

*Милан Урошевић\**

*Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд*

## **„ДУХ У СВЕТУ БЕЗ ДУХА” – ФУКООВО ТУМАЧЕЊЕ ИРАНСКЕ РЕВОЛУЦИЈЕ И ОТПОР ЗАПАДНОЈ МОДЕРНОСТИ\*\***

### **Сажетак**

У чланку анализирамо Фукоово истраживање Иранске револуције, које обавља крајем 1978. године. Ова епизода у његовој каријери је дуго била мета бројних критика, како у тренутку док је вршио ово истраживање тако и од стране савремених тумача његовог лика и дела. Критике које упућују савремени тумачи се протежу од тврдњи да је Фуко био „заведен” од стране „ирационалних” аспеката ислама до тврдњи да приликом истраживања Иранске револуције напушта своје схватање моћи као свеprisутне и тотализујуће те да уводи идеју субјекта као слободног делатника. У овом чланку ћемо Фукоово истраживање Иранске револуције лоцирати у оквиру његових истраживачких интересовања крајем седамдесетих година. Показаћемо да истражујући Иранску револуцију он покушава да на терену и у реалном времену тестира теоријски апарат који у том периоду развија са циљем истраживања могућих облика отпора односима моћи. Чланак ћемо закључити елаборирајући на које начине Фукоово истраживање Иранске револуције мења даљи ток

---

\* Имејл адреса: milan.urosevic@ifdt.bg.ac.rs; ORCID: 0000-0002-9754-0454.

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

његовог рада, услед ког се окреће истраживању субјективности током осамдесетих.

**Кључне речи:** Мишел Фуко, Иранска револуција, генеалогичка субјективност, политичка духовност, управљаштво, диспозитив, критика

## УВОД

Фуко (*Michel Foucault*) је током своје каријере наглашавао да су његове интелектуалне активности, као што су научно-истраживачки рад, писање монографија и предавања, тесно повезане са његовим приватним животом и политичко-активистичким ангажовањима. Наиме, тврдио је да се све његове монографије могу видети као „фрагменти аутобиографије” јер се у њима управо бави темама и проблемима који су га морили у личном животу (Foucault 2014, 248). Такође, Фукоово интересовање за феномене попут затвора и менталних болница има корен у његовом активистичком ангажовању у борби за права затвореника у организацијама попут „Групе за информисање о затворима” (*Groupe d'Information sur les Prisons*) коју оснива почетком седамдесетих са бројним другим француским интелектуалцима<sup>1</sup> (Egibon 2014, 273).

Стога, можемо рећи да је Фукоов научни и шире интелектуални рад далеко од вредносно неутралног бављења истраживањем друштвених феномена, и дубоко је прожет промишљањем могућности за измену друштвеног света. Он управо почетком седамдесетих година развија истраживачку методологију која тежи премошћавању јаза између научног истраживања и политичког активизма и назива је „генеалогичом” (Urošević 2023). Иако његово схватање ове методологије еволуира током седамдесетих и осамдесетих година она константно задржава критички-ангажовану димензију која подразумева да истраживач тежи разумевању одређених друштвених феномена не би ли указао на њихову арбитарност и контингентност (Owen 2005, 162). Другим речима, истраживач путем генеалогичке

<sup>1</sup> Неки од интелектуалаца који су били чланови ове организације су Жил Делез (*Gilles Deleuze*), Жан Жане (*Jean Ganet*), Жан-Пол Сартр (*Jean-Paul Sartre*), Жак Донзело (*Jacques Donzelot*) и др.

показује да не постоји метафизичка нужност која би спречила друштвене актере у тежњи да измене те феномене (Koortman 2013, 87–153).

У овом чланку ћемо се осврнути на посебну епизоду у Фукоовом раду током које овај аутор први пут напушта архивско истраживање историјских феномена и упушта се у емпиријско истраживање на терену. Ради се о Фукоовом истраживању Иранске револуције у другој половини 1978. године<sup>2</sup>. Ова епизода у његовом раду је привукла огромну пажњу, како од стране његових савременика који се нису либили да га оптуже за подршку опресивном исламистичком режиму успостављеном после револуције (Broyelle and Broyelle 2005) до савремених тумача који су на бројне начине покушали да разумеју место овог аспекта Фукоовог рада у остатку његовог опуса (Stauth 1991; Scullion 1995; Keating 1997; McCall 2013; Leezenberg 2018; Beaulieu 2010; Gamez 2018; Beukes 2020).

