прво тврдњом да се моћ (власт) не даје, нити се размењује и преузима, већ се врши и постоји само у чину. Такође, располажемо и другом тврдњом да власт није првенствено одржавање и обнављање економских односа, већ је у себи самој, пре свега, однос снага” (Фуко, 1998: 28).

Два су акцента важна у наведеним полазним поставкама. Први, да је суштина природе моћи у њеном чину, дакле, у процесу њене реализације. Моћ по Фукоовом схватању не постоји као априорни реалитет, већ само као чињење; или како би се другачије, а на Фукоовом трагу, рекло – моћ не постоји као именица већ само као глагол. И други важан акценат, моћ не постоји као објективно дата величина, већ само као релациона категорија, као стално променљиви однос снага. У овој тачки многи тумачи Фукоове мисли налазе његову везу са Макијавелијевим схватањем моћи.

У покушајима неекономске интерпретације и објашњења моћи сусрећемо се, већ на самом почетку, са две, како Фуко каже, моћне хипотезе.

Прву од њих Фуко назива *Рајхова хипотеза*, по којој је суштина моћи и власти оно што покорава природу, инстинкте, класу и појединце. Суштина механизма моћи и власти састоји се у репресији. Када ту много пута понављану дефиницију моћи нађемо и у савременом дискурсу, то истина није неко ново откриће. „Хегел је то први рекао, затим Фројд, па Рајх. У сваком случају, бити организам репресије, у данашњем речнику је готово хомеровски придев власти” (Фуко, 1998: 28). Рајхову хипотезу Фуко назива још и *хипотезом о репресији*, јер је својство моћи – посебно оне која функционише у модерном друштву – „да буде репресивна и да с особитом позорношћу потискује бескорисне енергије, интензитет ужитака и неправилна понашања” (Фуко, 1994: 11,12). У односу на ову хипотезу, а на примеру дискурса о сексу, који се у модерним друштвима развија од седамнаестог века, Фуко износи три врсте упита или

сумње. Прва сумња, која има карактер повесног питања, је да ли је репресија над сексом историјска очигледност? Да ли оно што се показује на површини и на први поглед представља исказивање и наглашавање или пак установљавање поретка репресије над сексом? Друга сумња, која има карактер повесно-теоријског питања, тиче се репресивне механике моћи и поставља се као упит да ли су забрана, цензура, порицање заиста облици у којима се у свим друштвима, па и у нашем, догађа моћ? Трећа сумња се своди на повесно-политичко питање да ли се критички дискурс који се односи на репресију и њено запречавање истовремено преплиће с механизмом моћи која је на делу? Другим речима, постоји ли заиста повесни раскид између доба репресије и критичке анализе репресије? (Фуко, 1994: 12). Фукоов одговор на ове сумње видећемо касније, у делу овог текста који се бави односом знања и моћи.

Другу хипотезу Фуко назива *Ничеова хипотеза*. По њој срж односа моћи и власти чини ратоборно сукобљавање сила (Фуко, 1998: 30). За разлику од прве хипотезе по којој би механизми моћи и власти у суштини били механизми репресије, по другој, Ничеовој хипотези, „оно што грми и функционише под политичком влашћу, суштински је и пре свега ратни однос” (Фуко, 1988: 32).

Последица друге хипотезе, која је на изванредан начин ближа Фукоовом схватању, је да би моћ и власт пре свега требало анализирати у појмовима борбе, сукоба, рата. Зато је суштина и главни извод друге хипотезе садржан у ставу: моћ (власт) је рат, рат настављен другим средствима. Ту видимо да Фуко на обрнут начин користи познату Клаузевицеву формулу о рату као политици која се наставља другим средствима. Дакле, Фуко изричито каже управо обрнуто од Клаузевица: политика је рат настављен другим средствима (Фуко, 1998: 29). Последице овог обрта су троструке:

Прво, односи моћи и власти „такви какви функционишу у једном друштву као што је наше, суштински за сидришну тачку имају одређени однос снага установљен у рату и кроз рат, у неком датом, историјски одредивом тренутку” (Фуко, 1988: 29). Друго, политичке борбе и сукоби око власти, са влашћу и за власт унутар цивилног мира требало би да буду тумачене само као наставак рата. И треће, „коначна одлука долази само кроз рат, то јест кроз употребу силе где, напослетку, оружје треба да буде судија. Крај политике би била последња битка, што значи да би последња битка коначно, и само коначно, укинула вршење власти као наставак рата” (Фуко, 1988: 30).

Политичка моћ би, по Ничеовој хипотези, за улогу имала да не престано, неком врстом тихог рата, како каже Фуко, поново уписује однос снага у институције, економске неједнакости, језик, „све до тела једних и других. То би дакле, био прави смисао који би требало дати том обрту Клаузевицевог афоризма: то јест, политика је рат настављен другим средствима; то јест потврда и обнављање неравнотеже сила које су учествовале у рату” (Фуко, 1988: 29).

Закључујући ове уводне напомене могли бисмо да, заједно са Фукоом, кажемо да се испитивање моћи и власти у савременом друштву своди на питање испитивања рата у цивилном друштву. Тезу о непрестаном рату у цивилном друштву, односно о немогућности пацификовања зараћених морала, без ступања на сцену новог типа политике, уверљиво образлаже Р. Козелек (R. Koselleck) у књизи *Кришика и криза*, са карактеристичним поднасловом – *ситуација о њајшојенеци прађанској свейи*.⁴ Политичка моћ и власт се више не анализирају у схеми уговор – репресија, већ према схеми рат – опресија. „Бинарна схема рата, борбе, сукобљавања сила, заправо може бити означена као основа цивилнога друштва, истовремено и као начело и мотор вршења политичке власти” (Фуко, 1988: 32).

Ни дискурс Принца, ни дискурс Левијатана

Када се разматрају релације моћ (власт) – рат или моћ (власт) – односи снага, одмах нам, констатује Фуко, падају на памет два имена: Макијавели и Хобс. Због тога он жели најпре да искључи, како каже, извесна лажна очинства која се обично приписују том историјско-политичком дискурсу.

Фуко изричито каже да тај политичко-историјски дискурс није и не може бити дискурс Принца. „То је, у ствари, дискурс који принца може посматрати само као илузију, некакав инструмент, или у најбољем случају, као непријатеља” (Фуко, 1998: 77). Нови дискурс моћи о коме говори Фуко је „дискурс који, у основи, краљу сече главу, који се у сваком случају ослобађа владара и оптужује га” (Фуко, 1998: 77).

Исто тако Фуко каже да моћ и власт треба проучавати изван Хобсовог модела Левијатана, изван поља ограниченог правним суверенитетом и институцијом државе (Фуко, 1998: 49). По Фукоо-

⁴ Књигу је на српски језик превео Зоран Ђинђић, који је за ту прилику написао и врло инстрективан предговор.

вом мишљењу, моћ треба анализирати полазећи од техника и тактика доминације.

Дакле, уместо да се истраживања моћи усмеравају према владару (принцу), као што је то било у Макијавелијевом случају, или према суверенитету државе Левијатана, као што је то било у случају Хобса, Фуко усмерава анализу на облике и везе локалног потчињавања и доминације, као и на одређени тип и механизме знања који томе служе. То је оно што ће Фуко назвати микромеханика власти или микрофизика моћи, о чему ће касније бити више речи.

Доминација и произвођење поданика

Сматрајући да правни модел суверенитета није довољан нити прилагођен за анализу мноштва односа моћи и власти у модерном друштву, Фуко се концентрише на анализу чинилаца и механизма доминације. Класична теорија суверенитета се креће у троуглу који сачињавају јединство власти, закон и поданик. Теорија суверенитета настоји да установи да појединац може и мора постати поданик који је потчињен централној и сувереној власти. За поданички статус мало је важно да ли јединство власти има лице монарха, Макијавелијевог Принца, или облик свемоћне безличне државе, Хобсовог Левијатана. Фуко чак сматра да „теорија суверености у почетку себи даје мноштво власти која није власт у политичком смислу појма, већ способност, могућност, моћ коју она може да установи као власт” (Фуко, 1998: 58).

