05 2016

Що е критика? Опит върху концепцията на Фуко за добродетелта

Judith Butler

Превод: Неда Генова. Редакция: Огнян Касабов и Момчил Христов

Какво означава да правим критика?[1][2] Обзалагам се, че това е нещо, което повечето от нас възприемат в някакъв обичаен смисъл. Но нещата започват да се заплитат, щом се опитаме да направим разграничение между критиката от една или друга позиция и критиката като по-обща практика, която може да бъде описана без да се позоваваме на някакъв специфичен за нея предмет. Можем ли въобще да зададем въпроса за общия характер на критиката, без да загатнем и за същността ѝ? И ако постигнем някакъв обобщен образ, предлагайки нещо, доближаващо се до философия на критиката, няма ли тогава да изгубим самото разграничение между философия и критика, което оперира като елемент от дефиниция на самата критика?

Критиката е винаги критика на някаква установена практика, дискурс, епистема, институция, но губи характера си в момента, в който бъде абстрахирана от своето оперирane и превърната в самостойна и напълно обобщима практика. Но, ако това е вярно, все пак то не значи, че обобщенията не са възможни или, още повече, че не са осеяни с особености. Напротив, тук се придвижваме в зона на ограничена всеобщност, която прониква в областта на философското, но трябва да запази дистанция спрямо нейното достигане, ако иска да остане критическа.

Текстът, който предлагам тук, е върху Фуко. Нека обаче започна с един, според мен, интересен паралел между онова „критикуване“ [*criticism*], което Реймънд Уилямс и Теодор Адорно се опитват да постигнат, всеки по свой начин, и това, което Фуко се стреми да мисли под „критика“ [*critique*]. Твърдя, че в хода на това сравнение ще излезе наяве нещо от приноса, а и от съюзничеството на Фуко с прогресивната политическа философия.

Реймънд Уилямс изразява притеснение, че представата за критикуването несправедливо е била ограничавана до „откриването на грешки“ (Williams, 1976) и предлага да изнамерим речник на видовете отговори, с които разполагаме, особено по отношение на културните продукти, но „който не възприема

навика (или правото, или дълга) да се съди“. Той призовава за по-специфичен вид отговор, който се пази от прибързано обобщение: „винаги трябва да се знае, пише той, че специфичността на отговора не е съждение, а практика“ (ibid., p.76). Смятам, че последното изречение бележи и мисловната траектория на Фуко по тази тема, тъй като за него „критика“ е именно практиката, която не само отлага съждението, но и предлага ново практикуване на ценности, основано на самото това отлагане.

Така че за Уилямс практикуването на критиката не може да бъде ограничено до формулирането (и изразяването) на съждения. Забележително е, че Адорно прави сходно изказване, когато пише за „опасността [...] от съденето на духовни конструкти по инкорпориращ, некомпетентен и административен начин, и от явното им включване към действащите властови констелации, чието разобличаване се пада на духа“ (Adorno, 1963, p.20[3]). По такъв начин, задачата по разобличаване на тези „властови констелации“ бива затруднена от импулса за „съдене“ като типичен пример за критика. За Адорно самата операция по съдене служи, за да отдели критикуващия от подръчния социален свят – движение, която разколебава резултатите от собствената си операция и представлява „отдръпване от практиката“ (ibid., p.12). Адорно пише, че „[и]менно суверенността [на критика], претенцията за дълбоко познание на обекта,

отделянето на понятието от предмета му посредством независимостта на критическото съждение, заплашва да се поддаде на веществената форма на предмета, като културната критика се позовава на набор от изложени сякаш на показ идеи и така фетишизира изолирани категории“ (ibid., pp.11-12). За да може критиката да действа като елемент от една практика, според Адорно, тя трябва да схване начините, по които самите категории се институират, как полето на знание се подрежда и как онова, което то потиска, се завръща като собственото му конститутивно ограничаване. И за двамата мислители съжденията оперират като начини особеното да бъде подведено под вече конституирана категория, докато критиката пита относно ограничаващото конституиране на полето на самите категории. Опитът да се мисли проблемът за свободата – и всъщност, етиката като цяло – отвъд съждението, става особено важен за Фуко в този контекст: критическото мислене представлява подобно усилие.

През 1978 г. Фуко изнася лекция, озаглавена „Що е критика?“[4] – текст, който подготвя пътя за по-известната му статия „Що е Просвещение?“ (1984). Той пита не само какво е критика, но се опитва да разбере вида въпрос, зададен от критиката, предлагайки някои опити за описание на нейното действие. Това, което може би остава най-важно от тази лекция и бива развито в следващата статия, е въпросителната форма, в

която е поставена темата. Защото самият въпрос „що е критика?“ е момент от въпросното критическо начинание, така че въпросът не само поставя проблема – каква е тази критика, която се предполага, че упражняваме или се стремим да упражним? – но и задвижва определен въпросителен модус, който ще се окаже централен за дейността на самата критика.

Наистина, бих казала, че с този въпрос Фуко се опитва да направи нещо доста различно от онова, което може би сме свикнали да очакваме от критиката. Хабермас направи критическата операция доста проблематична с твърдението си, че е нужно да отидем отвъд критическата теория, ако искаме да си служим с норми при формулирането на ценностни съждения относно социалните условия и стремежи. Перспективата на критиката, според него, е способна да постави основите под въпрос, да денатурализира социалната и политическа йерархия и дори да установи перспективи, които да изградят определена дистанция по отношение на натурализирания свят. Но нито едно от тези действия не може да ни каже в коя посока да вървим, нито дали действията, които предприемаме, осъществяват различни видове нормативно оправдани цели. Затова, според Хабермас, критическата теория трябва да отстъпи пред една по-силна нормативна теория като теорията на комуникативното действие, за да бъде дадена такава основа на критическата

теория, която да направи възможно формулирането на силни нормативни съждения[5], политиката да има ясна цел и нормативни стремежи, а също така и за да бъдем в състояние да оценяваме настоящи практики според способността им да постигнат тези цели. В това критикуване на критиката Хабермас остава изненадващо безкритичен към самия смисъл на нормативността, която той развива. Защото въпросът „какво трябва да правим?“ предпоставя, че това „ние“ вече е било образувано, че то е предварително известно, че неговото действие е възможно и че полето, в което то би могло да действа, е определено. Но ако самите тези образувания и определяния имат нормативни последици, то тогава ще бъде необходимо да разпитаме ценностите, които подготвят сцената за действие, а това ще бъде важно измерение на всяко критическо изследване върху нормативната проблематика.