Постоје бројне струје у тумачењу Фукоовог односа према Иранској револуцији. У оквиру једне од ових струја се тврди да је Фукоово наводно анти-просветитељско становиште довело до тога да буде „заведен” тобоже „антимодернистичким” и „ирационалним” аспектима ислама (Afary and Anderson 2005). Са друге стране, одређени аутори тврде да Фуко анализирајући Иранску револуцију суштински мења свој дотадашњи теоријски апарат јер уводи могућност субјеката да пруже отпор односима моћи, који су до тада у његовом раду представљани као неизбежни и тотализујући (Ghamari-Tabrizi 2016).

У овом чланку намеравамо да укажемо на неадекватност оваквих тумачења и лоцирамо Фукоово истраживање Иранске револуције у оквирима његовог рада крајем седамдесетих година. Наша намера је да покажемо како се његово бављење Иранском револуцијом може разумети као својеврсни „природни експеримент” тј. као праћење у реалном времену манифестација оних феномена које је у том периоду истраживао историјским путем. У другој половини седамдесетих Фуко напушта истраживање институција попут затвора

<sup>2</sup> Треба поменути да Фукоово истраживање Иранске револуције није његов први сусрет са културом у којој је Ислам доминантна религија. Између 1966. и 1969. Фуко предаје на Универзитету у Тунису што је имало фундаменталан утицај на његов рад (Lazreg 2017, 159–191). Наиме, он током овог боравка учествује у студентским протестима у марту 1968. што, према његовим тврдњама, доводи до тога да се по повратку у Париз политички ангажује и да се оријентише на истраживање феномена моћи (Eribon 2014, 237).

и менталних болница и окреће се макро-друштвеним феноменима попут државе, популације, привреде и сл. Он ове феномене концептуализује путем идеје „управљаштва” (*governmentality*)<sup>3</sup> коју одређује као општу логику уређења друштвених институција и закључује да у савременим западним друштвима доминира тзв. „пасторална” логика управљаштва. Стога се он у овом периоду такође посвећује истраживању различитих облика отпора који су кроз историју пружани тој логици. Фукоово истраживање Иранске револуције ћемо управо покушати да разумемо као вид тестирања концептуалног апарата који он у овом периоду развија са циљем испитивања могућих облика отпора пасторалном управљаштву.

### ФУКО ТОКОМ СЕДАМДЕСЕТИХ – КОНТЕКСТ, ТЕОРИЈА, ГЕНЕАЛОГИЈА

Како Кристоферсон (*Michael Scott Christofferson*) примећује седамдесете године у Француској обележава снажан сукоб лево оријентисаних интелектуалаца и Комунистичке партије Француске (*Parti communiste français*, ПЦФ). У периоду после Другог светског рата француски интелектуалци су били снажно повезани са ПЦФ јер су је перципирали као револуционарног актера способног да оствари вредности једнакости и слободе којима су тада били снажно инспирисани<sup>4</sup> (Christofferson 2004, 29). Ипак, невољност ПЦФ да подржи алжирску борбу за независност током педесетих доводи до постепеног раскола између интелектуалаца и ове партије (Christofferson 2004, 37–38). Млађа генерација француских интелектуалаца који нису учествовали у рату се пробија на интелектуалну сцену током шездесетих, а њихов рад се налази под снажним утицајем теоријских струја попут структурализма и психоанализе и аутора попут Ничеа (*Friedrich Nietzsche*) и Хајдегера (*Martin Heidegger*). Крајем шездесетих ова генерација блиско сарађује са студентским покретима, посебно током студентске побуне 1968. коју ПЦФ не подржава услед чега ова генерација интелектуалаца

<sup>3</sup> „Управљаштво” је одомаћен начин превођења Фукоовог термина „*gouvernementalité*” који представља именицу речи „*governmental*” чије је значење „државни”, „влади́н” или „управљачки” (Petković 2018, 61).