За разлику од класичног схватања политичке моћи као суверене власти, Фуко предузима теоријски пројекат истраживања чинилаца, односа и механизма доминације. Уместо да власт изводи из суверенитета моћи, Фуко најпре настоји да историјски и емпиријски излучи из односа власти чиниоце доминације. „Дакле, нећемо постављати питање како, зашто и у име којег права поданици могу да пристану да буду потчињени, већ ћемо показати како стварни односи потчињавања производе поданике” (Фуко, 1998: 60).

Фуко затим настоји да анализира односе доминације и да их вреднује у њиховом мноштву и различитости, у њиховој специфичности и поновљивости. Он настоји да увиди и покаже „како се различити чиниоци доминације ослањају једни на друге, упућују једни на друге, у извесном броју случајева се појачавају и теже истом циљу, у другим се негирају или теже да се пониште” (Фуко, 1998: 60).

Наравно, то не значи да не постоје велики механизми власти, као што је власт државе, али Фукоова поента је да и ти механизми увек функционишу на основу претходно успостављених механизма доминације. Конкретно речено, може се описати школски систем или целина система учења у једном датом друштву, али по Фукоовом мишљењу можемо их успешно анализирати само као глобално јединство. Другим речима, морамо „да видимо како они функционишу, како се потпомажу, како тај апарат одређује изван број глобалних стратегија, полазећи од мноштва потчињавања (потчињавања детета одраслима, потомства родитељима, незналице зналцу, шегрта мајстору, породице администрацији, итд.) (Фуко, 1998: 61). Сви ти механизми и сви ти чиниоци доминације стварају основу глобалног апарата доминације који школски систем одређује. „Размишљате о структурама власти као о глобалним стратегијама које прожимају и користе локалне тактике доминације” (Фуко, 1998: 61).

Најзад, у истицању односа доминације уместо извора суверенитета, Фуко покушава да прати односе моћи не у ономе што чини њихову темељну законитост, већ насупрот томе, он трага за техничким инструментима који омогућују да се односи моћи и доминације учврсте. Или како сам каже, главна је тема истраживања „произвођење поданика уместо генезе суверена” (Фуко, 1998: 62).

Рат као произвођач моћи и политичких установа

Ако је тачно да приоритет у проучавању треба дати облицима и механизмима доминације и њеним чиниоцима, поставља се питање како се та анализа може извести. У одговору на то питање Фуко се такође пита: По чему се однос доминације може свести или ограничити на појам односа силе? По чему и како се однос силе може свести на ратни однос? (Фуко, 1998: 62).

У одговору на та питања Фуко сматра да рат може да послужи за пуноважну анализу односа моћи и власти и сагледавање основних матрица различитих стратегија и техника доминације. Рат је екстремни случај, у мери у којој се „рат може представити као тачка максималне напетости, огољеност односа силе”. Односи моћи/власти се у својој суштини могу, по Фукоовом мишљењу, представити као односи сучељавања, борбе на смрт и рата (Фуко, 1998: 62).

Наравно, постоје и други значајни односи, као што су односи неједнакости, друштвене асиметрије, поделе рада, експлоатације,

али су односи рата и сукобљавања најважнији. Имајући то у виду, може да се каже да је цивилни поредак у основи и у својим битним димензијама борбени поредак (Фуко, 1995: 23). У том смислу би могло такође да се каже, као што је напред већ показано, да Фукоово начело „политика је рат настављен другим средствима” суштински претходи Клаузевицу и његовој формули да је рат политика настављена другим средствима (Фуко, 1998: 64).

Порастом улоге државе на прелазу из средњег у нови век долази до једног процеса који Фуко назива подржављење или етатизација рата: „ратне делатности и установе су се све више концентрирале у рукама централне моћи, тако да су *de facto* и *de jure* само још државне власти могле да започну рат и уведу средства рата” (Фуко, 1995: 24). Због тога ишчезавају „приватни ратови”, који су били једна од карактеристика феудалног друштва. Процесима подржављења или етатизације „рат је постао професионални и технички монопол брижљиво дефинисаног и контролисаног војног апарата: настаје армија као институција, која као таква није постојала у средњем веку” (Фуко, 1995: 24).

Дакле, модерна држава настаје тек на крају средњег века, када је опремљена институцијом војске. Институција војске замењује до тадашње свакодневне и свеприсутне ратне праксе и омогућава да држава успостави монопол над ратним активностима. „Овај историјско политички дискурс који сада израња је истовремено дискурс о рату, о рату као трајном социјалном односу, рату као неискрпном разлогу свих односа и институција моћи” (Фуко, 1995: 25).

Фуко с правом подсећа да је рат претходио рађању држава: „право, мир и закони су рођени у крви и блату битака” (Фуко, 1998: 66). Али то не значи, каже Фуко, да закон обезбеђује такву пацификацију односа у друштву која елиминише сукобе, јер и под њим наставља да бесни рат унутар механизма власти. И закључује: „Рат је мотор установка реда: мир у најмањем од својих зупчаника, потмуло води рат. Другачије речено, испод мира треба дешифровати рат: рат је сама шифра мира” (Фуко, 1998: 67).

Историјска тенеза дискурса рата и моћи

Тај тужан и мрачан дискурс рата развијао се на Западу у неколико таласа. Тај дискурс није, каже Фуко, само изум неколицине интелектуалаца који су дуго држани на маргини друштва. Први

талас тог дискурса започео је у првој половини седамнаестог века (око 1630. године) са захтевима народа и ситне буржоазије у пред-револуционарној Енглеској. Тај дискурс је уобличен у покретима пуританаца и левелера. Други талас ће се јавити пола века касније, како констатује Фуко, на супротној страни, на страни аристократске горчине против апсолутистичке владавине краља Луја XIV. Од тада, а то у основи значи од енглеске, америчке и француске револуције, успоставља се дискурс чија је главна идеја рат као непрекинута потка историје: „рат који се одвија испод реда и мира, рат који обликује наше друштво и бинарно га дели” (Фуко, 1998: 78). Од тада слоган „морамо се бранити против друштва” бива замењен слоганом „морамо бранити друштво” од њега самог. То, по Фуковом мишљењу, исказује „увођење унутрашњег расизма непрекидног чишћења, који ће бити једна од темељних димензија друштвеног нормирања” (Фуко, 1998: 80). То је, по његовој оцени, истовремено и основа глобалне стратегије друштвеног конзервативизма.

Историја је један од важних чинилаца моћи и власти, као уосталом и ритуали и легенде (крунисања, погребни, прославе јубилеја и друге друштвене и политичке церемоније). „Јарам закона и сјај славе ми се чине као два лица којима историјски дискурс циља на изванредан ефекат јачања власти” (Фуко, 1998: 84). Фуко разликује три функције историјског дискурса у јачању моћи и власти.

Прва функција чини оно што Фуко назива *родословна осовина историје*. „У тој врсти родословног задатка, величина догађаја и личности прошлости треба да јамчи вредност садашњости, да њену нискост и свакодневицу преобрази у нешто подједнако херојско и праведно” (Фуко, 1998: 85). У томе лежи генеалогска (родословна) функција историјског приповедања.

Друга је *функција историјској њамћења*. „То стално записивање историје које упражњавају писци анала, такође служи јачању власти” (Фуко, 1998: 85).

Трећа функција историје као јачања власти је омогућавање кружења *примера, узора*. „Пример је, на неки начин, слава која је постала закон, то је закон који функционише у сјају неког имена” (Фуко, 1998: 86).

Историја је, дакле, произвођач дискурса моћи, дискурса обавеза којима власт потчињава. Она је такође и произвођач дискурса сјаја којим власт опсеђује, плаши и умирује. Везујући и умирујући

појединце и друштвене групе, моћ и власт делују као утемељитељи и гаранти реда.

У западној или индоевропској цивилизацији представљања моћи и власти постоје, по мишљењу Фукоа, два аспекта или два лица која су стално удружена. С једне стране је правни аспект: моћ и власт обавезују заклетвом, обећањем, законом. С друге стране моћ и власт имају функцију, улогу, магично дејство: власт опсењује, власт окамењује. „Јупитер, савршено репрезентативан бог за власт, у правом смислу речи бог прве функције и првог реда у индо-европској тријади, истовремено је бог са ланцима и са муњама” (Фуко, 1998: 86).