И макар че последователите на Хабермас може би имат отговор на този проблем, целта ми днес не е да преповтарям тези въпроси или пък да им отговорям, а да отбележа отстоянието между представата за критиката, която бива характеризирана като нормативно обедняла, и една друга представа, която се надявам да предложа тук и която не само е по-комплексна в сравнение с допусканията на обичайното критикуване, но и, както ще покажа, има силни нормативни обвързаности. Те се явяват във

форми, които би било трудно, ако не и невъзможно, да бъдат прочетени посредством наличните смисли на нормативността. В настоящия текст се надявам да покажа, че Фуко не само има важен принос към теорията на нормативността, но и че едновременно с това неговата естетика и описанието, което той прави на субекта, са неделими от етиката и политиката му. Докато някои са го отписвали като естет или дори като нихилист, аз се надявам да покажа, че начинът, по който той подхожда към темата за формирането на себе си, и, по подразбиране, към самия пойесис, е централен за политиките на премахване на подчинението [*desubjugation*], които предлага. Парадоксално, формирането на себе си и премахването на подчинението се случват едновременно, когато поемаме риска да възприемем някаква форма на съществуване, неподкрепена от онова, което той нарича „режим на истина“.

Фуко започва изложението си с твърдението, че са налице различни смисли на термина „критика“, и прави разграничение между „високото Кантово начинание“, наречено критика, и „дребните полемико-професионални дейности, носещи името ‘критика’“ (Фуко, 1994а, с. 73). Така той от самото начало ни предупреждава, че критиката няма да бъде едно нещо и че няма да можем да я дефинираме отвъд различните предмети, чрез които самата тя бива дефинирана. „По [своята] функция, пише той,

[критиката] изглежда обречена на разпръснатост, зависимост и чиста хетерономност“ (пак там). „[Тя] съществува само в отношение с нещо, различно от самата нея“ (пак там, с.73-4).

По този начин, Фуко се опитва да дефинира критиката, но открива, че е възможна само поредица от приближения. Критиката е зависима от предметите си, но те от своя страна дефинират самото значение на критиката. Нещо повече, основната задача на критиката е не да установи дали предметите ѝ – социални условия, практики, форми на знание, власт и дискурс – са добри или лоши, похвални или укорими, а да накара да се открои самата рамка, в която се случва оценката. Какво е онова отношение между знание и власт, което прави така, че епистемологичните ни уверености да поддържат определен начин на структуриране на света, който възпрепятства алтернативни възможности на подредба? Разбира се, можем да мислим, че се нуждаем от епистемологична сигурност, за да можем да твърдим убедено, че светът е и трябва да бъде подреден по определен начин. Но до каква степен тази сигурност бива оркестрирана от форми на знание, именно за да се възпрепятства възможността да мислим по друг начин? Някой сега може би мъдро ще попита: какъв е смисълът да мислим другояче, ако не знаем предварително, че това мислене ще създаде по-добър свят, и ако нямаме морална

рамка, в която вещо да решим, че някои нови възможности или начини на мислене другояче ще причинят онзи свят, чието превъзходство можем да отсъдим съгласно сигурни и вече установени стандарти? Това се е превърнало в нещо като стандартно възражение срещу Фуко и фукоянците. И трябва ли да приемем, че относителната тишина, която среща привичката за откриване на грешки при Фуко, е знак, че теорията му не може да предостави подсигуряващи отговори? Мисля, че можем да се съгласим, че отговорите, които се предлагат, нямат за своя основна цел подсигуряването. Но това, естествено, не означава, че по дефиниция онова, което не обещава сигурност, не може да бъде отговор. Действително, струва ми се, че единственото възражение е да се върнем към едно по-фундаментално значение на думата „критика“, за да разберем дали нещо не е наред в начина, по който е поставен въпросът, да го поставим по нов начин и така да очертаем по-продуктивен подход към мястото на етиката в политиката. Наистина, някой може да се зачуди, дали това, което имам предвид под „продуктивен“ ще бъде преценено спрямо стандарти и мерки, които смятам да изложа, или ги схващам напълно в момента, в който направя подобно твърдение. Но тук искам да помоля за търпението ви, тъй като се оказва, че критиката е практика, която се нуждае от известно количество търпение по същия начин както четенето, според Ницше, изисква да се държим

малко повече като крави, отколкото като хора, и да се приучим към изкуството на бавното преживяне.

Приносът на Фуко към очерталата се задънена улица в критическата и пост-критическа теория на нашето време е именно това, че изисква от нас да преосмислим критиката като практика, в която задаваме въпроса за границите на нашите най-сигурни начини на знаене – онези начини, които Уилямс нарича нашите „некритични навици на разума“, а Адорно описва като идеология (докато от своя страна „неидеологическата мисъл е [...] онази, която не позволява да бъде сведена до *operational terms*, а вместо това се стреми единствено да помогне на нещата да достигнат до онова артикулиране, от което иначе ги откъсва господстващият език“ (Adorno, 1963, p.20). Човек не се спуска към границите заради тръпката или защото те са опасни и секси, или пък защото това ни поставя в гъделичкаща близост със злото. Човек пита за границите на начините на знаене, защото вече се е натъкнал на криза в епистемологичното поле, в което живее. Категориите, подреждащи социалния живот, създават известна некохерентност или цели зони на неизказуемост. И именно от това условие, от разкъсването на тъканта на епистемологичната мрежа, възниква практиката на критиката, със съзнанието, че тук нито един дискурс не е адекватен и управляващите дискурси са създали задънена

улица. Действително, самият дебат, в който силно нормативната гледната точка воюва с критическата теория, може да продуцира именно такава форма на дискурсивна задънена улица, в която критиката става необходима и належаща.

За Фуко критиката е „средство за някакво бъдеще или истина, които тя самата няма да узнае или да бъде, тя е поглед към някаква област, където наистина ѝ се иска да играе ролята на полиция, но не е способна да действа като закон“ (Фуко, 1994а, с.74). Така че критиката би била онази перспектива към установените и подредени начини на знаене, която не бива непосредствено асимилирана в тази подреждаща функция. Важно е да отбележи, че за Фуко това излагане на показ на границите на епистемологичното поле е свързано с практиката на добродетелта [*virtue*], сякаш добродетелта противостои на регулацията и реда и може да бъде открита в рискуването на установения ред. Фуко изобщо не крие тази връзка. Той пише: „има нещо в критиката, което е сродно с добродетелта“. И после казва нещо, което може да се стори още по-изненадващо: „критическата нагласа [е] добродетел изобщо“ (пак там).

Има някои предварителни начини, по които можем да разберем усилията на Фуко да опише критиката като добродетел. Добродетелта най-

често е разбирана като качество или практика на субекта, или пък като качество, което обуславя и характеризира дадено действие или практика. Тя принадлежи на една етика, която не се осъществява при простото следване на обективно формулирани правила или закони. Добродетелта не е и просто начин на придържане към или спазване на предварително установени норми. В по-радикален план, тя е критическо отношение към тези норми, което за Фуко приема формата на специфична стилизация на морала.