<sup>4</sup> Неки од интелектуалаца који су у овом периоду снажно повезани са ПЦФ су Жан-Пол Сартр, Симон де Бовуар (*Simone de Beauvoir*) и Морис Мерло-Понти (*Maurice Merleau-Ponty*) (Christofferson 2004, 28).

потпуно раскида сваку сарадњу са том партијом<sup>5</sup> (Christofferson 2004, 51–53).

Током седамдесетих ПЦФ улази у коалицију са Социјалистичком партијом (*Parti socialiste*) под заједничком платформом названом „Заједнички програм” (“*The Programme commun*”). Ово доводи до широке дебате међу лево оријентисаним интелектуалцима око сврсисходности партијског организовања и политичке борбе кроз парламентарне институције (cf. Poulantzas 1981). Бројни интелектуалци критикују овај програм као стаљинистички и ауторитаран пошто се између осталог залагао за увођење планске економије и стога државне контроле над привредом, што су интелектуалци видели као корак ка увођењу политичког ауторитаризма совјетског типа (Christofferson 2004, 90–91). Фукоово истраживање управљања управо има корен у овом контексту јер он тим путем жели да покаже како политичка моћ не извире из државе већ има облик децентрализоване мреже која прожима све друштвене институције те је стога тежња ка друштвеној промени путем преузимања контроле над државним институцијама погрешна (Behrent 2016, 105; Фуко 2005а, 435). Он управо у овом периоду истражује облике политичког отпора са циљем да покаже неадекватност партијског политичког организовања и марксистичке теорије друштва којом су чланови ПЦФ у том тренутку инспирисани.

У првој половини седамдесетих Фуко блиско сарађује са маоистичком организацијом „Пролетерска левица” (*Gauche prolétarienne*) и стога се у том периоду његов рад налази под снажним утицајем марксизма и маоизма. Вођен тим утицајима Фуко се у овом периоду опредељује за истраживање институција за које сматра да посредно утичу на одржавање капиталистичког начина производње (Illot 2023, 335–338). Другим речима, он истражује институције попут затвора и менталних болница не би ли испитао како у њима долази до производње субјеката погодних за учествовање на тржишту рада и продавање сопствене радне снаге (Noseto 2022, 78–79).

Он у овом периоду развија концепт „моћ/знање” и одређује га као однос дискурзивних и не-дискурзивних пракси које се репродукују конзистентно кроз време путем одређене логике,

<sup>5</sup> У ову генерацију спада Мишел Фуко, али и аутори попут Жила Делеза, Жака Дериде (*Jacques Derrida*), Пјера Бурдијеа (*Pierre Bourdieu*) и др. Луј Алтисер (*Louis Althusser*) је једини припадник ове генерације који је до краја живота остао члан ПЦФ (Christofferson 2004, 68–74).

тим путем постајући оно што зовемо институцијама (Fuko 1997, 25–26). Фуко тврди да дискурзивне праксе производе одређено „знање” тј. дискурсе који чине појединце, као објекте управљања у институцијама, интелигибилним (Fuko 1998a, 195–198). Тим путем оне усмеравају не-дискурзивне праксе кроз које се врши утицај на понашање појединаца у институцијама, попут пракси организације простора и времена (Spivak 1993, 37). Он комплекс моћи и знања у овом периоду назива „дисциплином” и концептуализује га као својеврсну „технологију” која кроз утицај на тело појединца тежи да га наведе на интернализацију одређених норми понашања, што је процес који Фуко назива „субјекцијом”<sup>6</sup> (*assujettissement*) (Fuko 1997, 133).