У свему што је до сада речено о историјском дискурсу, могу се, дакле, препознати две велике морфологије, два главна велика жаришта, две његове основне политичке функције. „С једне стране имамо римску историју суверенитета, са друге библијску историју сужањства и прогона” (Фуко, 1998: 97). На страни историјског дискурса у знаку римског суверенитета су закон, поредак, власт, рационалност, конзервативизам. На библијској страни историјског дискурса су побуне, захтеви, ирационалност, револуционарни дискурс. Парафразирајући чувену Петраркину реченицу „Шта постоји у историји а да није похвала Риму?” Фуко се пита: „Шта постоји у историји, а да није позив на револуцију или страх од револуције?” (Фуко, 1998: 105).

Моћ над животином: право мача

Закон се увек позива на мач, сматра Фуко. „Нема закона а да није наоружан, а његово право оружје је смрт” (Foucault, 1994: 99). Једно од битних обележја суверене моћи дуго је било право на живот и смрт. Оно је изведено из римског *patria potestas* које је оцу породице давало право да располаже животом своје деце и својих робова. Право мача има данас два главна облика: право на изрицање смртне казне и право на вођење ратова.

Са ограничавањем и укидањем смртне казне број оних који умиру од руке државе је све мање, али зато расте број оних који гину у ратовима. „Ратови се више не воде у име владара којег треба бранити; они се воде у име опстанка свију. Цијели се народи покрећу на међусобно убијање у име потребе да преживе” (Foucault, 1994: 94). Крв је, каже Фуко, дуго остала значајан елеменат у механизми-

ма моћи, у њеним манифестацијама и ритуалима. „У друштву у којем глад, епидемије и насиље чине смрт неумитном, крв твори једну од битних вредноста. Њезина цијена истодобно произилази из њезине инструменталне улоге (моћи пролити крв), њезина функционирања у поретку знакова (бити исте крви, одважно понудити своју крв), па и њезине непоузданости (лако се расипа, подложна је пресушивању, олако се мијеша, брзо се квари)” (Foucault, 1994: 102). Због тога „друштво крви”, како га именује Фуко, моћ исказује преко крви (не само целати и мучења већ и ратна част и тријумф смрти).

Начело ‘моћи убити да би се опстало’ је данас један од важних, стратегијских принципа у међународним односима. Опстанак о коме је овде реч нема правно значење у смислу опстанка суверенитета, већ биолошко – опстанак сопственог становништва.

Моћ над животом се, по Фукоовом мишељењу, од осамнаестог века развијала у два правца: један је био усмерен на тело појединца, а други на тело врсте. Први правац назива *анатомио-политика људског тела*, а други правац *биополитика становништва*. „Дисциплина тијела и регулација пучанства творе два пола око којих се развила организација моћи над животом” (Foucault, 1994: 96). Презимање бриге за живот више него претња уморством јесте оно што моћи даје приступ до тела. Биополитика означава улазак феномена својствених животу људске врсте у поредак знања и моћи, у подручје политичких техника. „Модерни је човек таква животиња у политици којој је њезин живот живог бића доведен у питање” (Фуоцалт, 1994: 99). Ту своју тврдњу Фуко илуструје следећим чињеницама. Прво, глад данас постоји у већим размерама него икад. Друго, атомско оружје довело нас је до крајње тачке када се ради очувања опстанка једног дела становништва други део излаже општем уништењу. Треће, биолошки ризици којима је врста изложена данас су већи и тежи него икад раније. Оно што Фуко назива „прагом биолошке модерности” догађа се када врста као улог улази у сопствене политичке стратегије.

Некадашња моћ над смрћу, која је симболизирала моћ владара, данас је брижљиво застрта администрацијом тела и распоређивањем живота у подручја вредности и кориности. „Нормализаторско друштво”, како га назива Фуко, а чије су функције углавном регулативне, повесна је последица технологије моћи усредсређене на живот. „Стога је живот знатно више од права постао улогом политичких борби” (Фуко, 1994: 100).

Имајући то у виду, Фуко констатује да су нове процедуре моћи довеле до преласка наших друштава из симболике крви у аналитику сексуалности. Стварност са симболичком функцијом „друштва крви” трансформисала се у стварност са аналитичком функцијом „друштва секса”. Симболика крви и аналитика сексуалности у начелу потичу из два различита режима моћи. „Ако постоји нешто што је уз закон, смрт, пријеступ, симболику и суверенитет, онда је то крв; сексуалност пак стоји уз норму, знање, живот, смисао, дисциплинарање и регулацију” (Фуко, 1994: 102).

Моћ, сила и истина

Ако неко говори о праву, говори о истини, али та истина није универзална истина филозофа, каже Фуко. Дискурс рата и мира заснива и одређује суштинску везу између односа истине и односа силе. За разлику од старогрчке филозофије, у чије је темеље била уграђена припадност истине миру и неутралности, у ново доба то више није тако. У дискурсусу модернога доба, што смо више уроњени у некакав табор, боље ћемо исказати истину. Истина се, мисли Фуко, данас може развити само полазећи од борбеног положаја у друштвеном сукобу. „Што се више удаљавам од центра, боље видим истину; што више наглашавам однос снага, више се борим и стварније ће се истина преда мном развити” (Фуко, 1998: 70). Дакле, истина се може спознати само у перспективи борбе, преживљавања и победе. Или како наглашава Фуко: „Истина је додатак снази, као што се и развија само полазећи од неког односа снага” (Фуко, 1998: 70). Према томе, закључује он, суштинска припадност истине односу снага, асиметрији, децентрираности, бици и рату уписана је у тип дискурса који одликује модерну.

Питање истине у модерно доба не може се постављати као питање лица (правника, политичара или филозофа) које је личност мира, лица које је неутрално и стоји између два табора (у положају који су филозофи сањали од Солона до Канта). Уопште није реч о томе да онај ко трага за истином или је изриче треба да се постави између противника, у центар или изнад њих, како би наметнуо истину у форми закона и заснивања реда који помирује. У пракси реч је управо о супротном: како успоставити истину као право, као асиметрију, како утемељити истину за однос снага. Лице које изриче истину, каже Фуко, је лице које ратује (Фуко, 1998: 71).

У модерним друштвима мноштво односа власти не може, по Фукоовом мишљењу, функционисати без производње и кружења дискурса истине. „Власт нас приморава на производњу истине и власт можемо да вршимо једино производњом истине” (Фуко, 1998: 38). Или другим речима, власт нас присиљава да проналазимо, признајемо и производимо истину, јер је то услов да би се моћ засновала и функционисала у целини друштвеног ткива.

С тим у вези Фуко разматра и однос рационалности и ирационалности. У модерно доба успоставља се вид рационалности за коју Фуко каже да је крхка и површна. То је „рационалност теничких поступака за одржавање победе”, рационалност прорачуна, стратегија и лукавстава. Та рационалност је непостојана, апстрактна, а често и илузорна. То је она рационалност која је везана за оне који у односима снага имају победу, којима доминација иде на руку, и који нису заинтересовани да се то стање доводи у питање (Фуко, 1998: 71-72).

У темељима те и такве рационалности је стална, сирова и гола ирационалност у којој се, како каже Фуко, распрскава истина. Само у вишим деловима имамо крхку и пролазну рационалност, која је компромитована и везана за илузију и поквареност. Или како контраполира Фуко: „Истина ће, дакле бити на страни безумља и бруталности; насупрот томе, разум на страни химере и покварености” (Фуко, 1998: 72).

Фуко сматра да свако друштво има свој режим истине, своју општу политику истине, то јест типове дискурса које прихвата и чини да функционишу као истинити. Важно је, међутим, схватити да истина није изван моћи. „Истина је од овог свијета, она је створена захваљујући многоструким присилама. И садржи обвезатне ефекте моћи” (Фуко, 1994: 160).

