

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука,
Београд; Трећи програм Радио Београда, Београд

DOI 10.5937/kultura1547100M

УДК 130.2:141.78

14 Фуко М.

оригиналан научни рад

ПАРАДОКСИ КОНТЕКСТА: ХЕТЕРОТОПИЈЕ МИШЕЛА ФУКОА

Сажетак: У овом тексту испитује се контекст – културални контекст, култура као контекст – као парадоксална структура која је, истовремено, увек у некаквом простору и изван њега. Због тога се прави разлика између простора као већ датог и места које контекстуализује простор дајући му идентитет. Да би се контекст оформио потребна је тачка утемељења која, опет парадоксално, припада контексту (утемељујући мит) али је и изван њега јер се не може контекстуализовати (изван времена је и простора). Хетеротопије се, утолико, појављују као теоријски инструмент који показује да свака култура, упркос захтеву за хомогеношћу, у себи садржи различите просторе, друга места, непоклапања речи и ствари, ствари и њиховог контекста унутар културе, постављајући проблем успостављања поретка, његових правила и његове делотворности. Оваква поставка води до језика и проблема комуникабилности културе, односно до две супротстављене силе које делују у сваком контексту: сила која контекст настоји да затвори и тиме очува његову аутономност (политике идентитета) и силе која га отвара према другим контекстима (политике превођења).

Кључне речи: култура, простор, хетеротопије, Фуко, контекст, посебно, универзално

Сањам о једној науци – да, кажем управо науци – чији би предмет били различити простори, друга места, митска и реална оспоравања простора у којем живимо. Та наука не би проучавала утопије, јер би то име требало сачувати за оно што заиста нема место, већ хетеро-топије, апсолутно друге просторе; и та би се наука, нужно, звала, она ће се звати, и она се већ зове, хетеротопологија. Мишел Фуко (1966)

Искусство поретка¹

Свака култура је контекстуална. Култура јесте контекст. Због тога је погрешно реч „култура” писати у једнини: као што контекст постоји само у множини, у мрежи контекста која омогућује контекстуалност, тако и културе постоје само у мрежи узајамних културалних повезаности. Култура је увек ухваћена у мрежу односа са другим културама и одређује се управо тим односима. Постоје само културе. Нема универзалне културе. Зато не постоји ни универзални контекст. Универзално је оно што лишава контекста, те би универзална култура била оксиморон. Утолико би тежња културе ка универзализацији – а нема културе која ту тежњу, најчешће непризнато, не носи у себи, чак и када инсистира на несводивости сопственог културалног бића – водила парадоксалном исходу по којем би универзализовање културе довело до смрти културе: култура која би однела превагу над другим културама изгубила би посебност којом се одређује као култура, сама би себе деконтекстуализовала. Потпуно остварење културе водило би њеном нестанку као културе.² Контекст који би постао општи и нужан једноставно би се деконтекстуализовао, јер кључне одлике контекста јесу посебност и произвољност. Посебност која би надвладала све остале посебности не би више била посебна.

Да ли се, међутим, може говорити о преображајима културе који би задржали ограду контекста, који се не би препустили процесу универзализовања, али се не би либили, ти преображаји, да из равнотеже избаце стабилност културалног бића (па тиме и бића као таквог, оног аристотеловског „бића као бића”), да га изложе опасности, да сопствени идентитет отворе за упад других идентитета без бојазни од окупације, асимилације, или деконтекстуализације? Другим речима: да ли се, и на који начин, култура може лишити фантазма аутохтоности, изворности, аутентичности, оригиналности, укоренености, да ли се појам културе може детериторијализовати, ослободити наслага идентитета, а да задржи могућност комуникације с другим културама, да задржи

1 Текст је настао у оквиру пројекта *Родна равноправност и култура грађанског статуса: историјска и теоријска утемељења у Србији* (број 47021), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

2 Парадоксално је, међутим, да се некако „посткултурално доба” не би ни могло дефинисати, јер дефиниција је увек производ културе. Дефиниција је могућа само као одређена културом. Не постоји дефиниција која би била изванкултурална, то није ни дефиниција универзалног као онога што је изван културе. Утолико би живот у „посткултуралном добу” био нека врста живота којем је промењен егзистенцијални код.

сопствену преводивост? Овде се, дакле, предлаже преокрет перспективе која је, до сада, или барем до постструктуралистичке интервенције, претпостављала или а) непрелазну различитост култура као услов могућности преводивости и комуникације (и рат је облик комуникације), дакле несводи-ву контекстуалност културе: културе се *природно* разликују и та је различитост услов могућности превођења, или б) рад универзалног који би, управо у име исте те комуникабилности и преводивости, имао да потре културалне различитости у једном универзалном субјекту који би се поклапао са човечанством. Другим речима, у игри је сам темељ културе.

