

*Милан Урошевић**

Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд

ПОЛИТИКА КРИТИКЕ – О ДРУШТВЕНО-ПОЛИТИЧКИ АНГАЖОВАНОЈ ДИМЕНЗИЈИ ФУКООВЕ МЕТОДОЛОГИЈЕ**

Сажетак

Однос научног рада и друштвено-политичког ангажмана је једна од значајних тема у савременим друштвеним наукама. Стога ћемо у овом чланку испитати начин на који је тај однос концептуализовао француски филозоф и историчар Мишел Фуко. Чланак ћемо почети елаборацијом основних теоријских појмова које је Фуко користио током свог рада. Потом ћемо прећи на излагање његових методолошких приступа, посебно се фокусирајући на генеалогски метод, с обзиром да је то методолошки приступ који Фуко конципира као повезан са политичком праксом. Управо ћемо се у наредном поглављу осврнути на његову концептуализацију односа између генеалогских истраживања и друштвено-политичког ангажмана. Последњи сегмент чланка ће бити посвећен Фукоовим покушајима да успостави однос између свог научног рада и политичког ангажмана кроз концептуализацију јединственог етичког оквира за те активности. Чланак ћемо закључити освртом на, медијски популаризовану, слику Мишела

* Имејл-адреса: milan.urosevic@instifdt.bg.ac.rs.

** Овај чланак је реализован уз подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада.

Фукоа као радикалног, постмодерног, нихилисте, указујући на начине на које наш рад ту слику оповргава.

Кључне речи: Мишел Фуко, методологија, генеалогичка, ангажман, пракса, диспозитив, етика, субјективност, контингенција

УВОД

У последњој деценији рад Мишела Фукоа (*Michel Foucault*) је поново почео да привлачи пажњу јавности. Разлог за то није поновно откривање значаја његовог рада у академској заједници већ сензационалистичко бављење његовим ликом и делом, подстакнуто „културним ратовима”¹ који прожимају савремена западна друштва. Фуко је у тим тумачењима приказиван као ултра радикалан мислилац који тежи деконструкцији и разлагању свих традиција на којима западна друштва почивају (Sailer 2019). Он се такође оптужује за инспирисање савремених „политика идентитета” и праксе „политичке коректности” (Miller 2020), а у неким случајевима се чак види и као један од аутора који су утицали на развој „нихилизма” за који се тврди да прожима савремену културу². Фукоов приватан живот, такође, није поштеђен испитивачког погледа сензационалистичке медијске машинерије. Пошто је неконвенционални и либертински животни стил овог аутора стављен под медијску лупу, у јавности су се појавиле различите оптужбе и гласине везане за његов интимни живот. Услед тога се Фуко може видети као једна од најновијих жртава савременог феномена, популарно названог, „култура отказивања”³.

Услед новонастале пажње коју Мишел Фуко привлачи чини нам се адекватним да се поново осврнемо на његов рад. С обзиром

¹ Појам „културног рата” долази из америчке литературе и најчешће се користи да значи сукоб око културних вредности и симбола, између конзервативних и прогресивних струја, у различитим друштвеним сферама (Antonić 2013).

² Овакво тумачење Фукоовог рада је, у највећој мери, популаризовао канадски психолог, психотерапеут и медијска личност Џордан Питерсон (*Jordan Peterson*) (Peterson 2017).

³ Француски филозоф и економиста Гај Сорман (*Guy Sorman*) је у интервјуу 2020. године изјавио да је Фуко, боравећи у Тунису крајем шездесетих, користио услуге дечије проституције. Сорман ову изјаву касније повлачи (Kelly 2021). За више о феномену „културе отказивања” види Петровић 2021.

на све већи значај који се придаје односу између научног рада и друштвене ангажованости (Romero 2020) и чињеницу да се Фуко током своје каријере интензивно политички ангажовао, одлучили смо да се у овом чланку позабавимо његовом концептуализацијом односа између научне и политичке праксе. Тачније, предмет нашег интересовања ће пре свега бити Фукоово схватање друштвено-критичког аспекта његове методологије и њеног односа са политичком праксом⁴.

Чланак ћемо почети експликацијом основних појмова у теоријском апарату који Фуко гради за потребе својих истраживања. Потом ћемо прећи на излагање различитих метода које је користио током своје каријере, почевши од археологије као метода који Фуко користи на почетку свог рада, потом прелазећи на генеалошки метод који развија од почетка седамдестих, а који садржи критичко-ангажовану димензију. Управо ће та димензија бити фокус наредног сегмента нашег рада у ком ћемо се позабавити Фукоовим схватањима односа између генеалошког метода, друштвене критике и политичког активизма. У последњем поглављу нашег чланка ћемо се фокусирати на нормативни оквир који он конструише не би ли концептуално повезао научну и критички-ангажовану димензију своје методологије.

ТЕОРИЈСКИ ОКВИР ФУКООВИХ ИСТРАЖИВАЊА

Како Фуко у једном интервјуу истиче, он себе не види као „теоретичара”, пошто не гради јединствен систем појмова, који би се онда примењивао на више различитих области (Фуко 2010d, 169). Он свој појмовни апарат види као оруђе за истраживање логике, која оперише у оној области друштвеног света која нас интересује. Стога, Фуко истиче да његов приступ изградњи теоријских појмова није усмерен ка креирању систематичног појмовног система за анализу већ ка стварању флексибилног аналитичког оквира, којим

⁴ Фуко се најчешће перципира као радикално лево оријентисан интелектуалац, али од друге половине седамдесетих његова критика је једнако усмерена ка реал-социјалистичким друштвима и левичарским покретима (Фуко 1998b, 315–319; Paras 2006, 57). Стога, његов рад представља инспирацију, како за радикално леве интелектуалце попут Антонија Негрија (*Antonio Negri*) (Negri 2017), тако и за неолиберално оријентисаног Франсоа Евалда (*François Ewald*), Фукоовог асистента на Колеж де Франс (*Collège de France*) у периоду од 1976. до 1984. (Behrent 2010).

се могу истражити историјски специфични друштвени феномени (Fuko 2012, 145).

Према Фукоу, основни предмет његовог проучавања су „праксе”. Он праксе схвата као сваки облик делања, појединца или друштвене групе, које је усмерено на другог⁵ (Fuko 2010g, 296; Fuko 2017a, 301; Petković, 2018, 331) и дели их на два типа: дискурзивне и не-дискурзивне. Надаље, он истиче да је у својим истраживањима био заинтересован за проучавање систематизованих целина људских пракси, које имају релативно стабилан облик кроз време, и те целине је називао „режимима пракси” (Fuko 2010g, 296).

На почетку своје каријере Фуко је био заинтересован за проучавање дискурзивних пракси, које такође назива и „праксама комуникације”⁶ (Fuko 2017b, 297–299). Основни елемент дискурзивне праксе он назива „исказом”, док дискурзивну праксу одређује као праксу производње исказа (Fuko 1998a, 88). Фукоово схватање исказа можемо дефинисати као „временски и просторно одређену итерацију дискурзивне праксе” (Ugošević 2021, 287). Он истиче да је у овом периоду заинтересован за правила која управљају производњом систематичних скупова исказа, које назива „дискурзивним формацијама” (Fuko 1998a, 43).