У модерним друштвима политичка економија истине, како је види Фуко, карактерише се с пет историјски важних тачака: прво, истина је усредсређена на форму научног дискурса и на институције које га производе; друго, истина је потчињена константном економском и политичком подстицању (потреба за истином како економске производње тако и политичке моћи); треће, истина је објекат дифузије и неизмерне потрошње (а нарочито кружи у васпитним и информацијским установама које су, као рецимо школски систем, врло распрострањене у друштвеном телу); четврто, производена је и преношена под контролом малог броја великих поли-

тичких и економских апарата (универзитет, војска, медији); пето, истина је улог у игри читаве једне политичке дебате и социјалног сукоба (који по правилу добија облик идеолошке борбе).

Сам Фуко под истином пре свега подразумева скуп нормираних процедура за производњу и стављање у оптицај и функционисање ставова и тврдњи. Истина је нужно везана за системе моћи који је производе и подржавају, као и за сопствене учинке моћи које она индуцира и који њу репродукују као својеврсни друштвени режим истине. „Не ради се о томе да се истина ослободи сваког система моћи – него да се моћ истине одвоји од облика хегемоније (социјалних, економских, културних) унутар којих за сада функционира” (Фуко, 1994: 162).

Моћ, знање и ужитак

Сумње које је Фуко формулисао у односу на Рајхову хипотезу репресије нису биле мотивисане само жељом да покаже како је она погрешна већ првенствено идејом да ту хипотезу смести у општу економију дискурса о моћи. На примеру историје сексуалности Фуко се пита до којих је учинака моћи довело оно што је о њој речено. Чини ми се да је још значајније његово питање какве су везе између дискурса о сексу и дискурса о моћи и учинака тих моћи и ужитака који су њима прожети. Ипак, кључно је Фукоово питање које и какво се знање обликује таквим дискурсом. Јер њега пре свега интересује да одреди функционисање и разлог постојања оног поретка на који се ослања наш нововековни дискурс о сексуалности, а који се исказује троуглом моћ – знање – ужитак (Фуко, 1994: 12). Фукоова археологија знања и моћи се састоји у трагању за „полиморфним техникама моћи”, то јест, спознавањем облика и канала кроз које дискурс моћи доспева до најиндивидуалнијих облика понашања и жеља. Спектар полиморфних техника моћи је широк и укључује како учинке одбијања, запрека и искључивања тако и учинке подстицаја и појачања жеља и ужитака. Уместо уобичајених анализа које се приписују економији реткости, Фуко настоји да пронађе инстанце дискурзивне производње, инстанце производње моћи и инстанце производње знања као процесе који имају повезану повест. Његове анализе хипотезе о репресији показују да инстанца дискурзивне производње успешно управља и ћутњом: „немоћ која снагом шутње намеће тишину. Цензура” (Фуко, 1994:

15). Он показује исто тако да инстанца производње моћи укључује и функције забране; као што и инстанца производње знања често убацује у јавни оптицај погрешке или систематска незнања. Закључак је Фукоа да се моћ, знање и уживање не само да не поништавају него се и не окрећу један против другог. И више од тога, они се повезују помоћу сложених и реалних механизма надражавања и подстицаја (Фуко, 1994: 37).

На примеру производње истине о сексу Фуко разликује две врсте друштава. Једну врсту сачињавају друштва попут Индије, Кине, Јапана, Рима, арапско-муслиманског света, која развијају уметност еротике (*ars erotica*). Другу врсту сачињавају западна друштва која су, да би исказала истину о сексу, развила процедуре које се равнају према једном облику моћи чију суштину представља чин и поступак признавања. „Признање је на Западу постало једном од најцењенијих техника за произвођење истине” (Фуко, 1994: 43). Живимо у друштву које Фуко назива „признавајуће друштво”: признајемо или смо присиљени да признамо. То признање је или спонтано, односно условљено унутрашњом мотивацијом, или изнуђено. „Од средњег вијека тортура га прати попут сјенке и подупире га кад поклекне: црни близанци” (Фуко, 1994: 43). Човек је на Западу постао „животиња која признаје”, каже Фуко. Он је ухваћен у замку лукавства признања по коме оно ослобађа, а моћ ућуткује. Док су други облици рада осигуравали акумулацију капитала, голем посао признавања довео је, сматра Фуко, до покорности људи. Хришћанство је ту улогу започело у 13. веку заповешћу да сви верници морају најмање једном годишње да клекну и признају све своје грехе. Моћ овога процеса је у томе да преко признања и његовог тумачења створи дискурс истине.

Један од важних извода Фукоове анализе је да однос моћи већ постоји тамо где постоји жеља за ужитком. У односу на то откриће илузорно је разоткривати моћ у репресији која се очитује након тога, као што је узалудно упуштати се за трагање за жељом изван моћи (Фуко, 1994: 58). Дакле, Фукоа не интересује, да тако кажемо, теорија него аналитика моћи, то јест оне специфичне области које творе односе моћи и одређују средства која омогућују њену анализу. А те области су дискурси сексуалности, кажњавања и надзирања, одређивања и третмана лудила, утврђивања и институционализације знања, и сл. У дискурсу свих ових области моћ се исказује путем различитих облика забрана. Три су таква облика забрана

најзначајнија: потврдити да нешто није допуштено; спречити да се нешто каже; и порицати да нешто постоји.

Фукоова анализа даље показује да су велике институције моћи које су се развиле у средњем веку, пре свега држава у облику монархије са својим апаратима, доживеле успон на темељу мноштва претходних моћи. А чињеница да су те институције могле да се учврсте и наметну, користећи цео низ тактичких савеза, значи да су успеле дас постану инстанце регулације, арбитраже, ограничавања. Тако су нови институционални механизми моћи успели како да међу претходно постојеће моћи уведу ред тако и да успоставе нова начела њиховог ублажавања и њиховог распоређивања по новоуспостављеним хијерархијама. „Ти су велики облици моћи, наспрам бројних и сучељених моћи, функционирали изнад свих тих разнородних права као начело права, с тројаким обиљежјем: да се обликују као јединствена цјелина, да своју вољу изједначавају са законом и да се врше преко механизма забране и санкције. Њихово гесло *pac et justitia* означава, у тој функцији којој је смјерало, мир као забрану феудалних или приватних ратова и правду као начин да се укине приватно сређивање спорова” (Фуко, 1994: 61,62). Због тога се у западним друштвима након средњег века спровођење моћи увек исказује у праву.

У оквиру ових разматрања Фуко се пита откуд у модерном друштву, у коме су апарати моћи толико бројни, њени обреди толико видљиви, а њезини инструменти толико сигурни, настојање да се моћ признаје „само у негативном и сувопарном облику забране?”. Свестан да је наше друштво изумело више од било којег другог истанчане и препредене механизме моћи, Фуко на претходно питање даје двоструки одговор. Први: „Главни и тактички разлог који је наизглед саморазумљив: моћ је подношљива под увјетом да се добрим дијелом замаскира. Њезин је успјех размеран ступњу прикривености њезиних механизма”. И други: „Моћ као чиста граница слободе јест, барем у нашем друштву, онај облик у којем је она прихватљива” (Фуко, 1994: 61). Због тога се моћ у модерном друштву, најчешће, исказује у праву и у форми закона, за разлику од, рецимо, моћи у апсолутној монархији, која се увек сврстава уз неправдо, као самовоља, злоупотреба, повластица, превртљивост. Али ако желимо да схватимо стварну аналитику моћи савременог друштва, неопходно је да се ослободимо те слике права као оквира и форме моћи и закона као његовог основног кода. И то је основно

методско полазиште у Фукоовој анализи микрофизике моћи у модерном друштву: да се у поводу моћи послужимо начелима анализе која не произилазе из система права и облика закона. Потребно је, каже Фуко, да се запутимо према другачијем поимању моћи: „Промишљати истодобно секс без закона и моћ без краља” (Фуко, 1994: 64)

Одређење моћи: штиа моћ није, а штиа јесте

На путу до дефиниције моћи Фуко најпре одређује шта не мисли под тим појмом. Прво, он не мисли на моћ као на скуп институција и апарата који јамче потчињеност грађана у одређеној држави. Друго, он под моћи не подразумева начин потчињавања који би, за разлику од насиља, имао облик правила. Треће, он под моћи не помишља на општи систем владавине којим неко или група спроводе власт над другима. Четврто, моћ није институција и није структура. Пето, моћ није становита способност којом су неки обдарени. И најзад, шесто, моћ се не постулира у суверености државе, облику закона или глобалном јединству владавине – они су пре само њени коначни облици.