Свака култура, наиме, садржи конститутивни парадокс сопственог темеља, онога што ту и такву културу чини управо том и таквом културом, парадокс почела, онога *arche*: *arche* неке културе увек је, истовремено, у самој култури и изван ње. Утемељујући мит, или утемељујући митови неке културе припадају тој култури утолико што је конституишу, али они нису у њој јер су изван простора и времена културе. То је парадокс самог контекста: темељни мит културе конституише контекст, али тако да је он сам деконтекстуализован, он је изван контекста. Контекст је одређен временом и простором, *одређеним* временом и *одређеним* простором, док је оно што га конституише, његово почело, изван времена и простора. Темељ културе је ванвремен, док му је просторно одређење крајње нестабилно и по потреби се може измештати.³ Како разградити темељни кодекс једне културе – „онај који управља њеним језиком, њеним перцептивним схемама, њеном размјеном, техникама, вриједностима, хијерархијом њене праксе” – који неће да се сведе на „емпиријски ред” (сфера објективности, обичајности, традиције или културалног наслеђа), али ни на рефлексије о томе поретку (субјективна сфера), како се, дакле, сместити између те две „размакнуте регије”, и има ли, уопште, простора између њих?⁴ Фукоов (Foucault) одговор је – да, постоји једно „између” које није пука ничија земља, већ је простор једнако фундаменталан као и оно што га омеђује. У том простору „култура, ослобађајући се неосјетно емпиријских поредака [обичајност, традиција] које јој приписују примарни кодекси, успостављајући први размак између себе и њих, и занемарујући њихову почетну провидност [саморазумљивост,

3 Косовски мит, рецимо, као један од утемељујућих митова српске културе, због своје неодређености и неухватљивости допушта могућност крајње флексибилних и произвољних тумачења, а да не губи свој утемељитељски карактер.

4 Фуко, М. (1971) *Рјечи и ствари*, Београд: Нолит, превод Никола Ковач, стр. 65.

неупитност, природност], престаје да им се пасивно препушта и одваја се од њихове непосредне и невидљиве моћи, ослобађајући се при томе до те мјере да може констатовати како можда пореци нису ни једини могући ни најбољи”⁵. То значи да се култура суочава са самим „бићем поретка”, са темељним и утемељујућим тумачењима која културу, игром уопштавања, деконтекстуализују. „Ту се поредак”, наставља Фуко, „појављује, у зависности од културе и епохе, као континуиран и степенован, размрвљен и дисконтинуиран, везан за простор или конституисан у сваком тренутку наносом времена, везан за неку табелу варијабли или дефинисан одвојеним системима кохерентности, састављен од сличности које су све ближе или се одражавају као у огледалу, организован око све већих разлика итд”⁶. Поредак се не показује као нужан. Између две речене сфере сваке културе, између њених објективних и њених субјективних сила, између поретка и рефлексije о поретку, постоји „голо искуство о поретку” у којем лежи својеврсна истина саме културе. Та истина, пак, не личи ни на једну од истина које нуде поменуте регије. То је „слаба” истина, истина свесна своје историчности, својих временских и просторних условљености, своје, ако тако хоћемо, релативности, своје зависности од односа. То место без места, тај простор *између* успостављених поредака, то је својеврсна филозофска хетеротопија која упућује на реалне хетеротопије, чак на хетеротопију као нужан културални модел који је увек већ ту, али увек испод радара културалне перцепције, увек испод дејства главног поретка, увек испод доминантног дискурса и утемељујућих тумачења, па тиме и испод успостављених односа моћи.

Простор и место

Оспорити простор значи пронаћи механизме одмицања (*espacement*) од простора као територије (као политичке величине), од *једности* простора, од простора који је интервенцијом, конвенцијом, успостављањем правила, обичаја и навика, дакле простора који је премрежен моралним и правним нормама, постао одређеним и одредљивим *местом* (простор као културална величина). Кућа је место. Место је и плац на којем кућа ниче. Територија је место. Духовни простор такође је место. Место, утолико, никада није пуки простор. Место се појављује као оно што је, *у исто време*, и просторно и непросторно, оно припада простору и пориче га – кућа је преображени простор и дефинише се на другачији начин него територија, плац, катастарска јединица,

5 Исто.

6 Исто, стр. 65-66.