У првој половини седамдесетих Фуко концептуализује генеалогiju као истраживачки метод који за свој циљ има „де-субјекцију” (Fuko 2010a, 176–177). Тачније, он сматра да генеалогija има облик историјског истраживања које указује на отпор и сукобе присутне у процесу успостављања одређених институција. Тим путем генеалогija упућује на арбитрарност уређења тих институција, а самим тим и на арбитрарност норми које су субјекти у њима наведени да интернализују (Saar 2008, 307). Стога, како Фуко тврди у овом периоду, генеалогija има облик „побуне заробљеног знања” и „сећања на битке” под чим мисли на знања на која су се ослањали они који су пружали отпор технологијама моћи у тим институцијама током њиховог успостављања (Fuko 1998b, 21–23). Стога, он у овом периоду сматра да генеалогija доприноси креирању „контра-дискурса” тј. знања путем ког се у савремености могу артикулисати праксе отпора технологијама моћи (Huffer 2020, 65). Конкретно, он у овом периоду сматра да су најзначајнији актери отпора различите маргинализоване групације које дисциплинарне технологије моћи нису биле у стању да субјектују у потпуности, попут затвореника, менталних болесника, хомосексуалаца и сл. (Fuko 2005b, 79–81).

Од друге половине седамдесетих Фуко напушта марксизам пре свега услед жеље да развије алтернативну концепцију макродруштвене реалности и политичког отпора који се не би ослањали на марксистичку теорију друштва и револуције (Paras 2006, 53).

<sup>6</sup> Фуко истиче да се дисциплинарне технологије моћи пре свега ослањају на знање из хуманистичких наука тј. наука о човеку, попут психијатрије, криминологије, психологије, медицине, биологије, социологије и сл. (Fuko 1995b, 84–86).

Тим путем он посредно тежи да изврши и критику „Заједничког програма”. Фуко стога развија појам „диспозитива”<sup>7</sup> (*dispositif*) којим тежи да на нов начин разуме однос између дискурзивних и не-дискурзивних пракси. Диспозитив је у његовом схватању глобални систем координације односа моћи и дискурзивних пракси у институцијама (Фуко 2012, 174). Према Фукоу диспозитив садржи јединствену логику коју назива „управљаштвом”, а институције које диспозитив обједињује види као технологије моћи које ту логику спроводе у дело. Логика диспозитива се пре свега односи на координацију институција у циљу субјектовања појединаца одређеном моделу субјективности (Фуко 2017, 302; 2018, 38–39). Наиме, Фуко у овом периоду развија концепт субјективности који се односи на начин одношења појединца према себи самом тј. на процес његовог управљања сопственим понашањем. Стога у овом периоду он технологије моћи концептуализује као механизме којим се појединци наводе да на одређен начин кодирају своје самоодношење (Strozier 2002, 9).

Фукоово истраживање управљаштва пре свега има облик истраживања историје диспозитива који је доминантан у савремености. Он истиче да се логика савременог диспозитива може назвати „пастирском” и описује је као управљање путем успостављања одређене „економије душе” (*oikonomia psychōn*) (Фуко 2014, 203; 2018, 40–42). Тачније, Фуко тврди да савремени диспозитив наводи појединце на трагање за одређеном „истином” која се наводно налази у њиховој субјективности и која им се представља као суштина њиховог сопства. Тим путем ова истина постаје скуп принципа на основу којих би појединци требало да управљају својим понашањем (Фуко 1982, 65).

Према Фукоу пастирско управљаштво има корен у институцијама католичке цркве где је спровођена вековима, али се од седамнаестог века проширује на друге друштвене институције (Фуко 2014, 150–176). Он уочава да ова логика од осамнаестог века губи своје религијске премисе и успоставља се у оквиру новонасталог „диспозитива безбедности”. Наиме, Фуко истиче да се пастирско управљаштво у овом периоду увезује са капиталистичким начином производње и за свој модел субјективности узима концепт *homo*

<sup>7</sup> Појам диспозитива нема јединствен превод на српски језик и најчешће се оставља у оригиналу. Неки од могућих превода су „механизам”, „апарат” или „распоред”.



*economicus*-а као фигуру појединца чија се унутрашња истина сопства састоји од скупа интереса (Фуко 2005а, 362–393). Диспозитив безбедности се стога у том периоду успоставља као скуп механизма који уређује институције тако да овај модел субјективности буде успостављен као друштвено доминантан (Фуко 2014, 47–72).