Фуко ни дава указание какво има предвид под „добродетел“ във въведението към История на сексуалността, Том *2:* Употребата на удоволствията. В този контекст той пояснява, че се опитва да премине отвъд представата за етика, която дава набор от предписания. Точно както критиката се пресича с философията, без изцяло да съвпада с нея, така в това въведение и Фуко се опитва да направи от своята собствена мисъл пример за непрескриптивна форма на изследване в областта на етиката. По същия начин, по-късно той ще търси форми на морален опит, които не са строго дефинирани от юридически закон, правило или заповед, на които азът трябва да се подчинява механично и неизменно. Фуко ни казва, че самият текст, който пише, е пример за такава практика, той „изследва какво може да бъде променено в собственото му мислене чрез упражняването на

едно чуждо за него знание“ (Фуко, 1994б, с.13). Моралният опит има нещо общо с преобразуването на себе си, подтикнато от форма на знание, чужда на нашата собствена. И тази форма на морален опит ще бъде различна от подчиняването на заповедта. Действително, доколкото на едно или друго място Фуко разглежда моралния опит, той схваща себе си като провеждащ изследване на различни видове морален опит, които не са изначално или фундаментално структурирани от забрана или санкция.

В първи том на История на сексуалността (Фуко, 1993) той се опитва да покаже, че основните санкции, възприети от психоанализата и от структуралисткото описание на културните забрани, не могат да бъдат приети като исторически константи. Още повече, че погледнато историографски, моралният опит не може да бъде разбран чрез прибягване към доминиращ набор от забрани в дадено историческо време. Въпреки че има кодекси, които трябва да бъдат изучавани, това винаги трябва да става във връзка с начините на субективиране, на които тези кодекси отговарят. Фуко твърди, че юридифицирането на закона постига определена хегемония през XIII век, но според него, ако се върнем към гръцките и римски класически култури, можем да открием практики или „изкуства на съществуване“ (Фуко,

1994б, с.15), които имат нещо общо с културираното отношение към себе си.

Въвеждайки понятието изкуства на съществуване, Фуко също така въвежда и подчертава отново „обмислените и съзнателни практики“ или по-точно, онези „практики, чрез които хората не само си определят правила за поведение, но се стремят да преобразуват самите себе си, да променят своето особено същество и да превърнат живота си в произведение“ (пак там). Подобен живот не се съобразява просто и директно с даден морален кодекс или норма, така че приетият като предварително формиран или вече готов аз да се нагоди към калъпа, наложен от правилото. Точно обратното, азът придобива форма в отношение с нормата, той започва да изпълва и да въплъщава нормата, но в този смисъл самата норма не е външна на принципа, според който става формирането на себе си. За него предмет на обсъждане са не поведенията, идеите, обществата или „идеологиите“, а „проблематизациите, чрез които човешкото същество се представя като можещо и трябващо да бъде мислено, и практиките, изхождайки от които се формират тези проблематизации“ (пак там, с.16).

Последното твърдение едва ли е очевидно, но то навежда на мисълта, че някои видове практики, които са замислени, за да се справят с

определени видове проблеми, с течение на времето произвеждат устойчиво онтологично поле като свое последствие, а това онтологично поле на свой ред ограничава разбирането ни за това какво е възможно. Само във връзка с този господстващ онтологичен хоризонт, който е установен чрез редица практики, ще ни бъде възможно да разберем видовете отношения към моралните предписания, които вече са формирани или тепърва ще се формират. Фуко например разглежда пространно различните практики на сдържаност в удоволствията и ги обвързва с произвеждането на определен вид мъжки субект. Тези практики на сдържаност не свидетелстват за една-единствена, задължаваща забрана, а работят в полза на определен вид измайсторяване на себе си. Или, казано по-прецизно, въплъщавайки в себе си правилата на поведение, които представляват добродетелта на сдържаността, азът създава себе си като определен вид субект. Това произвеждане на себе си е „обработване и стилизиране на една дейност при упражняването на собствената власт и практикуването на собствената свобода“. Това не е практика, която чисто и просто се противопоставя на насладата, а сама представлява определено практикуване на удоволствието (пак там, с.29) в контекста на моралния опит.

Така в трета част от същия увод Фуко пояснява, че няма да бъде достатъчно изработването на

хронологическа история на моралните кодекси, защото тази история не може да ни каже как те са били живяни и, по-конкретно, какви форми на формиране на субекта са изисквали и благоприятствали. Тук той започва да звучи като феноменолог. Но освен прибягването към средствата на опита, с помощта на които са възприемани моралните категории, налице е и критическо движение, защото субективното отношение към тези норми не е нито предвидимо, нито механично. Това отношение е „критическо“ в смисъл, че не се придържа към дадена категория, а по-скоро разпитва самото поле на категоризация, отнасяйки се поне косвено към границите на епистемологичния хоризонт, в чиито рамки се формират тези практики. Въпросът не е да се съотнесе практиката към предварително зададен епистемологичен контекст, а да се установи критиката като онази практика, която изкарва наяве границите на самия епистемологичен хоризонт, карайки очертанията на хоризонта да се открояят, така да се каже, за първи път по отношение на собствената му граница. Нещо повече, оказва се, че въпросната критическа практика включва преобразуване на себе си в отношение с правилата за поведение. Как, тогава, преобразуването на себе си води до оголване на тази граница? Как да разбираме преобразуването на себе си като „практика на свободата“ и как тази практика може да бъде

разбрана като част от речника на добродетелта при Фуко?

Нека първо започнем, като промислим идеята за преобразуване на себе си, за която става дума тук, а после да разгледаме как тя се съотнася към проблема, наречен „критика“, който е във фокуса на нашите размишления. Разбира се, едно е да се държиш съгласно даден кодекс на поведение, а друго нещо да се формираш като етически субект по отношение на такъв кодекс (и нещо трето да се формираш като онова, което поставя в риск подредеността на самия кодекс). Правилата за целомъдрие предоставят важен пример на Фуко. Така например има разлика дали ще се въздържиш да действаш според желания, които биха нарушили предписанията, които те задължават морално, или ще развиеш, така да се каже, една практика на желанието, повлияна от определен етически проект или задача. Моделът, според който се изисква да зачиташ върховенството на закона, означава да не се държиш по определени начини и така въвежда ефективна забрана срещу упражняването на определени желания. Но моделът, който Фуко се опитва да разбере, а и да въплъти и покаже, схваща моралното предписание като участващо във формирането на определен вид действие. Изглежда идеята на Фуко тук е, че отказът и забраната не налагат непременно пасивна или не-активна етическа форма, а вместо това изграждат една етическа

форма на поведение и един начин на стилизиране както на действието, така и на удоволствието.

Вярвам, че този изложен от Фуко контраст между етика, основана на заповеди, и етическата практика, която предимно се занимава с формирането на себе си, хвърля важна светлина върху разликата между покорство и добродетел, която той предлага в лекцията си „Що е критика?“. Фуко разграничава това все още недефинирано разбиране за „добродетел“ от покорството, показвайки как възможността за такава форма на добродетел е установена чрез различието ѝ от безкритичното покорство пред авторитета.