земља, дакле *друга места* – место је преображај простора у самоме простору, оно је интервенција, постајање контекстом простора.⁷ Место је територијализован, дакле ограничен и присвојен простор. Оно је својеврсни сапростор, *con-texte*, парадоксална структура која је, истовремено, увек у простору и изван њега (као што трансцендентална структура јесте део искуства, али га, истовремено, омогућује: трансцендентална структура, као истовремена са искуством, допушта прераду искуства). Место је простор у који је уписана интервенција времена: кућа је место одређено како материјалом од кога је направљена тако и временом које се проводи у њој. Отуд потреба да се различита места, други простори, хетеротопије, мисле као временске величине, као оно што је везано за време, али „не на начин вечности“, пише Фуко, „већ на начин празника: не вечносне, већ хроничне хетеротопије“⁸. Управо овом и оваквом интервенцијом Фуко на најузбудљивији могући начин компликује модерно, кантовско разумевање простора као чисте форме чулности.⁹ Дакле, простор као исти, као једнак себи, као оно што је исто са собом и што се идентификује као место (место је идентификациона, „лична“ карта простора) у себи самом садржи „апсолутни други простор“, или макар могућност другог простора. Оно што занима Фукоа – Делеза, Гатарија и Дерида (Deleuze, Guatari, Derrida) такође – јесте како се ослободити хијерархијских наслага на једном простору, како се ослободити истоветности, поклапања места и простора, како успоставити ризомску структуру која не претпоставља хијерархијско уређење простора, уређење у простору, већ која се протеже по просторној хоризонталности

7 Едвард Соа (2013) прави разлику између простора *per se*, као контекстуално датог и створеног простора као друштвене величине. Упоредити: *Постмодерне географије*, Београд: Центар за медије и комуникацију, стр. 110 и 161 и даље.

8 Foucault, M. (2009) *Les Hétérotopies, Les corps utopique, Les Hétérotopies*, Paris: Lignes, стр. 31. О промени поимања вредности времена и простора, при чему је време одувек имало (метафизичку?) предност у односу на простор, видети мало познати Фукоов текст „Језик простора“ (*Le langage de l'espace*) из 1964, у: *Dits et écrits I, 1954-1957*, Gallimard 2001, стр. 435-440. Основна Фукоова теза је да се језик развија, да „ради“ једино у простору, те да је метафора, заправо, биће језика.

9 Занимљиво је, наравно, и место времена као чисте форме чулности. Трансцендентална схема јесте само време које садржи како својства категорија (општост и *a priori*), тако и својства појава (време се налази у свакој емпиријској представи разноврсности) и заправо је производ уобразиље. Зато је Кант недвосмислен: схема је само *phenomenon*, или чулни појам једног предмета уколико се подудара с категоријом. Време, дакле, припада трансценденталној сфери, оно је трансцендентални идеалитет и без објективног је важења, али се не сме заборавити да је оно феномен. Кант, И. (1990) *Критика чистог ума*, Београд: БИГЗ, превод Никола Поповић, *О шематизму чистих појмова разума*, стр. 125-131.

и успоставља својеврсну просторну вертикалу, дакле структура која се опире унапред датим условљеностима.¹⁰ Зато је правило хетеротопије да „на једном реалном месту јукстапонира више простора који би, иначе, били неусагласиви”¹¹. Хетеротопија је искушавање истости простора, односно, прецизније, идентитета места у које се простор преобразио, она је излазак из *простора места* у „апсолутно други простор” који је, опет парадоксално, у истом простору. Хетеротопија је деконтекстуализовање контекста из духа самог контекста. Она је, у истом покрету, детериторијализација и поновна територијализација, непрестано постајање местом, активност преображаја са свим политичким и културалним улозима који се могу замислити. Улог овакве поставке је, ни мање ни више, садашњост у којој живимо, конститутивно разумевање садашњости за саму садашњост, кривљење времена, увођење другачијих перспектива као на Пикасовим платнима која су хетеротопије *par excellence*. Хетеротопије се увек догађају, оне су културалне творевине јер „нема друштва које не прави своје хетеротопије”: гробља, затвори, касарне, медени месец, све то су различита места, апсолутни други простори. „Свако је друштво, током своје историје, могло савршено да упије неку хетеротопију, да доведе до тога да нестане хетеротопија коју је то друштво раније створило, или да организује хетеротопију која до тада није постојала”.¹² Свака култура *као контекст* мора моћи у себи самој да садржи могућност преображаја. Ово „у себи самој” упућује на проблем универзалности.

10 Ризомска структура по својој дефиницији деконтекстуализује: „Ризом се не да свести ни на Једно ни на мноштво”, Deleuze, G. and Guatari, F. (1980) *Mille plateaux*, Paris: Les Éditions de Minuit, p. 31. Ризом се, дакле, не поклада с *једним* простором који може да постане више места, али се не поистовећује ни с мноштвом (места) које би претпостављало један, дати простор. Ризом, како прецизирају Делез и Гатари, „није сачињен од јединица, већ од димензија [што омогућује вертикалност простора], или, боље, од праваца кретања” (исто). Ризом, према томе, мора моћи да садржи и временску димензију те не само да је хетеротопија, већ је и хромотопија.