Фуко користи појам „архива” да означи историјски настао систем, који садржи све, икада постојеће, исказе у једном друштву и истиче да се у њему образују специфична правила за формулацију исказа (Fuko 1998a, 140–141). Та правила се временом мењају, али њихов, релативно стабилан, систем који постоји у одређеном периоду Фуко назива „историјским априоријем” (Fuko 1998a, 137–139). Историјско априори је систем правила, који ограничава могуће варијације у комбинацијама исказа. Фуко користи појам „позитивитета” да означи оне дискурзивне формације које су у неком периоду настале, на основу одређеног историјског априорија, као њиховог услова могућности⁷ (Fuko 1998a, 191–198).

⁵ Фукоово схватање праксе се у великој мери поклапа са Веберовим (*Max Weber*) схватањем друштвеног делања као „делања које је усмерено на...пошањање других” (Weber 1976, 15).

⁶ Ове праксе истражује током шездесетих година и та истраживања представља у књигама „Рађање клинике” (1963.), „Речи и ствари” (1966.) и „Археологија знања” (1969).

⁷ Фуко формулише концепт историјског априори као варијацију Кантове (*Immanuel Kant*) идеје формалног априори. Код Канта формално априори представља скуп категорија које чине услов могућности сазнања (Kogać 1970,

Од почетка седамдесетих Фуко проширује свој појмовни апарат у циљу обухватања не-дискурзивних пракси и њиховог односа са дискурзивним праксама⁸. Он не-дискурзивне праксе назива „моћ” и дефинише их као сваки облик делања којим појединац или друштвена група утичу на вероватноћу да ће делање других појединаца или друштвених група у будућности имати одређен облик (Фуко 2017а, 301). Као и у случају дискурзивне праксе, Фуко истиче да су не-дискурзивне праксе уређене одређеним правилима, која назива „тактикама” и „стратегијама”. Он тактике сматра за свесно усмерена делања актера, којима се тежи утицају на будућа делања других актера. Стратегије настају повезивањем и међусобном регулацијом тактика, услед чега се изграђују системи односа моћи, који су истовремено „намерни и несубјективни” (Фуко 1982, 85–86). Фуко тиме тврди да стратешки системи односа моћи не зависе од свесног делања појединачних актера већ да, насупротив томе, ти односи условљавају њихове тактике.

У овом периоду Фуко развија појмове који би му омогућили обједињено проучавање дискурзивних и не-дискурзивних пракси, а уместо појма „режима праксе” почиње да користи појам „диспозитива”⁹. Делез (*Gilles Deleuze*) истиче да диспозитив, према Фукоу, функционише као својеврстан „дијаграм” који повезује правила дискурзивних и не-дискурзивних пракси и међусобно их усклађује у јединствен систем (Delez 1989, 42). Фуко диспозитив описује на следећи начин:

„Оно што покушавам да уочим под тим именом је, прво, један дубински хетероген скуп, који садржи дискурсе, институције, архитектонска уређења, регулаторне одлуке, законе, административне мере, научне исказе, филозофске, моралне, филантропске поставке, укратко: изречено, исто као и неизречено... диспозитив је мрежа која се може успоставити између тих елемената” (Фуко 2012, 174).

XXVII–XXVIII), док код Фукоа историјско априори представља услов могућности формулације исказа.

⁸ Овај период Фукоовог рада траје од 1971. до 1979. године. Значајне монографије које објављује у овом периоду су „Надзирати и кажњавати” (1975) и први том „Историје сексуалности” (1976).

⁹ Иако се најчешће користи у оригиналу, неки од могућих превода овог појма су: систем, механизам, апарат, распоред (Agamben 2012, 66).

Фуко овим појмом тежи да успостави теоријску могућност проучавања међуодноса дискурзивних и не-дискурзивних пракси. Гајатри Спивак (*Gayatri Chakravorty Spivak*) тврди да однос између та два типа пракси у Фукоовом схватању диспозитива подразумева да дискурзивне праксе креирају исказе, путем којих се оцртавају могући путеви делања, тако што се одређени ентитети чине спознатљивим, а самим тим и подложним делању. Не-дискурзивне праксе, у складу са тим, креирају нормe делања (Spivak 1993, 37). Систем међуповезаних правила пракси у диспозитиву Фуко назива „логиком” и истиче да она подразумева „игру” између елемената диспозитива (Fuko 2012, 174). Ту логику касних седамдесетих такође назива и „рационалношћу” диспозитива и у овом периоду она представља главни предмет његових истраживања (Fuko 2014a, 127; Fuko 2005, 11–13).

Важан аспект Фукоовог појмовног апарата се тиче његовог схватања субјекта. У периоду када развија појмове за обједињено проучавање дискурзивних и не-дискурзивних пракси он правила диспозитива назива „нормама”. Фуко, својим истраживањима у овом периоду, показује начин на који се, у одређеним институцијама, појединци наводе на интернализацију специфичних норми, бивајући тако наведени да своја делања ускладе са правилима диспозитива (Fuko 1997, 183–190). Он тај процес назива „субјекцијом” (Fuko 1997, 26–28).

У трећем периоду свог рада он уводи појам „субјективности”, којим означава однос појединца са самим собом¹⁰ (Fuko 2003, 574). Делез субјективност назива „трећом осом дијаграма диспозитива”, поред дискурзивних и не-дискурзивних пракси, кроз коју појединац „афицира са себе” (Delez 1989, 103). У овом периоду Фуко се интересује за однос димензије субјективности са друге две димензије диспозитива. Он тај однос концептуализује појмом „технологије сопства”, који одређује као скуп процедура и операција којима појединци формирају знање о самима себи и врше промене свог односа са собом (Fuko 2014b, 81).

¹⁰ Овај период Фукоовог рада траје од 1979. до његове смрти 1984. и током њега су од значајних монографија објављени други и трећи том „Историје сексуалности” (1984). Фукоова прва дела, „Ментална болест и психологија” и „Историја лудила” се не могу сврстати ни у један од поменута три периода и према његовим речима садрже обједињено истраживање дискурзивних и не-дискурзивних пракси (Eribon 2014, 262–264).

ФУКООВИ МЕТОДОЛОШКИ ПРИСТУПИ – ГЕНЕАЛОГИЈОМ ПРОТИВ МЕТАФИЗИКЕ

У овом сегменту чланка ћемо представити методе које Фуко користи при својим истраживањима. Посебно ћемо се фокусирати на генеалогички метод, пошто га он концептуализује као друштвено-критички метод истраживања, у тесној вези са његовим активизмом. Поступци које Фуко користи при својим истраживањима нису посебно иновативни, пошто се значајно не разликују од архивских истраживања, које остали историчари такође користе (Hardy 2013, 96). Његова иновативност се огледа у методологији. Кроти (*Michael J. Crotty*) методологију одређује као општи оквир и дизајн истраживања, који детерминише избор извора података, поступака за њихово прикупљање, организацију и анализу (Crotty 1998, 11).