Разбира се, съпротивата срещу авторитета представлява за Фуко отличителния белег на Просвещението. И той ни предлага прочит на Просвещението, който не само установява приемствеността на целите на Фуко с тези на Просвещението, но и разчита собствените дилеми на автора обратно в историята на самото Просвещение. Нито един „просвещенски“ мислител не би приел описанието, което предлага Фуко, но тази съпротива не би го обезсилила, защото Фуко търси в характеризирането на Просвещението именно онова, което остава „немислено“ в рамките на неговите собствени условия; затова и историята на Фуко е критическа. Според него, критиката

започва с поставяне под въпрос на изискването за абсолютно покорство и с подлагане на рационална и рефлексивна преценка на всяко държавническо задължение, наложено на субектите. Въпреки че Фуко няма да последва това обръщане към разума, той все пак се пита кои критерии разграничават видовете основания, които биха се отнесли към въпроса за покорството. Той ще бъде особено заинтригуван от проблема как едно отграничено поле формира субекта и как, на свой ред, субектът започва да формира и реформира тези основания. Тази способност за формиране на основания ще бъде обвързана по важен начин с гореспоменатото отношение на преобразуване на себе си. Да проявиш критичност към авторитет, който се смята за абсолютен, изисква критическа практика, която носи преобразуването на себе си в сърцевината си.

Но как можем да се придвижим от разбирането на разумните основания, които имаме, когато се съгласяваме с дадено изискване, към самостоятелното формиране на тези основания, до преобразуването ни в процеса на формирането на тези основания (и, накрая, до излагането на риск на самото поле на разума)? Не са ли това различни видове проблеми или единият неизменно води до другия? Дали постигнатата автономия при формирането на основания, на които се базира приемането или отхвърлянето на предварително зададен закон, е

същата като тази при преобразуването на себе си, което се случва, когато правилото бива въплътено в самото действие на субекта? Както ще видим, и преобразуването на себе си по отношение на етически принципи, и практиката на критиката, са разгледани от Фуко като форми на „изкуство“, стилизации и повторения, което подсказва, че не съществува възможност едно правило да бъде прието или отхвърлено без наличието на един аз, стилизиран в отговор на етическото искане, отправено към него.

Фуко полага желанието, движещо въпроса „как да не бъдеш управляван?“, в контекста, в който се изисква покорство (Фуко, 1994а, с.74). Това желание, заедно с произтичащото от него чудене, формира основния импулс на критиката. Разбира се, не е ясно как желанието да не бъдеш управляван е обвързано с добродетелта. Фуко обаче пояснява, че не предлага възможност за радикална анархия и че въпросът не е как да станем радикално неуправляеми. Всеки път става дума за конкретен въпрос, който възниква по отношение на специфична форма на управление: „Как да не бъда управляван по този начин, чрез това, в името на тези тъкмо принципи, с оглед на подобни цели и посредством такива способи; не по този начин, не за това, не от тях“ (пак там, с.75).

Това се превръща в отличителен белег на „критическата нагласа“ (пак там) и в нейна

особена добродетел. За Фуко, самият въпрос слага началото на една нагласа, която е едновременно морална и политическа: „изкуство да не бъдеш управляван по този начин и на такава цена“ (пак там). Както и да схваща Фуко добродетелта тук, тя ще има нещо общо с противопоставянето на наложената власт, на нейната цена, на нейните административни способи и на онези, които прилагат тези способи. Бихме се изкушили да помислим, че Фуко просто описва съпротивата, но тук сякаш „добродетелта“ е заела мястото на този термин или се превръща в начина, по който той е описан наново. Ще трябва да се запитаме защо. Нещо повече, тази добродетел е описана и като „изкуство“, като изкуството да не бъдеш управляван „чак толкова много“, така че какво е действащото тук отношение между естетика и етика?

Фуко намира началата на критиката в отношението на съпротива към църковната власт. По отношение на църковната доктрина, „да не искаш да бъдеш управляван, това би било по някакъв начин да отричаш, отхвърляш, ограничаваш (наречете го, както искате) авторитета на Църквата. То означавало връщане към Светото писание [...] поставяне под въпрос на това, що за истина изказва то“ (пак там). А това противопоставане със сигурност е било направено в името на един алтернативен или, най-малкото, възникващ терен на истина и

справедливост. Това кара Фуко да формулира втора дефиниция на „критика“: „Да не искаш да бъдеш управляван [...] да не желаеш повече да приемаш определени закони, защото те са несправедливи, защото под [тях] [...] се крие фундаментална нелегитимност“ (пак там).

Критиката е това, което изкарва наяве тази нелегитимност, но не защото притежава достъп до някакъв по-фундаментален политически или морален ред. Фуко пише, че критическият проект означава „да се конфронтираш с управлението и подчиняването, което то изисква“ и че в този контекст „критиката [...] означава да издигаш универсалните и неотменими права, с които ще трябва да се съобразява всяко управление, каквото и да е то – на монарха, на магистрата, на възпитателя, на бащата на семейството“ (пак там). Практиката на критиката обаче не открива тези универсални права, както твърдят теоретиците на Просвещението, а ги „издига“. Тя обаче не ги издига като позитивни права. Това „издигане“ на правата е действие, което ограничава властта на закона, действие, което се противопоставя и съперничи на функционирането на властта в момента на нейното възобновяване. То е самото поставяне на ограничение, което приема формата на въпрос и което предявява чрез самото си заявяване „правото“ да поставяш под въпрос. От XVI в. насам въпросът „как да не бъда управляван“ бива формулиран по-конкретно като

„какви са границите на правото да се управлява?“ (пак там).

> ‘[Д]а не искаш да бъдеш управляван’ означава, разбира се, да не приемеш като вярно [...] онова, което някой авторитет представя за такова, или най-малкото да го приемеш не защото авторитетът твърди, че е прав, а единствено, ако ти самият смяташ за основателни причините да го приемаш (пак там, с.76).

Разбира се, в тази ситуация има известно количество амбивалентност: какво представлява валидна основа за приемане на авторитета? Дали валидността произлиза от съгласието да приемеш авторитета? Ако това е така, дали съгласието валидира изтъкнатите основания, каквито и да са те? Или по-скоро става дума за това, че само въз основата на вече съществуваща и откриваема валидност, човек би дал съгласието си? Ами тези съществуващи основания, в своята валидност правят ли те едно съгласие валидно? Ако първата алтернатива е вярна, то съгласието е критерият, по който се отсъжда валидността и би изглеждало сякаш позицията на Фуко е сведена до форма на волунтаризъм. Но може би „критиката“, която той ни предлага, е действие, дори практика на свободата, която не може така лесно да бъде сведена до волунтаризъм. Защото практиката, чрез която се поставят граници на абсолютния

авторитет, зависи фундаментално от ефектите на хоризонта на знание, в рамките на който тя оперира. Критическата практика не блика от вродената душевна свобода, а се формира в изпитанието на конкретен обмен между набора от правила или предписания (които вече са налице) и стилизацията на действия (които разтеглят и преформулират тези зададени правила и предписания). Тази стилизация на себе си в отношение с правилата започва да се приема за „практика“.