11 Foucault, „Les Hétérotopies”, op. cit., p. 28-29. У књизи *Измиштање културе* (Београдски круг: Београд 2004, превод Растко Јовановић), Хоми Баба, расправљајући о архитектури и потреби разградње бинарних логичких кодова, овако сажима проблем других простора (хетеротопија): „Степениште као гранични простор, оно између ознака идентитета, постаје процес симболичке интеракције, везивно ткиво које твори разлику између горњег и доњег, црног и белог. Горе-доле степеништа, темпорално кретање и прелаз који оно дозвољава, спречава да се идентитети на оба његова краја окамене у праизворне поларности. Овај међупросторни прелаз између крутих идентитета отвара могућност културне хибридности која прихвата разлику без неке претпостављене или наметнуте хијерархије”, стр. 22.

12 Исто, стр. 25, 27.

Универзално и контекстуално су супротстављени. Један од начина деконтекстуализације јесте увођење универзалног у контекст. Контекст не трпи универзално: не постоји универзални контекст, не постоји универзална култура. Култура се мисли једино као одређена, као оно што је увек већ у мрежи других култура, као оно што је увек већ контекстуализовано и које не може не бити контекстуализовано. Универзално је, пак, по дефиницији лишено контекста јер, као опште и нужно – дефиниција *априорија* – важи увек и свугде на исти начин. Али Фукоов пројекат јесте да покаже не толико недостатност универзалног, па чак ни то да је и универзално – што је страховит парадокс – такође историјски одређено (универзално је, по дефиницији, лишено временске димензије). У другом појмовном режиму Фукоова замисао хетеротопије могла би се формулисати на следећи начин: како контекст деконтекстуализовати из самог контекста, а да се не уведе претпоставка универзалног? Или: ако је контекст услов могућности учвршћивања идентитета – идентитет је културална ствар, културални производ – како изаћи из идентитетске приче а да се не изгубимо у произвољности-ма, у свету без координата, без појма? Најзад, како конституисати просторе саопштивости, комуникабилности, ако не претпоставимо ни контексте – те је увек потребно преводити један контекст у други – ни универзалност? Другим речима, да ли је могућа деконтекстуализована политичка заједница (*communitas*), али без претпоставке универзалности?

Таксиномије и хетеротопије

У првој реченици свог ремек-дела *Речи и ствари*, Фуко нас обавештава да је књига која управо започиње настала захваљујући једном Борхесовом тексту. У другој нас припрема за оно што следи, упозорава нас да ћемо се најпре насмејати, али да ће тај смех, заправо, да уздрма све фамилијарности нашег мишљења, да ће да нападне све оне пошиљке које у „обиле бића уносе мудрост“, да ће тај смех да обеснажи „наше хиљадугодишње практиковање Истог и Другог“ и унесе немир у то практиковање.¹³ Потом следи славна, урнебесна класификација. Фуко цитира Борхесов текст који, опет, цитира „извесну кинеску енциклопедију“. У тој енциклопедији, преноси Борхес, пише да се животиње деле на: „а) оне које припадају Цару, б) миришљаве, с) припитомљене, д) малу прасад, е) сирене, ф) чудовишта, г) псе на слободи, х) оне које су укључене у ову класификацију, и) које се узбуђују као лудаци, ј) безбројне, к) нацртане танком кичицом од

13 Фуко, М. (1971) *Ријечи и ствари*, превод Никола Ковач, Београд: Нолит, стр. 59.

девине длаке, l) *et caetera*, m) које су сломиле крчаг, n) које из даљине личе на мухе¹⁴. Одмах потом Фуко domeће да је ова таксиномија *немислива*, односно да сусрет с једним егзотичним, туђим, дакле не-нашим мишљењем, несвојственим и несопственим мишљењем, показује ограниченост не само онога што зовемо нашим мишљењем, већ мишљења као таквог. Зашто смо се, међутим, насмејали? Шта је смешно у овом набрајању? И зашто Фуко додаје да ова таксиномија показује „огољену немогућност” да се мисли?