У првом периоду свог рада Фуко користи археолошки метод, за потребе истраживања дискурзивних пракси. Археолошка методологија подразумева истраживање архива неког друштва, са циљем мапирања правила за формирање исказа, у неком историјском периоду. Фукоова употреба археологије подразумева истраживање различитих дискурзивних формација, у одређеном историјском периоду, у циљу мапирања дискурзивног позитивитета тог периода. То истраживање се врши уочавањем „корелација, положаја, функција и преображаја” у односима између исказа у различитим дискурзивним формацијама (Fuko 1998a, 43). Тим путем Фуко тежи да мапира „правила образовања исказа”, од којих се састоји историјско априори једног периода (Fuko 1998a, 141). Он овај метод напушта релативно брзо по изласку „Археологије знања” 1969. године, монографије у којој систематски излаже правила археологије, као методологије коју је до тада користио.

Фуко генеалогички метод развија постепено, од 1970. године. Као што ћемо показати, овај метод у себе инкорпорира археологију, тако да би било прецизније говорити о еволуцији археологије у генеалогичку, него о њеном напуштању. Постоји неколико фактора који су утицали на овај развој Фукоове методологије. Први од њих је његово политичко ангажовање. Фуко по повратку из Туниса¹¹ у Париз 1969. године отпочиње сарадњу са радикалним маоистичким

¹¹ Фуко учествује у студентској побуни у Тунису током марта 1968. године, што снажно утиче на његову жељу да се политички ангажује при повратку у Париз (Eribon 2014, 237).

организаацијама, које су у том периоду биле изузетно утицајне у француској јавности, услед њиховог учешћа у протестима маја 1968. године¹² (Eribon 2014, 273; Christofferson 2004, 59). Он предавно учествује у бројним активностима ових организација, од којих су многе укључивале употребу политичког насиља¹³. Други значајан фактор је продубљивање Фукоове сарадње и пријатељства са Делезом. Делезов утицај се пре свега огледа у Фукоовом повратку Ничеовим (*Friedrich Nietzsche*) радовима. Услед тога Фуко развија генеалогiju по узору на метод који Ниче користи истражујући порекло модерних моралних становишта у „Генеалогiji морала”¹⁴ (Paras 2006, 45).

Генеалогija подразумева методологију која обједињено истражује дискурзивне и не-дискурзивне праксе и диспозитиве као системе који настају повезивањем њихових правила. Фукоов генеалошки метод обухвата археологију, јер укључује у себе истраживање дискурзивних пракси, али је за разлику од археологије у стању да објасни промену њихових правила (Фуко 2007, 45–46). Он тврди да генеалогija истражује учинке до којих доводи конструкција одређених ентитета путем дискурзивне праксе (Фуко 2010а, 52). Другим речима, повезујући правила дискурзивне праксе са правилима не-дискурзивних пракси генеалогija истражује како дискурзивна пракса креира услове за формирање тактика и стратегија тј. система норми за не-дискурзивна делања.

Генеалогija као дизајн историјског истраживања полази од анти-хегелијанске претпоставке о непостојању икакве метафизичке детерминације у историји. Тачније, Фуко генеалогijом тежи да истражи историјске процесе настанка одређених диспозитива, тако што те процесе види као серије контингентних догађаја и сукоба у историји (Mahon 1992, 110). Он, дакле, сматра да не постоји никаква трансцендентна нужност која кроз историју доводи до настанка

¹² Најутицајнија од ових организација се звала „Пролетерска левица” (*Gauche prolétarienne*) и Фуко отпочиње сарадњу са њеним члановима 1969. године (Eribon 2014, 273).

¹³ Једна од тих активности је и студентска побуна на „Универзитету Венсен” (*Université Paris 8–Vincennes*) на ком је Фуко предавао током 1969. и 1970. године. Ова побуна је укључивала окупацију просторија универзитета и насилне окршаје са полицијом (Eribon 2014, 245; 258).

¹⁴ Говоримо о повратку Ничеовим радовима јер, као што Морис Пинге (*Maurice Pinguet*) истиче, Фуко чита Ничеа барем од 1953. године (Eribon 2014, 77) и то има значајан утицај на његов рад од самог почетака.

одређених форми диспозитива¹⁵ (Коорман 2013, 43). Услед тога Фуко генеалогiju такође назива и „историјском онтологијом”, јер диспозитиве које истражује види као последице различитих облика људских пракси, које немају онтолошку основу ван сопствене историје (Фуко 2017b, 321).

Генеалогска методологија, у Фукоовом схватању, налаже историјском истраживању два кључна аспекта, која он назива „провенијенцијом” и „емергенцијом”. Провенијенција је истраживачки поступак, који подразумева праћење и дескрипцију низова историјских догађаја, ситуација и процеса, током којих је дошло до сучељавања тактика и стратегија различитих актера, без претпоставке да су исходи тих сучељавања на било који начин ван-историјски предодређени (Фуко 2010b, 65–67). Емергенција или „појављивање” подразумева истраживачки поступак дескрипције и праћења процеса путем којих, услед поменутих сучељавања, долази до усклађивања стратегија и тактика те се праксе актера систематизују и норме којима се воде усклађују у јединствен систем тј. диспозитив (Фуко 2010b, 69–73).

Генеалогска као дизајн историјског истраживања је за Фукоа радикално анти-метафизички усмерена јер својим претпоставкама усмерава истраживање ка негирању сваке претензије на изналажење ван-историјски детерминисаних континуитета у историји. Настанци различитих диспозитива се генеалогским методом, стога, виде као сингуларне последице низа контингентних фактора (Ven 2014, 47–48). То значи да кретање историје за генеалогa престаје да буде континуирани развој ван-историјских есенција и постаје низ ломова, прекида, борби и преокрета смештених у конкретна друштва са конкретним актерима (Petković 2018, 50). Као што сам Фуко истиче, циљ генеалогског метода је ослобађање „историјског смисла надисторијске историје” (Фуко 2010b, 82).

КРИТИЧКА И ДРУШТВЕНО-ПОЛИТИЧКИ АНГАЖОВАНА ДИМЕНЗИЈА ГЕНЕАЛОГИЈЕ

С обзиром на радикално истористичку оријентацију његовог рада, Фуко генеалогiju смешта у специфичну историјску традицију коју назива „критиком”. Критика је за њега специфичан скуп

¹⁵ Ову претпоставку генеалогског метода Фуко укратко формулише као „претпоставку да универзалије не постоје” (Фуко 2005, 13–14).