Фуко уочава да овај диспозитив функционише пре свега ослањајући се на тржишне механизме и усмерен је ка креирању услова за њихово адекватно функционисање. У оквиру овог диспозитива стога настаје сфера „грађанског друштва” која се састоји од бројних институција и организација путем којих се утиче на појединце да у што већој мери усвоје модел субјективности *homo economicus*-а (Фуко 2005а, 394–430). Ово се у диспозитиву безбедности испоставља као нужно јер се технологије моћи у њему ослањају на знање које произилази из дискурса политичке економије, а према ком су тржишни механизми попут природне реалности чије се нормално функционисање може угрозити државном интервенцијом (Фуко 2005а, 47–77). Стога се технологије моћи у диспозитиву безбедности развијају у оквиру оних сфера друштвене реалности које играју улогу услова могућности адекватног функционисања тржишних механизма<sup>8</sup>. У оквиру тих сфера технологије моћи утичу на појединце да постану адекватни актери на тржишту тј. да усвоје модел субјективности *homo economicus*-а који подразумева појединца усмереног искључиво на увећање сопствених прихода и богатства (Фуко 2005а, 308–309).

Као што Фуко сам истиче у овом периоду генеалогiju схвата као упоредно истраживање конфигурација моћи и знања и „покрета, критика и искустава која су их доводила у питање” (Foucault 1984, 374). Његово истраживање отпора у овом периоду пре свега подразумева истраживање могућности за глобалну координацију пракси отпора која би превазишла локални ниво отпора у оквиру институција. Стога од 1976. и курса „Треба бранити друштво” (*Il faut défendre la société*) где истражује феномен „историјско-политичког дискурса” и његову улогу у глобалној координацији отпора сувереној моћи монарха током Британске и Француске револуције, Фуко се интересује за истраживање дискурса чија је улога координација пракси отпора са циљем измене целокупне логике диспозитива (Фуко 1998b, 77–78).

<sup>8</sup> Фуко ове сфере друштвене реалности назива „миљеом” (*milieu*) и у њих сврстава феномене попут начина уређења градова, здравствене политике, институције осигурања и др. (Фуко 2014, 39).



Почетком 1978. током курса „Безбедност, територија, становништво” (*Sécurité, territoire, population*) где излаже своје схватање диспозитива безбедности и пастирског управљаштва Фуко развија ново схватање отпора које означава терминима „контра-владање”<sup>9</sup> (*contre-conduite*) и „побуна у пољу владања” (*révolte de conduite*). Контра-владање за њега представља употребу дискурса и пракси у оквиру диспозитива које се комбинују на начине који нису у складу са логиком његовог управљаштва (Фуко 2014, 206–227). Контра-владање се стога заснива на одбацивању модела субјективности које диспозитив прописује и како Роси (*Andrea Rossi*) тврди заснива се на својеврсном „простору слободе” који постоји између субјективног успостављања односа са собом и кодирања тог односа одређеним нормама (Rossi 2017, 10). Стога контра-владање има своју основу у трансформацији субјективности и Фуко се током овог курса ослања на бројне примере контра-владања у историји хришћанства попут хришћанских мистика у средњем веку који су одбацивали црквени ауторитет тврдећи да могу да успоставе директан однос са Богом (Фуко 2014, 223–224).

Управо кроз концепт контра-владања Фуко тежи да промисли могућност колективног и глобалног координисања пракси отпора са циљем измене логике одређеног диспозитива. Како савремени политички филозоф Лук Илот (*Luke Illot*) истиче Фуко овакав облик отпора замишља као својеврсну „генерализацију” локалних облика отпора који би се међусобно увезали и „кодирани” путем одређеног дискурса (Фуко 1982, 89; Illot 2022, 16–19). Тим путем би се формирала децентрализована мрежа локалних жаришта отпора која би координисала, како Фуко тврди, „локалне нападе” на технологије моћи и тим путем дестабилизovala „генералну економију моћи” у диспозитиву (Фуко 2014, 139). Стога можемо рећи да Фуко у овом периоду трага за дискурсом који би успео да успостави везу између локалних отпора појединачним технологијама моћи али без хијерахизације и партијске организације пракси отпора. Према Илоту Фуко замишља глобалну мрежу отпора као уједињену управо кроз заједничког непријатеља, а то је управљаштво