Според Фуко, който свободно следва Кант, актът на съгласие е рефлексивно движение, чрез което на авторитета се приписва или се отнема валидност. Но тази рефлексивност не се случва някъде вътре в субекта. За Фуко това е действие, което крие някакъв риск, тъй като идеята е не просто да изразиш несъгласие с това или онова управленско изискване, а да питаш за реда, в който това изискване става четливо и възможно. И ако някой е несъгласен с епистемологичните подредби, установили правилата на управленска валидност, то тогава да кажеш „не“ на това изискване ще изиска да напуснеш установените основи на тази валидност, като в процеса се маркира границата на валидността – нещо различно и доста по-рисковано от това да сметнеш определено изискване за невалидно. Бихме казали, че в тази разлика човек навлиза в критическо отношение с такива подредби и с етическите предписания, които те предизвикват.

Проблемът с онези основи, които Фуко нарича „нелегитимни“, не е, че са пристрастни и противоречат сами на себе си или че водят до лицемерни морални позиции. Проблемът е, че именно те се опитват да предотвратят критическото отношение, тоест да разпростират собствената си власт, за да подредят цялото поле на морално и политическо съждение. Те оркестрират и изчерпват самото поле на сигурност. Как можем да поставим под въпрос изчерпателния захват, в който такива правила на подредба държат сигурността, без да рискуваме несигурност, без да заемем онова колебливо място, което ни излага на обвинението в аморалност, зло, естетизъм? Критическата нагласа не е морална според правилата, чиито граници самата тя се опитва да постави под въпрос. Но как иначе критиката би могла да върши своята работа, ако не рискува обвиненията на онези, които натурализират и превръщат в хегемонни моралните условия, поставени под въпрос от самата нея?

Разграничението на Фуко между управление и управляванизиране[6] се опитва да покаже, че апаратът на управлението навлиза в практиките на онези, които са управлявани, в начините, по които те знаят и съществуват. Да бъдеш управляван означава не само да бъде наложена форма върху твоето съществуване, но и да ти бъдат предоставени условията, в рамките на които съществуването ти ще бъде или няма да

бъде възможно. Субектът се появява в отношение към вече установен порядък на истина, но може да заеме и гледна точка спрямо този установен порядък, който ретроспективно отлага собствената си онтологична основа.

> И ако управляванизирането наистина е движение, чрез което в самата действителност на една социална практика индивидите били подчинявани чрез властови механизми, които се опират върху някаква истина, тогава бих казал, че критиката е движението, чрез което субектът си предоставя правото да изследва истината относно нейните властови ефекти и властта. (Фуко 1994а: 76; курсивът мой, Дж. Б.)

Забележете, че тук се казва, че субектът „си предоставя правото“ - начин на себеопределяне и себеоторизиране, които изкарват на преден план рефлексивността на искането. Дали тогава става дума за самопораждащо се движение, което възправя субекта срещу един съперничещ му авторитет? И има ли изобщо някакво значение, че това себеопределяне и самоназоваване възниква като „изкуство“? „Критиката“, пише Фуко, „ще бъде изкуството на доброволно неслужене [*insubordination volontaire*], на промислено непокорство [*l’indocilité réfléchie*]“ (пак там). Щом става дума за „изкуство“ в смисъла на Фуко, то критиката няма да бъде нито единичен

акт, нито ще принадлежи изключително на областта на субективното, тъй като ще представлява стилизирано отношение към изискванията към субекта. А стилът ще бъде критически, доколкото, като стил, не е напълно предопределен и въплъщава една времева случайност, маркираща границите на способността за подредба на епистемологичното поле. Така стилизирането на тази „воля“ ще произведе субект, който няма да може лесно да бъде поставен в установената рубрика на истината. Още по-радикално, Фуко заявява: „В играта на онова, което с една дума би могло да бъде наречено ‘политика на истината’, критиката би имала по същество за своя функция премахване на подчинението“ (пак там).

Политиката на истината спада към онези властови отношения, които предварително определят какво ще се смята или не за истина и подреждат света по някакъв регулярен и регулируем начин – властови отношения, които сме започнали да приемаме като самото поле на знание. Можем да разберем забележителността на тази идея, когато започнем да питаме: Кой е смятан за личност? Какво се смята за кохерентен пол? Кой има статута на гражданин? Чий свят се признава за реален? А в субективен план: Каква мога да стана в свят, в който значенията и ограниченията на субекта са предварително начертани за мен? Според какви норми съм принудена да започна да се питам каква мога да

стана? И какво се случва, когато започна да се превръщам в онова, за което няма място при даден режим на истина? Не се ли има тъкмо това предвид под „премахването на подчинението на субекта в играта на... политиката на истината“ (преводът мой, Дж. Б.)?

Залог тук е отношението между границите на онтологията и на епистемологията, връзката между границите на онова, което бих могла да стана, и границите на онова, което бих могла да рискувам да знам. Извеждайки един смисъл на критиката от Кант, Фуко задава въпроса, който е същинският критически въпрос: „Знаеш ли до къде можеш да знаеш?“, „Свободата ни е под въпрос“. Така че свободата се заражда по границите на онова, което можем да знаем, в онзи момент, в който премахването на подчинението на субекта се случва в рамките на политиката на истината и определена практика на питане започва да приема следната форма: „Какво значи съм аз – аз, който принадлежа към това човечество, може би към този отрязък, към този момент, към този миг човечество, подчинено на властта на истината изобщо и на истините в частност?“ (пак там, с. 80) Друг начин да се каже това би бил следният: „Какво, предвид настоящата подредба на съществуващото, мога да бъда?“ Ако поставянето на този въпрос превръща свободата в залог, то може би е свързано с онова, което Фуко нарича „добродетел“, с определен риск, задействан чрез

мисълта и още повече, чрез езика, където настоящата подредба на съществуващото е доведена до своите граници.

Но как да разбираме настоящия порядък на съществуващото, в който аз превръщам себе си в залог? Тук Фуко избира да характеризира този исторически обусловен порядък по начин, който го свързва с критическата теория на Франкфуртската школа, определяйки „рационализирането“ като ефект на управляванизирането върху онтологията. Причислявайки себе си към лявата критическа пост-кантианска традиция, Фуко пише:

> Във всеки случай от лявото хегелианство до Франкфуртската школа съществува цяла една критика на позитивизма, обективизма, рационализирането, *techné* и техницизирането, цяла една критика на отношенията между фундаменталния проект на науката и техниката, имаща за цел да разкрие връзките между наивната самонадеяност на науката, от една страна, и формите на господство, присъщи на типа съвременно общество, от друга (пак там: 78).