Под појмом моћи, по мишљењу Фукоа, најпре треба разумети: прво, мноштво односа снага који су урођени подручју у коме се очитују и творе његову организацију; друго, игру која их путем непрестаних борби и сучељавања преображава, јача, обрће; треће, ослонце што их ти односи снага налазе једни у другима тако да стварају ланац или систем или пак раскорак, противуречја која их међусобно раздвајају; четврто, стратегије у којима они постају делатни, а чији се општи образац или институционална кристализација утеловљују у државним апаратима, у формирању закона, у друштвеној хегемонији (Фуко, 1994: 65).

Једна од битних одлика моћи је њена свеприсутност; она се догађа у сваком тренутку, на свакој тачки и у сваком међуодносу двеју или више тачака. „Моћ је посвуда; то не значи да она све обухвата, већ да одасвуд долази” (Фуко, 1994: 65).

Фуко на следећи начин резимира своје одређење моћи (Фуко, 1994: 66-68):

Моћ није нешто што се стиче, отима или дели, нешто што се чува или пушта да побегне. Моћ се производи полазећи од безброј тачака и у игри неједнаких и покретљивих односа.

Односи моћи нису спољни према другим типовима односа (економских односа, спознајних односа, сполних односа) већ су им иманентни. Односи моћи су непосредне последице подела, неједнакости и неравнотежа које ту настају, а с друге стране унутрашњи услови тих диференцијација. Односи моћи немају положај надградње с једноставном улогом забране или обновљеног допуштења – тамо где делују они имају директно творачку улогу.

Моћ долази одоздо, из самог друштвеног живота. То значи да код моћи не постоји бинарна и свеобухватна матрица опречног односа између властодржаца и потлачених. Радије треба претпоставити да бројни односи снага што се обликују и делују у апаратима производње, породицама, малим групама, институцијама служе као подлога замашним учинцима расцепа који захватају цело друштвено тело.

Односи моћи су истовремено и интенционални и несубјективни. Нема моћи која се производи без низа тежњи и циљева. Али то не значи да моћ произилази из избора или одлуке неког појединачног субјекта. Рационалност моћи је рационалност тактика, а не последица потпуне контроле оних који доносе одлуке над целином мреже моћи.

Тамо где постоји моћ, постоји и отпор, а тај отпор никада није у спољашњем положају према односима моћи. Ми смо неминовно унутар односа моћи, и то не можемо избећи. Односи моћи имају строго релацијски карактер. Они могу постојати само у функцији мноштва тачака отпора: у односима моћи оне играју улогу противника, мете, ослонца, пробоја у неки захват. Те су тачке отпора присутне свуда у мрежи моћи. У односу на моћ не постоји само једно место великог одбијања, већ разни отпори различитих врста: могући, нужни, невероватни, спонтани, дивљи, усамљени, усклађени, подмукли, насилни, непомирљиви, спремни на погодбу, користољубиви, друштвени. Они по дефиницији могу постојати само у стратегијском пољу односа моћи. Тачке отпора су други члан у односима моћи и у њих су уписани као несводива сучељена страна. И оне су, као и моћ, распоређене на неправилан начин: тачке, чворови, жаришта отпора расути су у простору и времену с различитим степеном густоће. Ретко се уобличују у велике бинарне поделе и корените друштвене ломове. Најчешће су у питању непостојане и пролазне тачке отпора. Као што мрежа односа моћи обликује густо ткање које прожима апарате и институције, тако и ројење

тачака отпора прожима друштвену стратификацију и појединачне чланове. Као што држава почива на институционалној интеграцији односа моћи, тако и стратегијско кодирање тачака отпора омогућује револуцију.

Анализу механизма моћи, дакле, треба опробати на пољу односа снага. Тако ће се, по мишљењу Фукоа, избећи систем суверен – закон којим је тако дуго опчињена политичка мисао. „И ако је истина да је Machiavelli био један од ријетких – и у томе се без сумње састојала саблазан његова ‘цинизма’ – који су моћ Владара промишљали у смислу односа снага, онда можда ваља кренути корак напријед, лишити се особе Владара и механизме моћи одгонетати из иманентне стратегије односа снага” (Фуко, 1994: 68).

Поредак дискурса

Једна од кључних Фукоових теза је да се моћ и знање артикулирају у дискурсу, односно да дискурс производи и преноси моћ (Foucault, 1994: 70,71). Истина, он каже да дискурс може да јача моћ, али и да је поткопава, да је чини крхком и да јој поставља препреке. Исто тако, да моћ налази уточиште не само у дискурсу него и у ћутњи и у тајни.

У знаменитом приступном предавању на College de France, 1970. године, Фуко се на почетку пита шта је тако опасно у чињеници да људи говоре и да се њихов дискурс бескрајно множи. У трагању за одговором на питање где лежи опасност, он започиње инвентивним дијалогом између жеље и институције. Цитираћу део тог дијалога. Жеља пита: „Сама не бих волела да ступим у тај ризични поредак дискурса; не бих желела да имам ништа са оним што је пресудно и одлучујуће у њему”. А институција одговара: „Не треба да се плашиш почетка; ми смо сви овде да би ти показали да дискурс припада поретку закона... и ако дискурс понекад има моћ, она потиче од нас, и само од нас”. Замишљеним дијалогом Фуко показује да жеља и институција нису ништа друго него два супротна одговора на исти страх: „страх од онога што дискурс јесте у својој материјалној реалности као ствар изговорена или написана” (Фуко, 2007: 6,7).

У сваком се друштву продукција дискурса контролише, селекује, организује и расподељује поступцима чија је сврха да се укроте моћи и опасности дискурса и да се овлада њиме. Најпознатији

поступак искључивања је забрана. Она има следеће облике: а) табу предмета говора (немамо право да кажемо све); б) ритуал околности говора (не можемо говорити о било чему у било којим околностима); и в) привилеговано или искључиво право субјекта који говори (нема свако право да говори о свему).

Поред забране, принцип искључивања су подела и одбацивање. То се добро види на случају поделе и супротстављања разума и лудила, као и на пракси одбацивања дискурса који не припада свету разума. Трећи систем искључивања је супротстављање истинитог и лажног.

По мишљењу Фукоа, од сва три наведена велика система искључивања, овај трећи, који се може представити и као воља за истином, непрестано увећава своју снагу и постаје незаобилазан. Суштина воље за истином, воље да се изриче истинити дискурс, је жеља за моћи.

Дискурс је моћ коју ваља задобити каже Фуко. „Дискурс није просто оно што борбе или системе доминације преводи у језик, него је оно за шта се и чиме бори” (Фуко, 2007: 9). Фуко распознаје велики расцеп у ономе што би се могло назвати друштвено присвајање дискурса. У томе он открива неколико важних момената. Тако утврђује да је дисциплина важан принцип контроле производње дискурса. Оцењује такође да је „сваки образовни систем политички начин да се одржава или мења присвајање дискурса, заједно са знањима и моћима које они носе” (Фуко, 2007: 34).

Модерна друштва су, како каже Фуко, „дискурзивна друштва” која имају задатак да чувају или да продукују дискурсе, „како би их пустила да циркулишу у затвореном простору и да их дистрибуирају само према строгим правилима, тако да власници при том раздељивању не остану без власништва” (Фуко, 2007: 30,31). Зато не чуди његова оцена да европска цивилизација више поштује дискурс од било које друге. Али, истовремено он открива да испод овог очигледног уважавања дискурса, испод очигледне логофилије или љубави за истином, постоји скривена врста страха. Тај страх он назива логофобијом, а то је врста немог страха од мноштва дискурзивних догађаја, од масе изречених ствари и исказа „од свег овог непрестаног и разуданог зујања дискурса” (Фуко, 2007: 38). За анализу те врста страха Фуко предлаже следећа три одлуке којима наше мишљење треба да се одупре постојећем стању ствари: „морамо преиспитати нашу вољу за истином, морамо вратити дискур-

су његов карактер догађања и, коначно, морамо одбацити сувереност означитеља” (Фуко, 2007: 39). По сопственом признању, оно што је Фуко изрекао о дискурсу „сасвим је неверно Хегеловом логосу” (Фуко, 2007: 54).