На први поглед списак изгледа као духовито и произвољно набрајање у које извесни ред – те отуд и „класификација” – уноси алфабетски поредак (a, b, c, d...). С једне стране имамо егзотичне референце (Кина, кинеска енциклопедија) које су, већ по природи своје егзотичности, оптерећене читавим низом нама несвојствених знакова и тумачења, имамо један простор који, ако верујемо Борхесу и Фукоу, не припада нашем културалном коду, а потом и алфабетски поредак својствен организацији енциклопедије: a, b, c, d... Подела животиња је неозбиљна и смешна, алфабетски поредак је озбиљан и у њему нема ничег што би нас насмејало, али он је управо због тога у функцији комичног, као лице Бастера Китона слеђено у маску озбиљности. Смешно је јер није смешно. Уз то у игри је и то што је Борхес „само” писац, произвођач фикције, те подозревамо да је његова класификација тек игра, духовита фикцији једног духовитог писца којег ништа не обавезује да положи рачун о својим тврдњама, односно његово полагање рачуна друге је природе од филозофске или научне аргументације: сумњамо да постоји било каква енциклопедија, дакле један нарочити поредак знања који је, у ствари, карактеристичан за наше, европско разумевање знања, као што ни набрајање животиња није класификација у строгом смислу (недостаје, наиме, принцип поделе, не видимо по ком је критеријуму направљена подела). Борхес нам, дакле, предлаже игру са некаквом кохерентношћу за коју је, без икаквог удубљивања, јасно да не почива ни на каквој априорној нужности, нити би кохеренција била наметнута снагом сопственог садржаја. Наш поглед је у толикој мери набаждарен на игру идентитета, сличности, разлике и аналогije да без проблема препознаје оно што не препознаје. Није ли овде реч о самосврховитој игри знакова – самосврховитост, уосталом, припада дефиницији игре – игри као таквој која не упућује ни на шта друго до на себе саму, која сопствену сврху исцрпљује у самом одвијању игре, те у смеху који изазива? Али тај смех, упозорава Фуко, буди nelaгoду.

14 Исто.

У предложеној класификацији препознајемо само једну „нашу” референцу, „животиње које су укључене у ову класификацију” (кључна категорија, додуше, додаће Фуко). Та категорија упућује на парадокс скупа свих скупова, на парадокс саме класификације, на то да се „никад неће моћи дефинисати однос између сваке поједине скупине и однос који их све заједно повезује као садржај и садржатељ”¹⁵. Ова класификација самом собом прекорачује класификаторски поредак указујући на одсуство места на којем се одвија. Она је, напросто, лишена контекста, јер одредница „кинеска енциклопедија” не да ништа не појашњава, него је конститутивни део саме игре. Придев „кинеска” не упућује на правила те игре, дакле на контекст, него, што је за игру недопустиво, у игру уводи и сама правила. Игра се, наиме, дефинише сопственим правилима, оним што је, истовремено, у игри и изван ње, што је, будући неподложно променама, деконтекстуализовано, те је игра – игра само док се не игра сопственим правилима. Игра је могућа док се не поиграва сопственим контекстом. Али ако правило игре уведемо у саму игру, ако отворимо могућност да се правилом поиграмо, игра то престаје бити. Игра лишена контекста није игра.

Категорије „кинеске енциклопедије” узете за себе, колико год нам се чиниле чуднима, нису проблем.¹⁶ Проблем и смех појављују се због тога што су категорије сврстане једна покрај друге у алфаветском поретку (a, b, c, d...). На смех нас, дакле, нагони то што се класификацијом хоће обухватити оно необухвативо, смешно је то што је класификација, узимајући у обзир елементе скупа, немогућа као класификација. С једне стране алфавет упућује на некакав поредак. С друге стране елементи класификације опирају се поретку. У ред се настоји увести оно што се не да уредити. У поредак је стављено нешто што се опира поретку. И то нам је смешно. Није проблем у томе што ће у класификацију ући пси који су на слободи, већ зато што алфавет сугерише да пси на слободи стоје у некаквој вези са животињама које из далека личе на муве, али нисмо у стању да проникнемо о каквој вези је реч. На први је поглед јасно да је спој реда и нереда – немогућ. Али о каквој је, онда, игри реч?

Оно што нас избацује из равнотеже и нагони на смех јесте, дакле, то што смо покушали да пронађемо заједничко место, заједнички простор за сусрет категорија које се опирају оној врсти заједничког коју нуди алфавет. Уз то, и алфавет

¹⁵ Исто, стр. 61.

¹⁶ Упоредити: Dagron, T. *Espaces et fictions: notes sur Foucault et le Renouveau*, Lectures de Michel Foucault, 2: Foucault et la philosophie, ed. da Silva, E. (2003), Lyon: Éditions ENS, p. 95.