Според него рационализацията приема нова форма, когато започне да служи на биовластта. А онова, което продължава да представлява трудност за повечето социални дейци и критици в тази ситуация, е проумяването на връзката

между „*ratio* и власт“ (пак там, с.79). Това, което изглежда е само епистемен порядък, начин на подреждане на света, не признава лесно ограниченията, според които то се случва, нито пък бърза да покаже начина, по който интензифицирането и тотализирането на рационализиращите ефекти води до интензифициране на властта. Фуко пита: „Как става така, че рационализирането води до ужасите на властта?“ (пак там) Ясно е, че способността на рационализацията да допринася за живота характеризира не само способите на научната практика, „но също социалните отношения, държавните организации, икономическите практики и може би дори поведението на индивидите“ (пак там). Тя достига до своите „ужаси“ и до своите граници, когато завладява и обхваща субекта, когото субективира. Властта поставя граници на онова, което субектът може да „бъде“, а отвъд тях вече не „е“ или обитава територия на отложена онтология. Властта обаче се опитва да ограничи субекта чрез силата на принудата, а съпротивата срещу тази принуда се състои в стилизацията на себе си по границите на установеното съществуване.

Една от първите задачи на критиката е да проумее отношението „между механизми на принуждаване и познавателни елементи“ (пак там, с.82). Тук сякаш отново сме изправени пред границите на познаваемото, които упражняват

определена сила, без да са основани на някаква необходимост и могат да бъдат прокарани или поставени под въпрос само рискувайки сигурността в рамките на наличната онтология:

> [Н]ищо не може да фигурира като елемент на знание, ако, от една страна, не е съобразено с ансамбъл от правила и принуди, характерни например за определен тип научен дискурс в дадена епоха, и ако, от друга страна, не притежава ефекти на принуждаване или просто подтикване, присъщи на приеманото за валидно като научно, рационално, общоприето и т.н. (пак там).

След това Фуко показва, че знанието и властта не са напълно отделими, а работят заедно за установяването на набор от неуловими и явни критерии за мислене на света: „Следователно целта не е описание на това, какво е знание и какво е власт и как едното би потискало другото или злоупотребявало с него, а по-скоро описание на свръзката знание-власт, която позволява да се схваща какво конституира приемливостта на една система“ (пак там).

Ето защо критикът има двойна задача: да покаже как знанието и властта работят, за да изградят един повече или по-малко систематичен начин за подреба на света със свои собствени „условия за приемливост на една система“, но и да „прослед[и] линиите на разрив,

които бележат нейното възникване“ (пак там, с. 83). Така че е нужно не само да се изолира и разпознае специфичната свръзка между власт и знание, която поражда полето на понятните неща, но и да се проследи начинът, по който това поле достига своя момент на разрив, моментите си на разпокъсаност, местата, където не успява да изгради понятността, която то отстоява. Това значи човек да търси условията, чрез които полето от обекти се конституира, но едновременно с това и границите на тези условия, моментите, в които те посочват своята случайност и изменчивост. По думите на Фуко,

> нека кажем схематично, че е налице постоянна подвижност, същностна крехкост или по-скоро усложнена връзка между онова, което провежда един и същи процес, и онова, което го преобразува (пак там, с. 84).

Действително, друг начин да говорим за тази вътрешна динамика на критиката, е като кажем, че рационализацията среща своите граници в премахването на подчинението. Ако премахването на подчинението на субекта възниква в момента, в който епистемата, конституирана чрез рационализация, разкрие границата си, то тогава то бележи именно крехкостта и изменчивостта на епистемите на власт.

Критиката започва с презумцията за управляванизирането и после с неспособността му да тотализира субекта, когото то се стреми да познава и да подчинява. Но начинът на артикулация на самото отношение е описан – смущаващо – като фикция. Защо да става дума за фикция и в какъв смисъл? Фуко се позовава на една „историко-философска практика, [в която] се цели човек да създаде своята собствена история, да се изфабрикува, както се прави чрез художественото въображение [*de faire comme par fiction*[7]], историята, пронизана от въпроса за отношенията между структурите на рационалност, които артикулират истинния дискурс, и свързаните с това механизми на подчиняване“ (пак там, с. 80). Така че една част от самата методология взема участие във фикцията и прокарва фикционални линии между рационализацията и премахването на подчиняването, между свръзката знание-власт и нейните крехкост и граница. Не ни се казва какъв тип фикция е това, но сякаш е ясно, че Фуко се позовава на Ницше и, в частност, на онази фикция, за която се твърди, че представлява генеалогията.

Може би си спомняте, че въпреки че за Ницше генеалогията на морала изглежда е опит за локализиране на произхода на ценностите, той всъщност се опитва да открие как се въвежда самата представа за произход. А начинът, по който се опитва да обясни произхода, е

фикционален. Той разказва притчата за аристократите, после притчата за обществения договор, след това за робския бунт в морала, а след това и за отношенията между кредитор и длъжник. Нито една от тези притчи не може да бъде локализирана в пространството и времето и всеки опит за намиране на историческо съответствие на генеалогиите на Ницше ще се провали по необходимост. Наистина, вместо описание, което да разкрива произхода на ценностите и дори произхода на произхода, ние четем фикционални истории за начините, по които са се появили ценностите. Аристократът казва, че нещо е така и то наистина става така: речевият акт поражда ценността и се превръща в нещо като атопично и атемпорално събитие за произхода на ценностите. В действителност, Ницшевото извайване на фикционални образи отразява самите пораждащи действия, които той приписва на онези, които създават ценности. Така че той не просто описва този процес, а самото описание се превръща в пример за производство на ценности, задействайки самия процес, за който разказва.

Как тази специфична употреба на фикцията се отнася към представата на Фуко за критика? Да приемем, че той се опитва да разбере възможността за премахване на подчинението в рамките на рационализацията, без да допуска, че съществува източник на съпротива, поместен в субекта или съхраняван другаде в някакъв

фундаментален вид. Откъде произлиза съпротивата? Може ли да се каже, че тя е надигането на някаква човешка свобода, окована от силите на рационализацията? Ако Фуко говори – какъвто е случаят – за волята да не бъдеш управляван, тогава как трябва да разбираме статута на тази воля?

В отговор на запитване в тази посока, той отбелязва:

> Не мисля, че волята изобщо да не бъдеш управляван е нещо, което може да се приеме за изначален стремеж (*je ne pense pas en effet que la volonté de n'être pas gouverné du tout soit quelque chose que l'on puisse considérer comme une aspiration originaire)*. Всъщност, мисля, че волята да не бъдеш управляван е винаги волята да не бъдеш управляван така, по този начин, от тези хора, на тази цена (Foucault, 1997, p.71; Foucault, 1990, p.59).