Микрофизика моћи

У једном интервјуу за италијанску јавност, који је објављен 1976. године под насловом *Микрофизика моћи*, Фуко је објаснио у чему се његов приступ моћи разликује од других, преовлађујућих схватања моћи. Када се учинци моћи дефинишу уз помоћ репресије, каже Фуко, тада добијамо само њено правно поимање; моћ се поистовећује са законом који каже не, са првенственом функцијом и снагом забране. По мишљењу Фукоа, то је једна потпуно негативна, скучена, оскудна концепција моћи.

За разлику од репресивног концепта моћи, Фуко развија „нову економију моћи”. То је један приступ моћи као продуктивној снази. Фуко се најпре пита како би негативна моћ која почива само на забранама и репресији уопште била слушана и прихваћена. То што омогућује да моћ буде прихваћена и да влада није садржано само у забранама и у њеној репресивној димензији. Моћ не притиска само као нека снага која каже не, каже Фуко, већ прожима тела, производи ствари, индукује задовољство, ствара знање, производи дискурсе. „Треба је сматрати продуктивном мрежом која прожима читаво социјално тијело много више него као негативну инстанцу, која има функцијну да сузбија” (Фуко, 1994: 151). И додаје: „Оно што сам у *Надзирајћи и кажњавајћи* хтио показати јест како се је почев са XVII-XVIII стољећем догодило реално технолошко деблокирање продуктивности моћи” (Фуко, 1994: 152).

Постављање проблема моћи у терминима државе је још увек постављање тог питања у терминима владара и суверености и у терминима закона. Описивати феномене моћи у функцији апарата државе значи остати на позицијама схватања моћи искључиво у њеној репресивној функцији. А то значи везати моћ само за војску као моћ смрти и полицију и закон као казнене инстанце. Ту је Фуко врло критичан према правној и политичкој теорији и њиховим погледима на моћ. „Владар, закон, забрана, све то конструирало је систем представљања моћи који је касније преузет од правних теорија; политичка теорија је остала опсједнута личношћу владара...

Треба краљу одрубити главу: то се у политичкој теорији није учињило” (Фуко, 1994: 152,153). Свим овим Фуко не жели да каже да држава није важна. Оно што, међутим, он наглашава то је потреба да се у промишљању моћи прекорачи праг и оквир државе. То прекорачивање за Фукоа има двоструки смисао. Прво да покаже да држава, упркос својој свемоћи и моћи својих апарата присиле, јако је далеко од могућности да прекрије читаво реално поље односа моћи. А друго, можда још важније, да омогући да схватимо да држава може функционисати само на основу раније постојећих односа моћи који се успостављају у читавом друштвеном ткиву. „Држава је структурно надређена читавом низу мрежа моћи које пролазе кроз тијела – сполност, обитељ, стајалишта, снања, технике итд.” (Фуко, 1994: 153). Фукоово гледиште о моћи могло би да се сажме и на следећи начин: негативна метамоћ државе и права не може ни да се успостави ни да опстане ако није укоренењена у читав низ реалних односа микромоћи, који су многоструки, недефинисани и преплављују друштво у свим његовим димензијама. Смисао микрофизике моћи и њених технологија које се успостављају у последња два века, је у томе да се од појединаца у њиховом конкретном животу добију продуктивни доприноси (Фуко, 1994: 155).

Governmentality (Gouvernementalite)

У последњим годинама живота Фуко уводи нову димензију у своје разумевање моћи. Након једног предавања на *College de France* под насловом *Gouvernementalite* (1978), а у оквиру свог концепта биополитике (који је, рекао бих, ново тумачење Аристотеловог *bios politicos*) нуди концепт који даље развија његову особену теорију субјективизације.

Као што је, бар делом, напред показано, Фуко настоји да открије суштинску повезаност између природе савременог друштвеног поретка, на једној, и слободе и зависности појединаца, на другој страни. У свим својим делима он испитује три главна вида праксе субјективизације: праксу класификовања, праксу одвајања и праксу самосубјективизације. Истовремено са тим, Фуко показује да су главна поља субјективизације, а то су тело, становништво и индивидуа, веома прилагодљива подручја за формирање и циркулацију моћи (Кец, 2005: 118-121).

Фуко је све време преокупиран двома паралелним истраживачким идејама. На једној страни то је идеја политичке рационалности и с тим у вези његово истраживање „генеалогije државе”. На другој страни, он је концентрисан на етичка питања „генеалогije субјекта”. Као што, међутим, примећује Томас Лемке, проблем владавинског или управљачког менталитета (*governmentality*) представља ону „недостајућу везу” између ове две линије његовог истраживачког интереса. „То је веза зато што Фуко то користи управо да анализира повезаности између онога што он зове технологије селфа и технологије доминације, конституисања субјекта и формирања државе” (Lemke, 2000: 2). Фуко је због тога сковао један необичан и тешко преводиви израз *governmentality* (француски *gouvernementalite*), који семантички повезује појам управљања, владања (*governing*) са начином мишљења, односно менталитетом (*mentalite*). Придајући овом новоскованом термину најшире значење, које се не односи само на управљачки менталитет везан за државу већ за све могуће односе укључујући управљање породицом и домаћинством, усмеравање душе до управљања самоконтролом, Фуко успоставља блиску везу између форми моћи и процеса субјективизације. Фукоа интересују питања „управљања управљањем” („the conduct of conduct”) у најширем распону од „управљања собом” („governing the self”) до „управљања другима” („governing others”). Фуко тиме жели да покаже како се појава модерне суверене државе и модерне аутономије индивидуалног међусобно условљавају.

По неким мишљењима *governmentality* концепт има улогу кључног појма (*key notion*) у Фукоовом делу. Тај концепт игра одлучујућу улогу у његовим анализама моћи, у неколико погледа: он нуди поглед на моћ с ону страну перспективе центриране или на консенсус или на насиље и присилу; он повезује технологије селфа са технологијама доминације; он повезује конституисање субјекта са формацијом државе; и најзад, он помаже да се успостави разлика између моћи и доминације (Lemke, 2001: 3).

Због значаја овог концепта Лемке предлаже да се уведе „Фукоова хипотеза” коју карактерише изучавање услова консенсуса или предуслова прихватања. За разлику од раније поменуте Ничеове хипотезе, Фукоова хипотеза не гледа на односе моћи само у смислу насиља или борбе, нити добровољног повезивања (што се све може подвести под инструменте моћи), већ радије као област појединачног модуса акције, који није ни ратни ни јуридикчки (Lemke, 2001: 4).

Дакле, *governmentality* је Фуко увео да би истраживао капацитете аутономне индивидуе за самоконтролу и како је то повезано са формама политичке владавине и економске експлоатације. Могло би чак да се каже да је овим појмовним померањем тежишта Фуко извршио корекцију неких својих ранијих налаза, а пре свега оних у којима је процесе субјективизације снажно повезивао са процесима дисциплиновања. У последњој фази Фукоовог рада појам управљања је употребљаван да би се истражили односи између технологија селфа и технологија доминације.

У овој фази Фуко разликује три релације моћи. Прва и основна релација односи се на оно што Фуко назива „стратешке игре међу слободама” („strategic games between liberties”). Друга релација моћи, која се обично назива моћ, је стање доминације. А између ова два типа релација моћи имамо трећи тип који Фуко назива управљачке технологије (*governmental technologies*).