је произвољни однос знакова, културално одређени поредак. Набрајање јесте произвољно, као што би произвољно било ставити кишобран и машину за шивење у операциону салу (Лотреамонаова формула коју је завештао надреалистима), али ни кишобран ни машина за шивење у операционој сали нису незамисливи. Није незамислив ни змај с канџама, крљуштима, крилима и пламеновима који му сукљају из ноздрва. Незамислива је Борхесова таксиномија. Ту није реч, напросто, о нереду, већ – што је озбиљније – о одсуству реда, о одсуству заједничког места, или заједничког простора који би речену класификацију омогућио. Проблем је „неред у коме блистају фрагменти великог броја могућих поредака без закона и геометрије, фрагменти хетероклитног”¹⁷. *Хетероклитно* (или хетеротопно) значи да су ствари „полегле”, „постављене”, „распоређене” на тако различитим местима да им је немогуће пронаћи заједничку тачку и дефинисати њихов *locus communis*, њихов контекст. Овде није, напросто, реч о утопији. Утопија је земља без простора, са историјом без времена. Утопије нећемо пронаћи у стварности, али утопије живе, како Фуко каже, у једном „глатком простору” у којем је могуће замислити везе између елемената које утопија нуди: немамо никакав проблем да замислимо утопију, да она, као место без простора, буде чак операбилна, употребљива у уланчавању знакова. Озбиљније је, међутим, што хетеротопије подривају језик тако што не допуштају да се именују ствари, односно, хетеротопије разбијају синтаксу „и то не само ону која конструише реченице, него и ону која се мање испољава и која ’држи заједно’ (једне уз друге, или једне према другима) речи и ствари”¹⁸. Фуко упућује на синтаксичку функцију мишљења коју хетеротопна Борхесова таксиномија доводи у кризу.¹⁹ Криза се, дакле, догађа у сусрету с културом посвећеном „уређивању протежности, али која обиље бића не распоређује ни у један од простора у којима би нам било могуће да именујемо, говоримо, мислимо”²⁰. Проблем је заоштрен до краја.

Неред у језику

Таксиномија – од грчког *taxis* – означава некакав ред, извештан поредак који је уведен у опажене ствари. Да бисмо направили ред у мноштву опажених ствари прибегавамо читавом низу процедура, тражимо сличности међу стварима

17 Фуко, *Ријечи и ствари*, оп. cit., p. 61.

18 Исто, стр. 62.

19 Упоредити: Sabot, Ph. (2006) *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris: PUF, p. 12.

20 Фуко, *Ријечи и ствари*, оп. cit., p. 63.

и разлике међу њима, покушавамо да уочимо шта ствари повезује, а шта их раздваја, проналазимо начине и технике разврставања, уочавамо њихову блискост, правимо низове којима ствари припадају, групишемо их, настојимо да проникнемо у идентификације које таксиномија успоставља. „[П]ерцепција евидентног само [је] посебан случај таксиномије”²¹. Начин на који уводимо ред у простор опажања, дакле, одговара извесним обрасцима који, на сазнајном плану, претходе том увођењу реда, што би значило да таксиномије одговарају извесним *апприорним* схемама, одређеним контекстима који су услови могућности разврставања, класификације, реда, идентификација. Да бисмо идентификовали групу предмета, да бисмо их сврстали у један скуп, распоредили их у различите скупове, или, најзад, оставили их изван скупова, потребни су критеријуми класификације (*principium divisionis*). Али различити контексти имају различите критеријуме.

„Када направимо једну разумну класификацију, кад кажемо да пас и мачка личе мање него два хрта, без обзира да ли су оба припитомљена или намирисана, без обзира да ли трче као лудаци, или су разбили крчаг, каква је онда основа на којој такву класификацију можемо утврдити с пуном сигурношћу? Према каквој смо табели и каквом простору идентичности, сличности, аналогичности стекли навику да разврставамо толико различитих и сродних ствари? Каква је то кохерентност – за коју одмах видимо да није детерминисана ни апприорном ни нужном повезаношћу, нити је наметнута садржајима које непосредно можемо осјетити? Јер није у питању везивање посљедица, него зближавање и изоловање, анализирање, подешавање и укроћавање конкретних садржаја; ништа није опипљивије ни више емпиријско (или мање привидно) од прављења реда међу стварима; ништа не захтијева тако отворено око и језик вјеран и лијепо обликован; ништа не захтијева са толико инсистирања да се препустимо обиљу облика и особина. А ипак, поглед који не би био добро наоружан могао би приближити сличне фигуре и направити дистинкцију која не произлази из неке прецизне операције и претходне примјене одређеног критерија.”²²

Шта је то „добро наоружан поглед“? Које би било оружје погледа?

Проблем са класификацијама настаје када таксиномија, попут кинеске, борхесовске, не одговара познатој, или барем

21 Исто, стр. 135.

22 Фуко, *Ријечи и ствари*, оп. cit., р. 63.