дискурзивних и не-дискурзивних пракси, својеврстан диспозитив, који настаје и развија се, постепено, од 16. века¹⁶ (Fuko 2018, 38–39). Она се, тврди Фуко, јавља као вид отпора „диспозитиву управљања”. Наиме, он целокупан период модерне види као обележен проширењем рационалности диспозитива управљања на различите институције (Fuko 2018, 40–41). Фуко концепт управљачког диспозитива формулише крајем седамдесетих, и велики део свог дотадашњег опуса представља као истраживање процеса трансформације различитих институција, изазваних усвајањем његове рационалности¹⁷ (Fuko 2014a, 73–97).

Оно што је према Фукоу карактеристично за управљачки диспозитив је његова рационалност, коју назива „пастирском”. Он истиче да та рационалност настаје у хришћанским религијским институцијама, али да се од 16. века проширује и на остале институције друштва и државе (Fuko 2018, 40–42). Ова рационалност функционише тако што субјектује појединца кроз његову димензију субјективности¹⁸. Другим речима, она тежи да управља појединцима кроз њихову свест, креирајући знање о психи појединца и на основу њега одређене праксе као што су исповест, психотерапија, психијатријска пракса и сл. Путем тих пракси појединци се наводе да у своју субјективност интернализују одређене норме, тим путем бивајући постављени у позицију субјекта у систему односа моћи у диспозитиву управљања (Fuko 2017a, 293–295).

Традиција критике, која настаје као отпор диспозитиву управљања, се према Фукоу, може видети као облик „етоса” или „врлине”, а њену праксу он описује као „вољну непокорност” (Fuko 2018, 41–42). Фуко истиче да критика поставља питање: „...како да се нама не влада тако, на тај начин, у име тих принципа, с обзиром на те циљеве и тим процедурама...?” (Fuko 2018, 42). За њега је критика специфичан облик делања, којим субјекти пружају отпор систему моћи и знања у одређеном диспозитиву. Како он сам

¹⁶ Фуко тврди да је покрет Протестантске Реформације у 16. веку први облик „критике” (Fuko 2018, 41).

¹⁷ Фуко истраживање настанка и развоја диспозитива управљања излаже на својим курсевима на Колеж де Франс-у од 1976. до 1979. године. Ти курсеви су названи „Треба бранити друштво”, „Безбедност, територија, становништво” и „Рађање биополитике”.

¹⁸ Према Фукоу диспозитиву управљања претходи „диспозитив суверености”, који управља појединцима кроз правне прописе и претњу физичким насиљем (Fuko 1998b, 264–265; Fuko 1997, 48–49).

истиче, овај отпор има облик „довођења у питање” легитимности и оправданости правила, која одређени диспозитив намеће субјектима (Фуко 2018, 45). Стога, Фуко специфичну мешавину свог интелектуалног рада, спровођеног путем генеалогског метода, и свог активизма смешта у ту традицију.

Још један од назива који Фуко даје свом генеалогском методу је „историја садашњости” (Фуко 1997, 32). Он тврди да генеалогичка, као истраживачки дизајн, налаже да истраживање отпочне „питањем постављеним у садашњости” (Foucault 1988b, 262). Оно што, према Фукоу, повезује генеалогичку са политичком праксом је избор предмета истраживања. Она истраживачу налаже да предмет истраживања бира у складу са политичким сукобима који су актуелни у његовој савремености. Фуко је сам истицао да институције које ће истраживати бира на основу политичких борби које се у том тренутку воде, и у којима он сам учествује¹⁹ (Foucault 1988a, 154–155). Генеалогичка потом налаже истраживачу истраживање историјског процеса настанка те институције.

Како Агамбен (*Giorgio Agamben*) истиче, логика диспозитива, попут историјског априорија, креира сопствени позитивитет, који се састоји од институција организованих на одређен начин (Agamben 2012, 61–64). Институције које је Фуко истраживао су управо оне које настају на основу рационалности управљачког диспозитива, попут затвора, институција за ментално оболеле, болница и сл.²⁰ Стога, можемо закључити да је Фуко током своје каријере управо истраживао аспекте позитивитета управљачког диспозитива, у оквиру којих су се водили политички сукоби у циљу његове трансформације.

¹⁹ Фукоова књига „Надирати и кажњавати” је најбољи пример генеалогског истраживања. Она настаје као резултат његовог рада у организацији „Група за информисање о затворима” (*Le groupe d'information sur les prisons*), коју оснива у сарадњи са маонистичким радикалима и бројним интелектуалцима. Они кроз ову организацију сарађују са бившим и садашњим затвореницима на разним активностима везаним за реформу казненог система (Eribon 2014, 273). Рад у овој организацији је имао кључан утицај на његово генеалогско истраживање институције затвора, чији је резултати дело „Надирати и кажњавати”.

²⁰ Фуко управо у књизи „Надирати и кажњавати” примећује сличност између начина на који се појединци субјектују у институцијама затвора, болнице, школе и војске (Фуко 1997, 130–165).

Уочавамо да Фуко генеалогски метод не замишља као вредносно неутралну научну методологију. Он следи ничеанску перспективистичку епистемологију, која постулира да не постоји потпуно неутрална тачка из које бисмо могли објективно да спознамо одређени предмет истраживања (Prado 2000, 119–121). Фуко је свестан да и он сам учествује у праксама, које су регулисане правилима рационалности оног диспозитива који жели да истражи (Ven 2014, 13; Dražfus i Rabinov 2017, 173). Он стога свесно приступа истраживању из сопствене политичке позиције, тежећи да својим истраживањима допринесе одређеним политичким променама (Zaharijević i Krstić 2018, 11–12).

Ипак, Фукоова генеалогска није политичка теорија, која конструише нормативно пожељну организацију људске праксе. Он тврди да генеалогским истраживањима мапира тачке у одређеним институцијама, у којима је организација диспозитива крхка и тиме указује на места из којих се може формирати стратегија отпора, којом би се организација диспозитива могла трансформисати (Fuko 2018, 70–71). Фуко у свом раду не прописује како би те стратегије требале изгледати. Као што сам тврди он генеалогским истраживањима конструише „оруђа”, али не прописује како се она требају користити²¹ (Fuko 1998b, 12).

Поменута оруђа која Фуко конструише генеалогским истраживањима имају облик „против-памћења” (Fuko 2010b, 82) или, како Лине Хуфер (*Lynne Huffer*) то назива, „контра архива” (Huffer 2020, 133–134). Фуко тврди да генеалогска истраживања спроводи из „перспективе отпора”, јер отпор функционише као „хемијски катализатор”, који омогућава истраживачу да лакше уочи постојаће односе моћи у институцијама где се отпор дешава (Fuko 2017a, 289). Он истиче да својим истраживањима тежи ослобађању „потчињених знања” тј. знања оних актера који су у одређеном диспозитиву потлачени, услед чега су њихова знања, дискурзивним праксама тог диспозитива, сврстана хијерархијски ниже²² (Fuko 1998v, 18–19).

²¹ Иако Фуко евидентно не следи Веберов постулат вредносне неутралности он се слаже са Веберовом тврдњом да научник не би смео кроз свој научни рад да прописује пожељне циљеве делања већ да се научним радом могу само утврдити средства за достизање одређених циљева (Weber 1998, 85).