Моћ као стратешка игра је свеprisутна особина интеракције међу људима, а њен резултат је у чињеници да неки људи покушавају да услове вођење и понашање других. Стратешке игре могу да имају многе форме: идеолошку манипулацију или рационалну аргументацију, морални савет или економску експлоатацију. Али то не значи да је моћ увек реализована на рачун интереса других у односима моћи. Нити пак да је условљавање понашања других увек интринсички (само по себи) лоше. Односи моћи схваћени као стратешке игре не резултирају увек уклањањем слободе или опцијама које су на располагању индивидуама. Напротив, моћ у смислу који Фуко даје овом појму може да резултира повећаним овлашћењима (*empowerment*) или повећаном одговорношћу (*responsibilisation*) субјектата, нагонаћи их да уклоне препреке у процесу доношења одлука у пољу акције.

Доминација је специфичан облик односа моћи који је стабилан и хијерархијски, фиксиран и неререверзибилан. Доминација се односи на асиметричне односе моћи у којима подређене особе имају мало простора за маневар зато што су маргине њихових слобода екстремно лимитиране. Али стања доминације нису по Фукоу примарни извори поседовања моћи; напротив, стања доминације су пре ефекти технологија владања и управљања. Технологије владања и управљања својим ефектима систематизације, стабилизације и регулације односа моћи могу водити ка стању доминације.

Моћ у смислу управљачких технологија односи се на мање или више систематизоване, регулисане и промишљене облике моћи који иду изнад спонтаног вршења моћи над другима, и које прате специфичне форме резонувања (или рационалности) којима се брани сврха, циљ (*telos*) акције или адекватних средстава да се тај циљ постигне. У својим предавањима о генеалогiji државе Фуко је разликовао хришћанство као духовно вођство душе оријентисано ка спасењу на другом свету и државни резон као политичку владавину људи да би се обезбедило благостање на овом свету. У том смислу Фуко у последњој фази није гледао на дисциплинарну или суверену моћ као опречну форму моћи, већ као различиту технологију владања, управљања.

Пасторална моћ (Pastoral Power)

Фуко употребљава термин пасторална или пастирска моћ и метафору из Старог завета „пастир-стадо игра” („the shepherd-flock game”) да би показао да је циљ управљања да промовише благостање својих поданика средствима детаљног и свеобухватног регулисања њиховог понашања. Пастирска моћ је много више усмерена на благостање поданика него на њихову слободу. Фуко користи пастир-стадо метафору да би показао да је овом виду моћи потпуно страна идеја слободе која карактерише како уговорну тако и републиканску традицију западне политичке мисли.

Идеја о пастирској моћи подразумева да су односи између владара и оних којима се влада обухватнији од оних односа моћи који су засновани на законима и са њима повезаним санкцијама, какве имамо код суверене моћи која почива на послушности. Три су централне идеје код пастирске моћи. Прво, пастир управља стадом а не територијом. Друго, стадо постоји док постоји пастир; ако њега нема стадо се распада у масу појединачних чланова. Треће, пастир брине о стаду и као колективу и о сваком поједином члану и њиховим потребама. Главни контраст између две концепције односа моћи је у перцепцији да пастир има супериорну позицију која му омогућава да стадо делује на тражени начин и без потребе на пристанак са њихове стране. У том смислу је пасторална моћ видно супротна моделу суверене моћи заснованом на послушности и сагласности (Hindess, 1997: 119).

Фуко сматра да је хришћанство модификовало рану хебрејску метафору пастир-стадо у неколико важних тачака. Хришћанска идеја о греху, испаштању и спасењу морално је усложнила односе између пастира и стада. Хришћанство је преузело од стоицизма праксу самоиспитивања што је увело савест као инстанцу одлучивања. За разлику од хеленистичког света, где је питање савести имало форму говора и дијалога, у хришћанству је самоиспитивање савести постало интегрални део континуираних односа између пастира (или његовог локалног представника) и сваког члана божјег стада. И не само то. За разлику од стоичке праксе која је користила савест за изградњу самосвестне личности, хришћанство је користило самоиспитивање за разоткривање индивидуа како би били под још ефикаснијом контролом и опсервацијом. Самоиспитивање сопствене савести је, како каже Фуко, организовало везу између тоталне покорности, знања о некоме и исповедања неком.

Пасторални имиџ владавине и управљања игра важну улогу у савременом моделу државе благостања (the welfare state).

Критика неолиберализма

Уобичајено разумевање либерализма је да је то политичка доктрина или идеологија чија је главна брига да се максимализује индивидуална слобода, а нарочито да се брани природна слобода од насртаја државе. Либерализам подразумева доктрину ограничене владе и лимитиране улоге државе. Са тог становишта посматрано, свака форма и активност државе могу се примарно разумети с обзиром на консеквенце које имају на индивидуалну слободу.

Савремена држава има две подједнако снажне тенденције у односу на слободу. С једне стране, она мора да обезбеди неопходне услове под којима ће бити сачувана слобода појединаца (владавина права, цивилни мир, одбрана од спољне инвазије и сл.). С друге стране, држава поставља претње индивидуалној слободи, било кроз злоупотребу сопствених неопходних моћи којима располаже, или кроз стицање управљачких моћи друге врсте. У овом другом смислу чак се и о демократији понекад може говорити као о потенцијалној опасности за слободу, с обзиром на то да они који се такмиче за масовну политичку подршку на изборима могу пасти у искушење да обећају програме који се могу реализовати само на

уштрб слободе. У овоме лежи фундаментални проблем сваке либералне владавине као дистинктивног облика управљања.

Једна од кључних поенти у Фукоовом схватању је да свако вршење моћи захтева изванредан степен слободе на страни оних над којима се моћ врши. Он тиме брани базични либерални аргумент по коме рационална влада брине о практичним проблемима управљања, понашањима слободних особа и обезбеђује основне услове њихове слободе средствима различитих владавинских пракси. У том смислу Фукоове анализе проширују област Веберовог аргумента и то на два начина: прво, инсистирањем на важности аспекта рада владе којима се управља ван државне бирократије; и друго, скретањем пажње на форме моћи повезане са другим (небирократским) формама експертизе, као што су рачуноводство, економија или психијатрија. Као што кажу Роуз и Милер (Rose and Miller, 1992), Фукоу се мора одати признање што је открио да на модерном Западу значајна политичка моћ лежи ван непосредне надлежности државе и њених бирократских апарата.

Мада брани основно либерално становиште, Фуко је врло критичан према неолиберализму. Истина, његова се критика разликује од главног тока критике неолиберализма који долази из круга теоретичара који су блиски позицијама постмарксизма, попут Ентони Гиденса и Пјера Бурдијеа. Уобичајена критика најчешће износи три аргумента против неолиберализма. Први аргумент указује на неолиберализам као идеологију и третира га као манипулативно и криво знање о друштву и економији. Други аргумент сматра да је неолиберализам економско-политичка реалност, али критикује експанзију економије у домен политике, одбацује тријумф („барбарског“) капитализма над државом и не прихвата да глобализација у потпуности измести политичку регулацију из оквира националне државе. Трећи аргумент посматра неолиберализам као „практични анти-хуманизам“ и критикује његове деструктивне ефекте на друштвени живот, јер претераним индивидуализмом и прагматизмом доводи у питање социјалне колективне везе, обезвређује сва традиционална искуства, угрожава породичне везе и друге облике персоналних афилијација.

У својој критици неолиберализма Фуко користи *governmentality* концепт по коме није важно само да се види да ли неолиберална рационалност на адекватан начин репрезентује друштво, већ и да се утврди како функционише неолиберална „политика истине“,

која производи нове форме знања, измишља нове појмове и концепте који доприносе владавини у новим доменима и пољима регулације и интервенције.

Као пример који илуструје наведене процесе Фуко указује на дискурс „одрживог развоја” („sustainable development”) којим неолиберални „нови светски поредак” реконцептуализује спољну природу у терминима екосистема. Природа, која је раније значила независни простор јасно омеђен од друштвеног, и са независном моћи да делује и да се регулише аутономним законима, све више постаје „околина” („environment”) за капиталистички систем. „Главна питања сада није рестриктивно значење „граница раста” („the limits of growth”), већ „динамика пораста лимита” („dynamic growth of limits”). У ери одрживог развоја, некада недирнуте области сада су отворене у интересу капитализације и шанси за комерцијалну експлоатацију (Lemke, 2001: 8).