<sup>9</sup> Појам владања (*conduct*) Фуко користи приликом дефинисања пракси управљања као пракси „владања владањем” (*conduct of conduct*) тј. као пракси управљања начином на који субјекти управљају својим понашањем. Стога можемо рећи да су „владање” и „управљање” у Фукоовом дискурсу синоними.

савременог диспозитива те можемо рећи да он у овом периоду трага за могућношћу формирања својеврсног контра-диспозитива<sup>10</sup> (Plot 2023, 347).

Када је у питању Фукоово схватање односа између политичког отпора и генеалогije у овом периоду, он од 1977. наговештава ново схватање овог односа (Fuko 2012, 138–139) али га у потпуности формулише 1978. током предавања насловљеног „Шта је критика?“ (*Qu'est-ce que la critique?*). Он током овог предавања излаже упоредну генеалогiju пастирског управљаштва и „критике“ коју описује као „културну форму“ која непрекидно прати развој диспозитива формираних на основу пастирског управљаштва и спречава тотализацију њихових технологија моћи, тим путем чинећи сталан извор отпора (Fuko 2018, 41–45). Фуко стога генеалогiju представља као један од аспеката критике која има облик пропитивања технологија моћи и чија је улога да се пронађе „стратешки простор“ у оквиру диспозитива у којем је могуће формирати праксе отпора (Fuko 2018, 71).

Можда најилустративније схватање генеалогije у овом периоду Фуко пружа 1977. током интервјуа „Моћ и секс“<sup>11</sup>. Он током овог интервјуа тврди да је улога онога ко користи генеалогички метод да истраживањем прошлости укаже на „слабе тачке“ и „отворе“ те тим путем допринесе постављају питања о могућности спровођења „револуције“, али да на то питање могу одговорити само они који су спремни да у таквој револуцији ризикују живот (Foucault 1988, 124). Управо ослањајући се на овакво схватање генеалогije Фуко у септембру 1978. одлази у Иран.

## ФУКО О „ПОЛИТИЧКОЈ ДУХОВНОСТИ“ У ИРАНУ

Иранска револуција је процес са дугом предисторијом која почиње шездесетих година упоредо са процесом реформи које у овој држави врши монарх Шах Мохамад Реза Пахлави (*Shah Mohammad*

<sup>10</sup> Фуко током курса „Безбедност, територија, становништво“ као пример глобалне координације отпора наводи револуционарне покрете у деветнаестом веку, за које тврди да су се супротстављали технологијама моћи либерално-капиталистичких држава водећи се телеолошком идејом о нужности одумирања државе у будућности (Fuko 2014, 362–364).

<sup>11</sup> Овај интервју је оригинално насловљен „Фуко: Не краљу секса“ (*Foucault: Non au sexe roi*) али је у преводу на енглески наслов измењен на „Моћ и секс“ (*Power and Sex*).

*Reza Pahlavi*). Ипак, опште је прихваћено да ова револуција почиње 1975. са студентским протестима у граду Кому (*Qom*), а завршава се 1979. одласком Шаха у егзил и референдумом којим народ Ирана ову државу проглашава исламском републиком (Ghamari-Tabrizi 2016, 20–47). Иако су у самом процесу револуције учествовали актери са свих делова политичког спектра, Ајатолах Рухола Хомеини (*Ayatollah Ruhollah Musavi Khomeini*) је сматран за вођу револуције. Његово вођство постаје неоспорно после „Црног петка”, масакра који се 8. септембра 1978. одиграо у Техерану када је Шахова војска отворила ватру на демонстранте, тим путем спречавајући сваку будућу могућност компромиса између режима и народа ангажованог у револуцији<sup>12</sup>. Фуко долази у Техеран управо неколико дана после „Црног петка” и у том контексту отпочиње његово истраживање Иранске револуције (Ghamari-Tabrizi 2016, 47–53).