²² Фуко наводи знања делинквената, психијатријских болесника и болесника уопште, као примере знања потлачених актера, која тежи да ослободи својим радом (Fuko 1998b, 19).

Изнад тих знања се налазе она која су у диспозитиву легитимисана као „научна”, и која су блиско повезана са његовом рационалношћу, а самим тим и са организацијом односа моћи у институцијама, које настају на основу ње (Фуко 1998b, 20–25).

Фуко генеалогiju замишља као критику овакве хијерархизације знања те је стога такође назива „анти-научом” и истиче да генеалогичка истраживања „оживљавају сећања на борбе” (Фуко 1998b, 20–21). Другим речима, он сматра да су генеалогичка истраживања вид дискурзивне праксе, којом се конструише знање о контингентним сукобима, услед којих су одређени диспозитиви историјски настали. Тим путем се генеалогijом критикују дискурзивне праксе којима се креира знање не би ли се уређење одређених диспозитива утемељило у метафизичким, ван-историјским, факторима²³. Знање створено генеалогичким истраживањима представља „оруђе” за политичку праксу управо јер указује да начин организације одређених институција није трансцендентно детерминисан, већ је производ контингентних људских пракси, те се услед тога може трансформисати људским делањем. Како Фуко истиче генеалогijом можемо назвати: „... спајање учених знања и локалног памћења, спајање које омогућава установљавање једног историјског знања о борбама и употребу тог знања у садашњим тактикама” (Фуко 1998b, 20).

НОРМАТИВНИ ОКВИР ГЕНЕАЛОГИЈЕ – ФУКООВА ЕТИКА КРИТИЧКОГ АНГАЖМАНА

Однос између Фукоовог интелектуалног рада и политичког ангажмана може деловати контрадикторно. Као што Ненси Фрејзер (*Nancy Fraser*) примећује, његово схватање генеалогije је не-нормативно али истовремено и ангажовано (Fraser 1981, 273). Фуко је сарађивао са организацијама које су несумњиво имале идеје о пожељном начину организовања оних институција чијој промени су тежиле. И поред тога, он је одбијао да у свом раду пружи нормативна упутства, којима би се активисти водили при таквој реорганизацији институција.

²³ Фуко сматра да се институције које уређује рационалност управљачког диспозитива пре свега легитимишу путем различитих хуманистичких наука. Он хуманистичким наукама назива науке које се баве проучавањем различитих аспеката човека, и његових културних и друштвених творевина. Примери неких од њих су: психологија, психијатрија, економија, криминологија, социологија итд. (Фуко 1995, 84–86).

Велики број аутора је критиковао Фукоов рад због његовог одбијања да пружи нормативне стандарде приликом својих генеалошких истраживања. Јирген Хабермас (*Jürgen Habermas*) истиче да Фуко не може да објасни зашто, приликом својих истраживања, стаје на страну потлачених актера у одређеним институцијама. Према њему, пошто Фуко нема изграђен нормативни стандард, он не може да пружи разлог за отпор односима моћи у одређеном диспозитиву. Хабермас тврди да без нормативног стандарда Фуко не може да објасни зашто би нови диспозитив, који би настао као последица отпора потлачених, био пожељнији од претходног²⁴ (Habermas 1988, 266–269). Ненси Фрејзер тврди да Фуко, пошто све облике односа моћи види као нормативно неутралне, не може да објасни зашто би се одређени актери требали борити за неки облик организовања тих односа (Fraser 1981, 283–286). Чарлс Тејлор (*Charles Taylor*) такође упућује сличну критику, и тврди да Фуко у свом раду не пружа универзалан критеријум истине и слободе, већ сматра да сви критеријуми постоје искључиво у склопу диспозитива. Он истиче да Фуко, стога, не може актерима да пружи разлог због ког би се политички залагали за било који облик организације диспозитива (Taylor 1984, 175–176).

Током осамдесетих година Фуко на више места покушава да својим генеалошким истраживањима и активизму пружи етичку димензију, тако одговарајући критичарима који тврде да је та димензија одсутна у његовом раду. Он у тексту „Шта је просветитељство?“ тврди да се просветитељство може видети, попут критике, као етос тј. као генерална структура делања путем које појединац својим праксама даје извештај „стил“. Фуко етос просветитељства описује као праксу непрекидног преиспитивања наше тренутне историјске егзистенције кроз константну рефлексивност на различите облике наше субјекције (Fuko 2010e, 428). Он свој генеалошки рад и политичко деловање смешта у овакво схваћену просветитељску традицију и етос којим се та традиција води назива „експерименталним ставом“²⁵. Према Фукоу тај став подразумева непрекидно довођење у питање историјски насталих граница, којима се ограничавају могуће варијације наших делања и субјективности. Он

²⁴ За анализу Хабермасове критике Фукоа види Ivković 2006.

²⁵ Фуко тврди да та традиција почиње са Кантом, а да су неки од њених представника Хегел (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*), Ниче, Вебер и Франкфуртска школа (Fuko 2018, 53).

сматра да својим генеалошким истраживањима и активизмом указује на историјски контингентно порекло тих граница, тим путем показујући да изван њих постоји простор слободе и могућности за експериментисање са нашом егзистенцијом (Фуко 2010е, 427–429).

Фукоови покушаји да пружи свом раду етичку димензију коинцидирају са његовим генеалошким истраживањем историје субјективности. Он овим истраживањем установљава две основне форме субјективности, за које тврди да су постојале у историји западних друштава:

1. Прву од њих он назива „херменеутиком субјекта” и тврди се њено порекло налази у хришћанству, пре свега у хришћанској пракси исповедања (Фуко 1982, 23). Фуко тврди да управо пастирска рационалност управљања успоставља, код појединаца које субјектује, херменеутички модел субјективности (Foucault 2019, 305–310). Према њему, херменеутика субјекта подразумева да појединац формира однос са собом тако што непрекидно испитује сопствену психу и у њој трага за непроменљивим истинама, на основу којих би организовао своје праксе (Фуко 1982, 65).
2. Другу форму Фуко проналази у друштвима Античке Грчке и Рима и назива је „бригом о себи”. Он истиче да је димензија субјективности у овим друштвима била аутономна у односу на системе односа моћи у институцијама²⁶ (Фуко 1988, 45–81). Услед тога појединци су могли да обликују своју субјективност према критеријумима које би сами бирали, што Фуко назива бригом о себи или, на одређени местима, „естетиком егзистенције” (Foucault 1996).

Фуко се у последњем периоду свог рада управо залагао за афирмацију бриге о себи као пожељног модалитета субјективности²⁷ (Фуко 2003, 319). Он је, стога, тврдио да су његови генеалошки радови облик „делатне историје”, који уводе „дисконтинуитет у само наше биће” (Фуко 2010б, 74–75). Фуко тиме жели да каже како,

²⁶ Важно је напоменути да Фуко истиче како слободно обликовање субјективности у Античкој Грчкој и Риму није било доступно свим припадницима ових друштава, пре свега робовима и женама (Фуко 2017б, 314–315).