Той продължава с предупреждение за постоянното изкушение на философията да абсолютизира тази воля и се опитва да избегне онова, което нарича „философския и теоретичен пароксизъм на това, което представлява волята да не бъдеш относително управляван“ (Foucault, 1997, pp. 72-73; Foucault, 1990, p.59). Фуко пояснява, че обяснението на тази воля го въвлича в проблема за произхода, при което почти напуска неговия терен, макар че определена ницшеанска неохота продължава да преобладава. Той пише:

> Нямах предвид нещо като фундаментален анархизъм или като изначална свобода (*qui serait comme la liberté originaire*), която да е абсолютно и фундаментално (*absolument et en son fond)* неподатлива на всяко управляванизиране. Не съм го казвал, но това не означава, че напълно го изключвам (*Je ne l'ai pas dit, mais cela ne veut pas dire que je l'exclus absolument*). Мисля, че изложението ми свършва тук, защото вече беше твърде дълго, но и защото се чудя (*mais aussi parce que je me demande*)... дали ако някой пожелае да изследва това измерение на критиката, което ми се струва толкова важно, защото едновременно е част и не е част от философията [...], няма да стигне отново или до нещо като (*qui serait ou*) историческата практика на бунта, на неприемането на конкретно управление, от една страна, или до индивидуалното отхвърляне на управляемостта, от друга (Foucault, 1997, p.72-73; Foucault, 1990, p.59).

На каквото и да се опираме в нашата съпротива срещу управляванизирането, то ще бъде нещо „като изначална свобода" и „нещо подобно на историческата практика на бунта" (курсивът мой, Дж. Б.). Наистина, като тях, но явно не съвсем същото. Що се отнася до споменаването на „изначалната свобода", Фуко едновременно я предлага и веднага оттегля. „Не съм го казвал",

отбелязва той, след като стига близо до това да го каже и след като показва, че почти го е казал, след като публично е упражнил тази близост за нас по начин, който би могъл да бъде разбран и като закачка. Кой дискурс почти го съблазнява тук, налагайки му условията си? И как той черпи именно от самите условия, които отхвърля? Каква е тази форма на изкуство, в която за нас се изпълнява една почти разтеглива критическа дистанция? И дали тази дистанция е същата, която изпълва практиката на чуденето, на питането? Кои граници на знанието Фуко дръзва да пропука, докато се чуди на висок глас пред нас? Встъпителната сцена на критиката предполага „изкуството на доброволно неслужене“, а доброволната и дори „изначална свобода“ е зададена тук, но като догадка, в една форма на изкуство, която отлага онтологията и ни води до преустановяване на неверието.

Фуко намира начин да каже „изначална свобода“ и предполагам, че изричането на тези думи му доставя голямо удоволствие – удоволствие и страх. Той изговаря тези думи, единствено като ги инсценира, освобождавайки се по този начин от всякакъв онтологически ангажимент, но освобождавайки и самите думи за определена употреба. Позовава ли се тук на изначалната свобода? Търси ли в нея убежище? Намерил ли е извора на изначалната свобода и пил ли е от него? Или, по-скоро, я постулира, споменава, изказва, без наистина да я е казал? Дали я

призовава, за да преживеем нейния резонанс и да познаем властта ѝ? Инсценирането на термина не означава неговото утвърждаване, но можем да кажем, че твърдението е инсценирано, превърнато в изкуство, подложено на онтологично отлагане, именно за да може да бъде изказано. И тъкмо този речеви акт, който за известно време освобождава фразата „изначална свобода" от епистемните политики, в които тя живее, изпълнява и известно премахване на подчиняването на субекта от политиките на истината. Защото когато някой говори по този начин, той е едновременно обзет и освободен от думите, които въпреки всичко изрича. Разбира се, политиката не е просто въпрос на говорене и нямам намерение да реабилитирам Аристотел чрез Фуко (макар че, признавам, едно такова движение ме интригува и го споменавам, за да го предложа като възможност, без незабавно да му се отдавам). С този вербален жест в края на лекцията „Що е критика?" бива илюстрирана определена свобода, но не чрез необоснованото позоваване на този термин, а чрез едно изкусно изпълнение, което го освобождава от обичайните за него дискурсивни ограничения и от заблудата, че човек може да го изрече, единствено знаейки предварително какво трябва да бъде основанието на свободата.

Бих казала, че жестът на Фуко е смел по странен начин, защото съзнава, че не може да обоснове претенцията за изначална свобода, но тъкмо

това позволява особената ѝ употреба в неговия дискурс. Той все пак се осмелява на този жест и така споменаването на изначалната свобода, настояването върху нея, се превръщат в алегория за определено поемане на риск, което се случва на границата на епистемологичното поле. И вероятно това се превръща в практика на добродетелта – а не, както заявяват критиците му, в знак за морално отчаяние, – именно доколкото практиката на този вид говорене постулира ценност, която не знае как да обоснове или да осигури за себе си, но все пак я постулира и така показва, че определена понятност надхвърля границите на понятността, положени от власт-знанието. Това е добродетел в минимален смисъл, именно защото предлага перспектива, чрез която субектът придобива критическа дистанция спрямо установения авторитет. Но също така е и акт на храброст, на действие без гаранции, което рискува субекта по границите на неговата подредба. Кой би бил Фуко, ако трябваше да изрече подобни думи? Какво премахване на подчинението изпълнява за нас с това изказване?

Придобиването на критическа дистанция спрямо установен авторитет означава за Фуко не просто да се разпознаят начините, по които принудителните ефекти на знанието действат при самото формиране на субекта, а да бъде рискувано собственото ни формиране като субект. Затова в „Субектът и властта“ [8] Фуко ще

се насочи към „[т]ази форма на властта [която] се упражнява над непосредствения всекидневен опит, който класира индивидите в категории, определя тяхната самоличност, обвързва ги с тяхната индивидуалност, налага им закона на истината, която те са длъжни да признаят, а останалите да разпознаят в тях" (Фуко ,1992а, с.67). И щом този закон се разклати или бъде нарушен, всяка възможност за разпознаване бива заплашена. Така че когато се питаме как можем да изречем „изначалната свобода" и в чуденето си я изричаме, заедно с това поставяме под въпрос субекта, който се корени в този термин, парадоксално освобождавайки го за начинание, което може би всъщност би дало ново съдържание и възможност на термина.

В заключение, бих искала просто да се върна към въведението на Употребата на удоволствията, където Фуко дефинира интересуващите го практики като „изкуства на съществуването" (Фуко, 1994б, с.15) и като свързани с едно култивирано отношение на аза към себе си. Тази формулировка ни доближава до странния вид добродетел на анти-фундационализма на Фуко. Действително, както писах по-горе, когато въвежда понятието изкуства на съществуването, той описва тези изкуства като произвеждащи субекти, които „се стремят да преобразуват самите себе си, да променят единичното си същество и да превърнат живота си в произведение" (пак там).