разумљивој подели (разумљивим критеријумима): наше (европско, европоцентрично) мишљење не зна одакле да почне када се нађе пред оваквим набрајањем, нити где да заврши. Иако знамо сваку реч, језичка организација више није довољно разумљива: измичу критеријуми поделе. Ако су табеле и класификације урађене по критеријумима сличности, разлике, идентификације, и ако сада, сучени с кинеском поделом (класификацијом²³), нисмо у стању да применимо наше критеријуме, проблем се може или пребацити на другачији, кинески начин мишљења (контекст), па се таксиномија проглашава немисливом из наше перспективе (нашег контекста), или ће се проблем са кинеског начина класификације пребацити на испитивање сличности, разлике, идентификације, односно испитивању се подвргавају појмови сличности, разлике, идентификације. Другим речима, можда нису Кинези „криви” што их не разумемо, већ је проблем у начину на који ми разумевамо. Можда би, пре самог чуђења над једном нама страном таксиномијом, ваљало испитати услове могућности сопственог (само)разумевања. Зато Фуко предлаже нова питања, он отвара простор испитивања без дубине коју обезбеђују ум, свест, или дух, дакле било каква трансцендентална структура. Табела није налог разума да се уведе ред у оно што опажамо, већ је она сама поредак опаженог, уређеност видљивог које не почива на претпоставци неког разума или неке свести.²⁴ Табела је начин на који се уводи ред у опажено с обзиром на сличност, разлику, блискост. Табела је начин да се оно што видимо начини видљивим. Управо ред конституише видљивост, а не обратно.²⁵ Или, Фукоовим речима: „Духовна активност (...) неће се више састојати у међусобном приближавању ствари, у тражењу свега онога што у њима може открити сродност, привлачност, или тајно подељену природу, него напротив у *разазнавању*: то јест успостављању идентичности, а затим у нужном прелажењу на све степене који се од ње удаљавају”²⁶. Француска реч коју Фуко овде употребљава јесте *discerner*: распознати, разабрати, приметити, али и

23 Процедуре класификовања природописа (природне историје), рецимо, управо су успостављале однос видљивог са оним видљивим у хомогеном елементу дискурса. Реч је о томе да се изведе таксиномијска карактеризација простора почев од поређења индивидуалних структура с обзиром на уопштавање у форми „језичког пресека” (*Ријечи и ствари*, стр. 282) природног континуитета. Упоредити: Sabot, Ph. (2006) *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris: PUF, p. 92.

24 Фуко, *Ријечи и ствари*, оп. cit., p. 64

25 Упоредити: *Ријечи и ствари*, стр. 115-122, нарочито редови о *mathesis* као универзалној науци о мери и реду.

26 Фуко, *Ријечи и ствари*, оп. cit., p. 119.

разликовати, одвојити, оделити. Делимо – у двоструком значењу те речи – оно што видимо, што распознајемо. У наивном поретку ствари верујемо да најпре распознајемо, а онда правимо табеле, односно језички уобличавамо виђено. „Ненаоружани” поглед можда тако и ради. Али „добро наоружани поглед” опремљен је језиком. Језик је оружје погледа. Поглед види оно што језички може да обликује. Утолико језик долази пре, или заједно с погледом. Не најпре ствари па онда речи, већ речи и ствари. Поредак ствари већ је језички поредак.

Политизовани контекст

„Духовна активност” захтева језик, она захтева језички поредак, синтаксу, али, као што је речено, кинеска енциклопедија унела је наред у језик, пореметила је синтаксу. Ако је, пак, синтакса доведена у питање, на искушењу је и саопштивост, могућност преношења смисла једног контекста у неки други. Проблем, дакле, на које упућују Фукоове хетеротопије јесте *смисао* саме ствари, а потом и *сама ствар*. Прецизније: како одредити *саму ствар* ако је она већ захваћена хетеротопијом? Који су критеријуми њеног одређења и да ли уопште постоје критеријуми њене класификације пре него што приступимо језику? Ако ствари не одговарају сопственим лежиштима, ако се контекст и оно што контексту припада у толикој мери разликују да никада, заправо, не сачињавају кохерентну целину, онда је непоклапање, хетерогеност, својствено поретку као таквом. Према класичном схватању поретка, међутим, у којем су ствари и речи у хармонији, у којем свакој ствари одговара њен калуп, у којем контекст контекстуализује оно што му припада, такво схватање поретка, дакле поретка који признаје хетерогеност и хетеротопију као своје својство, је немогуће. У славном тексту „Потпис, догађај, контекст” Дерида ће приметити да контекст никада није потпуно одређен, те да је, строго узев, он и неодредив на чвршћи начин. За контекст је одређујућа његова теоријска недовољност.²⁷ Неодредивост као теоријска недовољност упућује на његов практички, или политички карактер.²⁸ Утолико би контекст увек био нека врста хетерогене структуре у којој се речи и ствари никада не поклапају, нити се могу поклапати (осим у наивној, примитивној свести која верује да поделе долазе пре интервенције

27 Derrida, J. (1972) *Signature, événement, contexte, Marges de la philosophie*, Paris: Les Éditions de Minuit, p. 369.

28 Хоми Баба убедљиво показује инстинктивну политичност контекста, односно хетеротопијску природу културе: *Измиштање културе*, op. cit., нарочито поглавља 1 „Обавезивање на теорију”, стр. 49 и даље и 8 „Дисеминације”, стр. 259 и даље.