²⁷ Неки од појединаца као и филозофских и политичких струја за које Фуко тврди да су покушали обнову бриге о себи у модерном добу су: Ниче, Шопенхауер (*Arthur Schopenhauer*), Макс Штирнер (*Max Stirner*), Бодлер (*Charles Baudelaire*), дендизам и анархисти у 19. веку (Фуко 2003, 319).

пошто генеалогска истраживања указују на контингентност у настанку диспозитива, она такође показују да су норме, којима диспозитиви субјектују појединце, такође контингентне и, стога, нису нужне. Тим путем генеалогска, као делатна историја, може ослободити појединца херменеутичког модела субјективности, указујући му на контингентност „истина” које му се, процесом субјекције, пласирају као основа за организацију субјективности. Он, дакле, сматра да генеалогска истраживања могу имати „десубјективацијски” ефекат јер указују појединцима на плуралитет могућности за организацију субјективности и тиме их упућују на организацију своје субјективности путем модела бриге о себи (Фуко 2018, 57–59).

На овој тачки почињемо да назиремо нормативни оквир који Фуко конструише не би ли повезао свој интелектуални и политички рад. Његов рад се често погрешно тумачи као критика феномена моћи, док Фуко истиче како моћ не види као морално негативан феномен, већ као супстанцију друштвеног живота²⁸ (Foucault 2016, 128). Он истиче да моћ, пошто подразумева утицај на вероватноћу за одређен облик будућег делања неког актера, не може постојати без одређеног степена слободе. Фуко тврди да односи моћи могу постојати само ако су субјекти који у њих улазе истовремено слободни, јер постоји одређен варијабилитет који је њиховим делањима доступан. Стога се систем односа моћи у којем се они налазе може изменити, у зависности од стратегија и тактика које ти субјекти формирају (Фуко 2017а, 302–303).

Фуко истиче да се својим радом борио против „доминације”, и њу дефинише као ситуацију у којој се односи моћи не могу се променити, јер одређени актери имају диспропорционално велики утицај на делања других (Foucault 1997, 291–292; 300–301). Покушавајући да елаборира свој нормативни став Фуко истиче да између односа моћи, као слободног суочавања стратегија и тактика, и доминације, као њиховог потпуног замрзавања, стоји диспозитив управљања као облик усмеравања стратегија делања актера. Он истиче да пракса управљања може отићи предалеко и еволуирати, одређеним институцијама, у доминацију (Foucault 1997, 299). Управо су те институције биле предмет Фукоових генеалогских истраживања. Његов циљ је био да, својим истраживањима, пружи помоћ оним актерима који су тежили формирању тактика

²⁸ „Друштво 'без односа моћи' не може бити ништа друго до апстракција” (Фуко 2017а, 304).

и стратегија отпора у тим институцијама, не би ли се доминација окончала (Foucault 1988a, 155). Ипак, он у свом раду није пружао моделе будућег организовања таквих институција. Фуко је тврдио да одређен облик управљања у друштвеном животу мора постојати и да требамо тежити његовом оптималном нивоу, али да се тај ниво не може одредити априори, већ у зависности од контекста. Стога, он је сматрао да то требају одредити они актери који се својим стратегијама и тактикама сучељавају у конкретним институцијама (Foucault 2016, 132).

Рефлектујући у последњим годинама живота на етичке димензије свог рада Фуко развија појам „парезије”²⁹. Он парезију види као облик делања и бивствовања који, попут диспозитива, укључује одређене дискурзивне праксе, односе моћи и форму субјективности (Foucault 2010, 9–10). За Фукоа, парезија подразумева дискурзивну праксу којом се указује на арбитарност уређења одређених диспозитива (Foucault 2015, 24). Та дискурзивна пракса у исто време утиче и на друге актере, откривајући им контингентност и арбитарност тих диспозитива (Foucault 2015, 33). Парезијом се, дакле, други позивају на десубјективацију, а тиме и на уређивање своје субјективности путем модела бриге о себи. Управо се у том позиву огледа однос моћи који се формира праксом парезије (Foucault 2010, 59).

Фукоов осврт на свој рад путем концепта парезије нам указује да он критички генеалошки рад види као облик технологије сопства. Разматрајући праксу парезије он истиче да путем ње парезијаст аутономизује своју субјективност, изграђујући је тако према моделу бриге о себи (Foucault 2010, 12). Дакле, генеалошко истраживање, као и политичко ангажовање, за Фукоа подразумевају рефлексију појединца на сопствену субјекцију (Schubert 2020, 10–11). То значи да процес генеалошког истраживања мења самог истраживача, док је његово политичко ангажовање и изношење резултата ових истраживања у јавност чин којим се други позивају да измене своју субјективност на исти начин (Fuko 2010d, 169–177).

Пошто је парезија за Фукоа етос, који обухвата и интелектуални рад и политичко делање, можемо рећи да он овим појмом свом схватању друштвено-критичког ангажмана пружа нормативни

²⁹ Фуко идеју парезије развија на основу истраживања њене праксе у Античкој Грчкој. Та истраживања он презентује у последња два курса која је одржао на Колеж де Франс-у названим „Управљање собом и другима” и „Храброст истине”.

оквир у форми „иманентне етике”. Насупрот трансцендентне етике, која пружа сет правила за примену у мање-више свим контекстима, иманентна етика подразумева формулисање правила за употребу у одређеним контекстима, и у складу са њима³⁰ (Smith 2012, 147–148). Фукоово схватање парезије укључује скуп правила за делање друштвеног критичара, која имплицирају да он мора преузети на себе специфичан модус егзистенције. Тај модус ставља појединца у стање ризика јер сопственим интелектуалним и политичким делањем егзистира ван „поретка бића”, који одређени диспозитив дозвољава (Foucault 2001, 19; Butler 2018, 134). Дакле, за Фукоа је друштвена критика чин трансгресије (Foucault 1998, 69–88), а критичар целокупним својим бићем тестира границе, које се у савремености постављају нашој слободи, позивајући друге да учине исто.

ЗАКЉУЧАК

Фуко је, између осталог, свој рад описивао као „мисао спољашњости”, тврдећи како својим истраживањима тежи дође до граница могућег, које нам се испостављају у нашој савремености (Foucault 1994, 147–170). Према Хуфер он, својом мишљу, указује на простор који постоји изван тих граница, простор чисте потенцијалности, ка ком се људска егзистенција може кретати (Huffer 2000, 19–21). Фукоов генеалогски рад можемо окарактерисати као облик демистификаторске критике, који има за циљ да одагна наше савремене метафизичке илузије. Његова генеалогска истраживања показују да постојаће границе наше егзистенције нису ништа више до историјске наслаге људског делања. Стога је Фуко свој критички рад видео као део просветитељске традиције, који има за циљ да човечанство подстакне на излазак из његове „самоскривљене [метафизичке] малолетности” (Kant 2000, 40).