Бихме могли да помислим, че това подкрепя обвинението, че Фуко напълно естетизира съществуването за сметка на етиката, но аз бих искала само да обърна внимание, че той ни показва, че не може да има етика или политика без прибягване до този особен смисъл на пойесис. Субектът, формиран според принципите, предоставени от дискурса на истината, все още не е субектът, който се старае да формира себе си. Доколкото този субект се захваща с „изкуства на съществуването“, той е едновременно майсторящ и измайсторен, а линията между това как е формиран и как самият той започва някакво формиране, е трудно, ако не и невъзможно, да бъде начертана. Защото не става дума за това, че субектът е формиран, а после се обръща и внезапно започва да формира себе си. Напротив, формирането на субекта е установяване на самата рефлексивност, която незабележимо поема бремето на формирането. „Незабележимостта“ на тази линия е именно мястото, където социалните норми се пресичат с етическите изисквания и където и двете се създават в контекста на едно себеизграждане, чието начало никога не е напълно положено от аза.

Въпреки че в текста си Фуко съвсем недвусмислено се позовава на намерението и обмислеността [*intention and deliberation*], той ни показва и колко е трудно да разберем стилизирането на себе си, в рамките на

общоприетите разбирания за намерение и обмисленост. За да разясни преосмислянето на тези термини, което изисква специфичната им употреба от страна на Фуко, той въвежда понятията начини на подчинение [9] и начини на субективиране[10]. Последните се отнасят не просто към начина, по който един субект е формиран, но и към това как започва да формира себе си. Ставането етически субект не е просто въпрос на себепознание или себеосъзнатост; то обозначава процес, „при ко[й]то индивидът отграничава онази част от самия него, която съставлява обекта на тази морална практика“ (пак там, с.35). Азът отграничава себе си и решава какъв материал да използва за изграждането на себе си, но отграничаването, изпълнено от аза, се осъществява чрез норми, които, безспорно, вече са налице. Затова, ако мислим, че естетическият начин на себеизграждане е контекстуализиран в една етическа практика, Фуко ни напомня, че този етически труд може да се случи само в по-широк политически контекст, в политиките на нормите. Той също така пояснява, че няма формиране на себе си извън даден начин на субективиране, което значи, че няма формиране на себе си извън нормите, които оркестрират възможното формиране на субекта (пак там).

Тихомълком се придвижихме от дискурсивната представа за субекта към по-психологически звучащата представа за „аза“ и може би за Фуко

вторият термин носи повече действена сила [*agency*] от първия. Азът формира себе си, но това става в ансамбъл от формиращи практики, които биват характеризирани като начини на субективиране. Това че обхватът от възможни форми е предварително ограничен от такива начини на субективиране не означава, че азът не успява да се формира сам и е напълно формиран отвън. Напротив, той е принуден да се формира, но в рамките на практики, които повече или по-малко са вече налични. Но ако това формиране на себе си се извършва в непокорство спрямо принципите, според които човек е формиран, то добродетел става онази практика, чрез която азът се формира в режим на премахване на подчинението, което значи, че рискува деформацията си като субект, заемайки онази онтологически несигурна позиция, която наново поставя следния въпрос: кой ще бъде субект тук и какво ще се смята за живот? – момент на етическо питане, което изисква да скъсаме със съдните си навици в полза на една по-рискована практика, която се опитва да извлече изкуство от ограничението.

—

Библиография

Фуко, М. 1993. Волята за знание . Превод: Антоанета Колева. ЕА: Плевен.

Фуко, М. 1994а. “Що е критика? (Критика и *Aufklärung*)”. Превод: Антоанета Колева. В: Социологически проблеми, бр. 1, с. 73-85.

Фуко, М. 1992а. „Защо да изучаваме властта: въпросът за субекта“. Мишел Фуко. Генеалогия на модерността , Съставителство и превод: Владимир Градев. София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 63-71.

Фуко, М. 1992б. „Как се упражнява властта?“. Мишел Фуко. Генеалогия на модерността , Съставителство и превод: Владимир Градев. София: УИ „Св. Климент Охридски“ с. 72-81.

Фуко, М. 1994б. История на сексуалността. Том *II*. Употребата на удоволствията, 1994, Превод: Антоанета Колева. Плевен.

Adorno, Theodor W. 1963. “Kulturkritik und Gesellschaft”. In: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft,* Deutscher Taschenbuch Verlag, München: 1963 (Lizenzausgabe), pp. 7-26.

Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

Foucault, Michel. 1990. Qu’est-ce que la critique? *Bulletin de la Société française de la philosophie*, 84: 2, Armand Colin: Paris. pp. 35-53.

Foucault, Michel. 1997. “What is Critique?” in *The Politics of Truth*, eds. Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth. New York: Semiotext(e).

Williams, Raymond. 1976. *Keywords*. New York: Oxford University Press.

---

[1] По-кратка версия на настоящия текст бе първоначално представена като „Реймънд Уилямс“ лекция в Кеймбридж през май 2000 г., а по-късно разширената му версия бе публикувана в David Ingram, ed., *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell, 2002. Благодарна съм на Уилям Конъли и Уенди Браун за полезните им коментари по неговите чернови.

[2] Този превод е съвместна публикувация на сп. dВЕРСИЯ и сп. Критика и хуманизъм (бр. 44, 1-2/2015); бел. прев.

[3] В достъпния на български език превод на „Културна критика и общество“ на Т. Адорно (http://liternet.bg/publish6/tadorno/kulturna.htm) са налице някои притеснителни смислови разминавания с немския оригинал, затова избирам да се разграничa от него в този превод; бел. прев.

[4] Този текст първоначално е представен под формата на лекция пред Френското философско дружество на 27 май 1978. По-късно е публикуван в *Bulletin de la Société française de la philosophie* (Foucault, 1990).

[5] За интересно свидетелство за прехода от критическа теория към комуникативното действие, вж. Benhabib, 1986, pp. 1-13.

[6] Тук следвам въведения от А. Колева неологизъм в превода на „Що е критика?“. Според бележката под линия на с. 74 „управляванизиране“ (gouvernementalisation) цели да подчертае процесуалния характер на управлението; бел. прев.

[7] В своя прочит на Фуко, Бътлър избира да говори за фикция (*fiction*), както е в оригиналния текст, а не за въображение (*imagination*). Затова в следващите абзаци ще се отклоня от българския превод. Причина за това е и че при фикцията става дума за практика, случваща се не в някаква „вътрешност“ на субекта, а в отношението му с властта. Не на последно място, струва ми се важно, че смисълът, който Фуко влага в понятия като „изкуства на съществуването“ и „фикция“, е различен от разбирането на изкуството като обвързано с някаква тясно разбрана художественост; бел. прев.

[8] На български този текст е публикуван в две части, като всяка от тях носи отделно заглавие, съответно „Защо да изучаваме властта: въпросът за субекта“ (Фуко 1992а) и „Как се упражнява властта?“ (Фуко 1992б); бел. прев.

[9] На англ. – *modes of subjection*, на фр. - *modes d’assujettissement*; бел. прев.

[10] На англ. – *modes of subjectivation*; на фр. – *modes de subjectivation*; бел. прев.