погледа), а политичка се делатност показује не као покушај стварања кохеренције, већ одржавање поретка непоклапања, поретка хетерогености. Као конвенција, контекст је увек политичка творевина која се отвара могућности двоструког насиља: унутар самог контекста и споља, упадом онога што жели да га поништи, било да је реч о другом контексту или деконтекстуализованом универзалном. Али насиље се не може избећи затварањем контекста, стављањем културалних ограда, прибегавањем идентитету једне културе, позивањем на њену самодовољност, јер све те стратегије очувања непогрешиво воде сукобу. Политички одговор није затварање језика у сопствену синтаксу, чување његове самобитности као одреднице идентитета, већ отварање културалног простора за различите истиносне пројекте, за деловање хетеротопија и истицање њихових претензија на важење. Ако се вратимо фукоовском надахнућу рећи ћемо да „кинеска енциклопедија” напада језички поредак, синтаксу. У деридијанском коду то би значило да се ствара шум у комуникацији између различитих контекста (култура), те да је управо „шум на везама” главно питање сваке културе, било да говоримо о унутарконтекстуалним односима, било да је реч о односима између различитих контекста. Саопштивост, или преносивост културалних садржаја, дакле, зависи од степена отворености једне културе, или једног контекста. Контекст, посебност, одређеност и одредљивост, читава културална традиција, језик, утемељујући митови, аутохтоност, појављују се, сада, мање као конституанти једне културе, а више као препрека за њено отварање, за слободну игру саопштивости. Зато политички пројект јесте одржавање равнотеже у динамици непрестаног кретања контекста, у његовим метаморфозама, у његовом деконтекстуализовању и поновној контекстуализацији. Због тога политички пројекат мање води рачуна о одржању поретка, а више о немогућим идентификацијама које нам Фуко, кроз Борхесову „кинеску енциклопедију”, тако опуштено подастире, свестан, међутим, оне нелагоде у смеху, оне фројдовске „нелагоде у култури”, упорног рада Танатоса који културу држи приљубљену уз себе саму.

ЛИТЕРАТУРА:

Баба, Х. (2004) *Измештање културе*, Београд: Београдски круг, превод Растко Јовановић.

Dagron, T. *Espaces et fictions: notes sur Foucault et le Renaissance*, Lectures de Michel Foucault, 2: Foucault et la philosophie, ed. da Silva, E. (2003), Lyon: Éditions ENS.

Deleuze, G. and Guatari, F. (1980) *Mille plateaux*, Paris: Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1972) *Signature, événement, contexte, Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit.

Foucault, M. (2009) *Les Hétérotopies, Les corps utopique, Les Hétérotopies*, Paris: Lignes.

Foucault M. (2001) *Le langage de l'espace, Dits et écrits I, 1954-1957*, Paris: Gallimard.

Фуко, М. (1971) *Ријечи и ствари*, Београд: Нолит, превод Никола Ковач.

Кант, И. (1990) *Критика чистог ума*, Београд: БИГЗ, превод Никола Поповић.

Sabot, Ph. (2006) *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris: PUF.

Соца, Е. (2013) *Постмодерне географије*, Београд: Центар за медије и комуникацију, превод Ранко Мاستиловић.

Ivan Milenković

University in Belgrade, Faculty of Political Sciences, Belgrade
Third Program of Radio Belgrade

PARADOXES OF CONTEXT: MICHAEL FOUCAULT'S HETEROTOPIES

Abstract

This paper investigates the context – cultural context and culture as a context – as a paradoxical structure that is simultaneously found within a space and outside of it. Therefore the paper differentiates between the space as a given category, and the locus as something that contextualizes space by giving it identity. The context needs a referential point and that point, paradoxically, belongs to the context (it is a foundational myth) and also resides outside of the context since it cannot be contextualized (that point is outside of time and space). Heterotopies emerge as theoretical instruments that indicate that every culture while demanding homogeneity still comprises varied spaces, different loci, nonconformity of words and things, as well as things and their contexts within a culture, thereby leading to a problem of establishing an order, rules of the order and its effectiveness. This postulate leads towards the language and the problem of communicability of culture, i.e. two opposed forces that act in every context: the one force that tries to close and thereby preserve the autonomy (politics of identity) and the other that opens toward different contexts (politics of translating).

Key words: *culture, space, locus, heterotopies, Foucault, context, universal*