Уочавамо да савремена тумачења Фукоа, као екстремног постмодерног нихилисте, који тежи уништењу сваке идеје Доброг

³⁰ Разлику између трансцендентне и иманентне етике преузимамо из Делезовог разликовања моралности и етике. Он моралност сматра за сет правила која процењују неко делање или намеру у складу са универзалним вредностима док етику види као скуп правила која процењују и усмеравају неко делање у складу са модусом егзистенције чији је то делање део (Smith 2012, 147–148; Deleuze 1988, 23). У случају Фукоовог схватања парезије ради се о правилима за процену и усмеравање делања, које је део модуса егзистенције друштвеног критичара.

и нормалности, не могу бити даље од истине. Фукоа је најбоље тумачити као скептика који, у ничеанској традицији, тежи да нас, кроз свој рад, суочи са „амбисом” (Ниће 1993, 304), у његовом случају ради се о амбису људске слободе (Ven 2014, 151–156). Фукоова генеалогска критика нам показује да оно што вреднујемо у нашој савременој егзистенцији није утемељено ни у чему осим у нашим праксама. То није нихилистичко негирање сваке вредности, већ позив на одговорност при делању, јер вредности којима се водимо постају истините онда када их делањем упражњавамо.

Можда би, у складу са Фукоовим становиштима, најбоље било дозволити му да, на крају, сам говори у своје име:

„Добро долази од иновације. Добро не постоји, само по себи, у безвременом небу, док би људи као астролози доброг, могли да одреде његова сазвезђа. Добро се дефинише, практикује, изумева. Али то захтева рад, не само неких, него колективан рад” (Foucault 2016, 138).

РЕФЕРЕНЦЕ

- Agamben, Đorđo. 2012. *Dispozitiv i drugi eseji*. Novi Sad: Adresa.
- Altiser, Luj. 2009. *Ideologija i državni i ideološki aparati*. Loznica: Karpos
- Antonić, Slobodan. 2013. „Uvod u sociologiju kulturnog rata (sa kratkim osvrtom na Srbiju).” *Letopis Matice srpske* 492 (4): 445–460.
- Batler, Džudit. 2018. „Šta je kritika? Ogled o Fukoovoj vrlini.” U *Šta je kritika?* ur. Adriana Zaharijević i Predrag Krstić, 93–134. Beograd: Akademska knjiga
- Behrent, C. Michael. 2010. “Accidents Happen: François Ewald, the “Antirevolutionary” Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State”. *The Journal of Modern History* 82 (3): 585–624. doi.org/10.1086/653042.
- Christofferson, Michael Scott. 2004. *French Intellectuals Against the Left*. New York: Berghahn Books.
- Crotty, Michael J. 1998. *The Foundations of Social Research*. London: SAGE Publications.
- Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco: City Lights Books.

- Delez, Žil. 1989. *Fuko*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Drajfus L. Hjubert i Pol Rabinov. 2017. *Mišel Fuko: Iza strukturalizma i hermeneutike*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Eribon, Didi. 2014. *Mišel Fuko: Biografija*. Loznica: Karpos.
- Foucault, Michel. 1996. "An Aesthetics of Existence." In *Foucault Live (Interviews 1961-1984)*, ed. Sylvère Lotringer, 450–453. New York: Semiotext(e).
- Foucault, Michel. 1997. "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom." In *Ethics, Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, 281–302. New York: The New Press.
- Foucault, Michel. 1998a. "A Preface to Transgression." In *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed. James D. Faubion, 69–88. New York: The New Press.
- Foucault, Michel. 1998b. "The Thought of the Outside." In *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed. James D. Faubion, 147–170. New York: The New Press.
- Foucault, Michel. 2001. *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotex(e).
- Foucault, Michel. 2010. *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982.–1983.)*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus d.o.o.
- Foucault, Michel. 2015. *Hrabrost istine: Vladanje sobom i drugima II, Predavanja na Collège de France (1983–1984.)*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop.
- Foucault, Michel. 2016. *About the Beginning of The Hermeneutics of the Self, Lectures at Dartmouth College, 1980*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2019. *O vladanju živima*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop.
- Foucault, Michel. 1988a. "Practicing Criticism". *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*, ed. Kritzman D. Lawrence, 152–158. London: Routledge.
- Foucault, Michel. 1988b. "The Concern for Truth." *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*, ed. Kritzman D. Lawrence, 255–270. London: Routledge.
- Fraser, Nancy. 1981. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions". *PRAXIS International* 3 (1): 272–287. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=239364>.

- Fuko Mišel. 2014b. *Tehnologije sopstva: Spisi o poznoj antici i ranom hrišćanstvu*. Loznica: Karpos.
- Fuko, Mišel. 1971. *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit.
- Fuko, Mišel. 1982. *Istorija seksualnosti: Volja za znanjem*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel. 1988. *Istorija seksualnosti: Staranje o sebi*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel. 1997. *Nadzirati i kažnjavati*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Fuko, Mišel. 1998a. *Arheologija znanja*. Beograd: Plato.
- Fuko, Mišel. 1998b. *Treba braniti društvo: Predavanja na Kolež de Fransu iz 1976. godine*. Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel. 2003. *Hermeneutika subjekta: Predavanja na Kolež de Fransu 1981.–1982.* Novi Sad: Svetovi.
- Fuko Mišel. 2005. *Rađanje biopolitike: Predavanja na Kolež de Fransu 1978.–1979.* Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel. 2007. *Poredak diskursa: Pristupno predavanje na Kolež de Fransu, održano 2. decembra 1970. godine*. Loznica: Karpos.
- Fuko, Mišel. 2010b. „Niče, genealogija, istorija.” U *Spisi i razgovori*, ur. Mladen Kozomara, 59–88. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2010c. „Istina i moć.” U *Spisi i razgovori*, ur. Mladen Kozomara, 140–168. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2010d. „Razgovor sa Mišelom Fukoom.” U *Spisi i razgovori*, ur. Mladen Kozomara, 168–243. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2010e. „Šta je prosvetćenost?” U *Spisi i razgovori*, ur. Mladen Kozomara, 412–433. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2010g. „Prašina i oblak.” U *Spisi i razgovori*, ur. Mladen Kozomara, 281–313. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2010a. „Odgovor na jedno pitanje.” U *Spisi i razgovori*, ur. Mladen Kozomara, 29–58. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2012. *Moć/znanje*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel. 2014a. *Bezbednost, teritorija, stanovništvo: Predavanja na Kolež na Fransu 1977.–1978.* Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel. 2017a. „Dva ogleđa o subjektu i moći.” U *Mišel Fuko: Iza strukturalizma i hermeneutike*, ur. Hjubert L. Drajfus i Pol Rabinov, 286–309. Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Fuko, Mišel. 2017b. „Povodom genealogije etike: pogled na rad u toku.” U *Mišel Fuko: Iza strukturalizma i hermeneutike*, ur. Hjubert L. Drajfus i Pol Rabinov, 310–336. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel. 2018. „Šta je kritika?” U *Šta je kritika?* ur. Adriana Zaharijević i Predrag Krstić, 35–92. Beograd: Akademska knjiga.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Globus.
- Hardy, Nick. 2013. „A History of the Method: Examining Foucault’s Research Methodology.” In *The Edinburgh Companion to Post-structuralism*, eds. Dillet Benoît, Iain MacKenzie and Robert Porte, 95–121. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Huffer, Lynne. 2020. *Foucault’s Strange Eros*. New York: Columbia University Press.
- Ivković, Marjan. 2006. „Fuko versus Habermas: moderna kao nedovršeni projekat naspram teorije. moći – neizbežna suprotstavljenost ili mogućnost komunikacije.” *Filozofija i društvo* 30: 59–76. doi.org/10.2298/FID0630059I.
- Kant, Immanuel. 2000. *Pravno–politički spisi*. Zagreb: Politička kultura: Nakladno istraživački zavod.
- Kelly, Mark, G. E. 2021. “Must We Cancel Foucault?” *Telos: Critical Theory of the Contemporary*. Poslednji pristup 15. jun 2022. <http://www.telospress.com/must-we-cancel-foucault/>.
- Koopman, Colin. 2013. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Korać, Veljko. 1970. „Na izvoru transendentalnog idealizma.” U *Kritika čistog uma*, Kant, Imanuel. V–XLIV. Beograd: Kultura.
- Mahon, Michael. 1992. *Foucault’s Nietzschean Genealogy*. New York: State University of New York.
- Miller, Daniel. 2020. “Is Foucault responsible for identity politics?” *The Critic*. Poslednji pristup 15. jun 2022. <https://thecritic.co.uk/is-foucault-responsible-for-identity-politics/>.
- Negri, Antonio. 2017. *Marx and Foucault: Essays, Volume 1*. Cambridge: Polity Press.
- Niče, Fridrih. 1993. *S one strane dobra i zla/Genealogija morala*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Paras, Eric. 2006. *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*. New York: Other Press.