Фуко се сусреће са питањем Иранске револуције у току 1977. када га два адвоката са којима је сарађивао у „Групи за информисање о затворима” информишу о стању политичких затвореника у Ирану<sup>13</sup>. Кроз контакт са Полом Виелом (*Paul Vieille*) антропологом и тада највећим француским стручњаком за иранско друштво Фуко се повезује са бројним иранским интелектуалцима попут Аболхасана Бани Садра (*Abolhasan Bani Sadr*), будућег председника Исламске републике Иран (Beukes 2020, 52). Фукоово ангажовање у истраживању Иранске револуције долази кроз сарадњу са италијанским новинама „Ноћни курир” (*Corriere della Sera*) које му почетком 1978. нуде позицију колумнисте. Фуко уредништву ових новина предлаже да његово ангажовање има облик писања репортажа, од којих би прва била везана са Иранску револуцију (Miller 1993, 308; Масеу 2019, 396). Стога његово истраживање Иранске револуције добија облик писања новинских чланака како

<sup>12</sup> Ирански социолог Гамари-Табризи (*Behrooz Ghamari-Tabrizi*) истиче да је међу демонстрантима после „Црног петка” кружила легенда о стотинама или чак хиљадама убијених али да је касније установљено да је званичан број убијених демонстраната 88 (Ghamari-Tabrizi 2016, 205).

<sup>13</sup> Шахов режим у Ирану је овом периоду већ био светски познат по својој бруталности, која је укључивала затварање и мучење политичких противника као и гушење слободе говора, пре свега од стране озлоглашене државне тајне службе САВАК (Ghamari-Tabrizi 2016, 21–22).

на основу његове интерпретације догађаја у Ирану тако и на основу интервјуа које обавља са учесницима револуције<sup>14</sup>.

Фуко је своје истраживање Иранске револуције одређивао као „новинарство” које има облик „репортаже о идејама” (*reportages des idées*) тј. истраживање о процесима конвергенције између „догађаја и идеја” (Beaulieu 2010, 803). Другим речима, он у Иранској револуцији истражује „актуелност” или делезовским речником речено процесу „постајања” (Leezenberg 2018, 9; Deleuze i Guattari 2013, 259–348). Ово тачније значи да Фуко у Ирану уочава процес артикулације могућности за делање и бивствовање које актуелни диспозитив безбедности потискује. Како Кјураци (*Gaetano Chiurazzi*) истиче за Фукоа „критика” означава „диспозицију без диспозитива” тј. оне облике делања који су артикулисани изван логике владајућег диспозитива и усмерени ка измени технологија моћи од којих се он састоји (Chiurazzi 2022, 127). Дакле, истражујући Иранску револуцију Фуко настоји да у реалном времену и на терену забележи процес формирања дискурса и пракси отпора усмерених против логике диспозитива безбедности. Из његове перспективе, ово представља политичко деловање које је ретко виђено на Западу.

Фуко описује режим иранског Шаха као облик „ауторитарне модерности”, а Шахове реформе као инспирисане процесима модернизације које је у Турској спроводио режим Кемала Ататурка (*Mustafa Kemal Atatürk*). Шахове реформе су се пре свега састојале од увођења капиталистичких економских односа, секуларизације и покушаја изградње националног идентитета на секуларним основама (Foucault 2005a, 194–198). Стога из Фукоове перспективе Шахове реформе подразумевају успостављање диспозитива безбедности у оквиру Иранске државе, пошто су пре свега усмерене на реформисање Ирана по узору на државе западне Европе. Из тог разлога Фуко сматра да се побуна иранског народа може видети као револт против западне модерности (cf. McCall 2013) и описује Иранску револуцију као „прву велику побуну против глобалне хегемоније” (Foucault 2005f, 222). Другим речима, Фуко Иранску револуцију види као

<sup>14</sup> Током боравка у Ирану Фуко интервјуише бројне учеснике револуције попут студената, радника у нафтним рафинеријама, сељака и ситних сопственика, али и неке од значајнијих вођа револуције попут Ајатолаха Шаријатмадрија (*Mohammad Kazem Shariatmadari*) који је у том тренутку сматран за најзначајнијег вођу револуције после Хомеинија (Afary and Anderson 2005, 74–75).