Закључак о Фукоу

За Фукоа историја није стаза поплочана успехом. Сагласно његовом концепту о управљачком менталитету (governmentality) разлике и раскораци између принципа и модуса рационалности, на једној, и технологија владања и управљања, на другој страни, не воде нужно у судар програма и стварности нити у безизлазну конфронтацију света дискурса и поља пракси. Његови увиди показују да су односи између рационалности и технологија, програма и институција, много сложенији од модела прости примене или трансфера. Разлике између замишљених циљева једног програма и његових актуелних ефеката не указују на чистоту програма и нечистоту реалности, већ указују на различите реалности и хетерогене стратегије. Према томе, историја није постигнуће неког плана, већ онога што лежи између различитих нивоа рационалности и реалитета. „Фуко види рационалности као део реалности који се карактерише перманентним неуспехом програма” (Lemke, 2001: 9).

У односу на садашњу историјску раван Фукоов концепт управљачког менталитета (governmentality) показује се користан у критичкој дијагнози о неолиберализму као једној врсти експанзије економије у политику. Неолиберализам узима здраво за готово поделу државе и тржишта. Испод неолибералне заставе о дерегулацији тржишта стоји једна идеја да постоји „чисто” тржиште ко-

је треба само да буде „цивилизовано” политичком реакцијом друштва и државе. Али, као што каже Лемке, ми још од Маркса знамо да не постоји тржиште независно од државе и да је због тога економија увек политичка економија (Lemke, 2001: 10).

У својим делима Фуко је показао да „уметност владања” није ограничена само на поље политике, које и не може у потпуности бити одвојено од економије. Он је дешифровао неолиберални програм одвајања политике и економије, доминације тржишта и повлачења политике у форми такозваног „краја политике”, као сам по себи политички програм. И више од тога: он је показао да неолибералне праксе нису неопходно нестабилне када се ослањају на растуће социјалне расцепа или некохерентне политичке програме. Неолиберализам не ради само као програм друштвеног искључивања, процеса маргинализације или политичког дефицита. Напротив, може се доказати да је напуштање друштва сигурности (*welfare state*) и политичких права његов *raison d'être*.

Највећи и најважнији допринос Фукоових анализа моћи је у његовом особеном приступу. Главна одлика тог приступа је изузетно плодна аналитичка комбинација микрофизике моћи са макрополитичким питањима државе. При томе, он није ограничио поље односа моћи на владавину државом. Оно што њега интересује је како се односи моћи историјски концентришу у облик државе, а да се при томе не редукују на њу. За Фукоа је држава тактика владања, динамичка форма и историјска стабилизација друштвених односа моћи.

ЛИТЕРАТУРА

Балибар Етјен, 2005, Фуко и Маркс. Улога номинализма, у: Мишел Фуко, 2005, *Хрестоматија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Bourdieu, Pierre, 2005, *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by John P. Thompson, Cambridge: Polity Press.

Бурдије Пјер, 1999, *Нацрт за једну теорију праксе*, Три студије о кабилској етнологији, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Бурдије, Пјер, 1999, Сигнална светла, Прилози за отпор неолибералној инвазији, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Bourdieu, Pierre, 1998, *Practical Reason*, Oxford: Polity Press.

Бурдије Пјер, 1998, *Друшћивени ѝросћор и симболичка моћ*, у: *Инћерћрећћа-ћћивна социолоћија*, приредила Ивана Спасић, Београд: Завод за издавање ућбеника и наставна средства.

Bourdieu, Pierre, 1992, *ћто знаћи govoriti*, Zagreb: Naprijed.

Дин Мичел, 2005, *Пићћања ѝросвећивања*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресћо-маћија 1926-1984-2004*, Приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвоћанска социолошка асоцијација.

Ерибон Дидије, 2005, *Несћрћљивосћ слободе (Фуко и Хабермас)*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресћомаћија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвоћанска социолошка асоцијација.

Фуко Мишел, 1971, *Ријечи и сћвари*, Београд: Нолит.

Фуко Мишел, 2007, *Поредак дискурса*, Лозница: Карпос.

Фуко Мишел, 1998, *Археолоћија знања*, Београд: Плато, Нови Сад: ИКЗС.

Foucault Michel, 1994, *Знанје i тоћ*, Zagreb: Globus.

Фуко Мишел, 1997, *Надзираћи и кажњаваћи*, Нови Сад: ИК 3. Стојановића.

Фуко Мишел, 1976, *Исћорија сексуалносћи, 1 (Воља за знањем)*, Београд: Просвета.

Фуко Мишел, 1976, *Исћорија сексуалносћи, 2 (Ућоћреба ужићка)*, Београд: Просвета.

Фуко Мишел, 1976, *Исћорија сексуалносћи, 3 (Сћарање о себи)*, Београд: Просвета.

Фуко Мишел, 1990, *Предавања (Резиме ћредавања 1970-1982)*, Нови Сад: Братство јединство.

Фуко Мишел, 1998, *Треба бранићи друшћиво* (предавања на Колеж де Франсу из 1976. године), Нови Сад: Светови.

Фуко Мишел, 2003, *Херменеућика субјекћиа* (предавања на Колеж де Франсу 1981-1982), Нови Сад: Светови.

Фуко Мишел, 2005, *Психијаћријска моћ* (предавања на Колеж де Франсу 1973-1974), Нови Сад: Светови.

Фуко Мишел, 2005, *Раћање биоћолићике* (предавања на Колеж де Франсу 1978-1979), Нови Сад: Светови.

Фуко Мишел, 2005, *Хресћомаћија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвоћанска социолошка асоцијација.

Фуко Мишел, 2005, *Мишљење сћољашњосћи*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресћомаћија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвоћанска социолошка асоцијација.

Фуко Мишел, 2005, *Друћа месћа*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресћомаћија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвоћанска социолошка асоцијација.

Фуко Мишел, 2005, *Поредак ћовора*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хрестоматија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвоћанска социолошка асоцијација.

Фуко Мишел, 2005, *Убисћва о којима се ћрича*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресћомаћија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвоћанска социолошка асоцијација.

Фуко Мишел, 1995, *Ог свейлосџи райа ка рођењу исџорије*, у: *Евройски дискурс райа*, приредио Обрад Савић, Београд: Часопис Београдски круг.

Хекинг Јан, 2005, *Фукоова археолоџија*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Hindess Barry, 1997, *Discourses of Power*, Oxford: Blackwell.

Kalanj Rade, 1994, *Humanističke znanosti i problem моћи. Foucaultov pristup*, у: Foucault Michel, 1994, *Znanje i моћ*, Zagreb: Globus.

Кангилем Жорж, 2005, *О Исџорији лудила виђеној као гоџађај*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Кец Стивен, 2005, *Мишел Фуко*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Lemke Thomas, 2000, *Foucault, Governmentality and Critique*, <http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/foucault>

Маринковић Душан, 2005, *Наука као знање-моћ: ог дисџиљинујуће до дискурзивне ѓраксе*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Миленковић Павле, 2005, *Фуко, гоџађај, исџорија*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Милер Жак-Ален, 2005, *Мишел Фуко и ѓсихоанализа*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Парот М. Р. М., 2005, *Бриџа о себи*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Саид Едвард, 2005, *Фуко и имаџинација моћи*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Стојнов Душан, 2005, *Нормалносџи, моћ и ревизија ѓсихолоџије*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Шоувер Лоис, 2005, *Појмовник*, у: Мишел Фуко, 2005, *Хресџомаџија 1926-1984-2004*, приредили: Павле Миленковић и Душан Маринковић, Нови Сад: Војвођанска социолошка асоцијација.

Vukašin PAVLOVIĆ

POLITICAL POWER: TWO CONTEMPORARY CONCEPTS

Summary

In the first part of the text author is dealing with the theory of power offered by Pierre Bourdieu. The main core of his theory is the idea of political power as a symbolic power, power to give the names and meaning of things and events.

In the second part the text is dealing with the theory of power proposed by Michel Foucault. His theory is one of the most complex conceptions of power covered both levels: microphysics and macropolitics of power.