- Peterson, Jordan. 2017. "Foucault The Reprehensible & Derrida The Trickster." *YouTube*. Poslednji pristup 15. jun 2022. https://youtu.be/NBFSDD_5tiE.
- Petković, Krešimir. 2018. *Istina kao kušnja: Foucault, politička znanost, politička etika*. Zagreb: Plejada.
- Petrović, Dalibor. 2021. „Kultura otkazivanja kao hibridni obrazac postmoderne društvenosti“. *Kultura polisa* 18 (46): 169–181. doi.org/10.51738/Kpolisa2021.18.3r.46.
- Prado, C. G. 2000. *Starting with Foucault: An Introduction to Genealogy*. Oxford: Westview Press.
- Romero, Mary. 2020. "Sociology Engaged in Social Justice." *American Sociological Review* 00 (0): 1–30, (2019 Presidential Address). doi.org/10.1177%2F0003122419893677.
- Sailer, Steve. 2019. „The Whip Hand.“ *Taki's Magazine*. Poslednji pristup 15. jun 2022. <https://www.takimag.com/article/the-whip-hand/>.
- Schubert, Kristen. 2020. "Freedom as critique: Foucault beyond anarchism." *Philosophy and Social Criticism* XX (X): 1–26. doi.org/10.1177%2F0191453720917733.
- Smith, Daniel W. 2012. *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.
- Taylor, Charles. 1984. "Foucault on freedom and truth." *Political theory* 12 (2): 152–183. doi.org/10.1177%2F0090591784012002002.
- Urošević, Milan. 2021. „Pravila praksi: O metodologiji u radu Mišela Fouca-koa.“ *Etnoantropološki problemi* 16 (1): 283–302. doi.org/10.21301/eap.v16i1.12.
- Veber, Maks. 1976. *Privreda i društvo I*. Beograd: Prosveta.
- Veber, Maks. 1998. *Duhovni rad kao poziv*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Ven, Pol. 2014. *Fuko: Kao mislilac i čovek*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Zaharijević, Adriana i Predrag Krstić. 2018. „U čemu je vrlina kritike? (Predgovor).“ U *Šta je kritika?* ur. Adriana Zaharijević i Predrag Krstić, 7–34. Beograd: Akademska knjiga.

Milan Urošević*

Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade

**THE POLITICS OF CRITIQUE – ON THE
SOCIO-POLITICALLY ENGAGED DIMENSION
OF FOUCAULT’S METHODOLOGY**

Resume

It seems that the work of Michel Foucault has, in the last decade, attracted some attention. This attention is a result of media engaging in a sensationalist way with his work and his private life. He is usually being portrayed as a radical postmodern nihilist, while his work is being blamed for inspiring contemporary identity politics and the practice of political correctness. These developments seem to us as a good reason to go back to Foucault’s work. Since the relation between scientific work and social engagement is an important problem in contemporary social sciences and humanities, we decided to research the way Foucault conceptualized the relation between his intellectual work and his political activism.

We begin our paper by elaborating some of the most important theoretical concepts in Foucault’s work. We start from his notion of practice, as a form of social action, and then move on to the two types of practices Foucault distinguishes: discursive and non-discursive practices. In the end of this chapter, we present the notion of the “dispositive”, which Foucault defines as an interconnected system of discursive and non-discursive practices, and his notion of subjectivity, which is defined as a relation an individual has with himself. In the next chapter we engage with methodologies Foucault uses in his research. We start with archeology, a methodology he used in the beginning of his work, while researching discursive practices. We then move on to genealogy, which is a methodology Foucault used to study systems that combine discursive and non-discursive practices. Since genealogy is the methodology,

* E-mail address: milan.urosevic@instifdt.bg.ac.rs.

* Овај рад је примљен 21. јуна 2022. године, а прихваћен на састанку Редакције 28. фебруара 2023. године.

he envisions as being connected to political practice, we will especially focus on it.

Precisely in the next chapter of our paper we will investigate the ways in which Foucault conceptualizes the relationship between genealogical research and political activism. We will show that he sees political activism as a primary criterion for choosing a research subject. Genealogical research then, for Foucault, provides a reflection on the history of an institution, around which the political struggle in question is waged. The results of the genealogical research are, for him, suppose to show how the institution in question is a product of contingent historical processes and, therefore, can be changed through political action, since it is not grounded in any metaphysical necessity.

In the last chapter of our analysis, we will deal with Foucault's attempt to connect his genealogical research and political activism through an ethical framework. In this chapter we will present his concept of enlightenment, as an ethical tradition in which both his intellectual and political work can be situated. He conceptualizes the enlightenment as an "attitude", which consist of various kinds of practices, through which an individual constantly tests and transgresses existing boundaries, which are imposed on our actions and forms of subjectivity. Therefore, through these practices the individual, by his very existence, shows that those boundaries are contingent, and can be changed.

In the conclusion our paper we, again, turn to contemporary characterizations of Foucault's work. We show that our elaboration of his ideas proves those characterization as inadequate and wrong.

Keywords: Michel Foucault, methodology, genealogy, engagement, practice, dispositive, ethics, subjectivity, contingency