облик контра-владања усмереног против савременог диспозитива безбедности и његова намера је да путем истраживања реконструише дискурсе кроз које се ова револуција артикулише.

Према Фукоу се диспозитив безбедности, дискурси кроз које се знање у њему конструише и модели субјективности које прописује могу видети као основе „западне рационалности” и стога почетком 1978. при посети Јапану истиче како отпор западној рационалности мора бити конструиран изван Европе или барем у сусрету „Европе и не-Европе” (Foucault 2024, 156). Фуко управо види Иранску револуцију као облик оваквог сусрета и интересује се за оне дискурсе кроз који се током овог процеса артикулишу праксе отпора тј. за дискурсе који омогућују артикулацију облика делања који нису у складу са логиком западне рационалности (Beaulieu 2010, 806). Он учава да је кључни дискурс кроз који се процес Иранске револуције артикулисао шиитски ислам и стога се у својим истраживањима фокусира на његову улогу у усмеравању тог процеса.

Пре одласка у Иран Фуко се упознаје са радом Алија Шаријатија<sup>15</sup> (*Ali Shariati Mazinani*), иранског социолога образованог у Паризу. Шаријати је свој рад посветио поновном промишљању шиизма кроз Хајдегерову и егзистенцијалистичку мисао, тумачећи овај облик ислама као форму мистичне духовности која вернике усмерава ка борби за социјалну правду (Ghamari-Tabrizi 2016, 56). Ово утиче на Фукоа и он се фокусира на утицај шиизма у процесу формирања субјективности учесника Иранске револуције. Он тврди да је шиизам у Иранској револуцији играо улогу „вокабулара” кроз који су грађани формулисали своје незадовољство шаховим режимом али и своју жељу за изменом начина живота условљеног владајућим диспозитивом (Foucault 2005b, 202). Тачније, он тумачи шиизам као дискурс кроз који субјекти артикулишу праксе отпора које трансгресују логику тог диспозитива тј. као дискурс који омогућује формирање различитих облика контра-владања (Keating 1997, 184).

Оно што Фукоа фасцинира у улози шиизма у Иранској револуцији је његова могућност да координише и усклади делање

<sup>15</sup> Шаријати се сматра једним од идеолога Иранске револуције и једним од највећих иранских интелектуалаца двадесетог века. Како Гамар-Табризи тврди он је током Иранске револуције имао једнак значај као и Хомеини, а његова смрт у Британији 1977. му је донела статус мученика пошто се сматрало да иза његове смрти стоји САВАК (Ghamari-Tabrizi 2016, 25).

бројних диспарантних актера, од студената до радника у нафтним рафинеријама (Foucault 2005e, 211). Он истиче да шиизам то постиже путем фигуре јединственог непријатеља која пружа заједнички циљ учесницима револуције а то је фигура Шаха, док је циљ његово збацивање. Стога, како примећује Гамари-Табризи, Фуко Иранску револуцију управо сматра побуном у пољу владања. Он у њој види алтернативу марксистичко-лењинистичкој телеолошкој идеји револуције, која је вођена авангардом професионалних револуционара и организована у складу са јасном сликом будућег пожељног друштва (Ghamari-Tabrizi 2016, 58–63). За разлику од тога Фуко у Иранској револуцији види процес формирања контра-диспозитива који није вођен јасном визијом будућег облика друштвених односа већ је одређен негативно и његове актере уједињује искључиво „не” које упућују тренутној констелацији односа моћи (cf. Leezenberg 2018, 9).

Фуко у једном од интервјуа посвећеном Иранској револуцији истиче да је током ње јединствен „феномен прошао кроз целокупан народ” и он овај феномен описује као „светлост” која је „обасјала” све учеснике револуције (Foucault 2005g, 256). Овај феномен је управо оно што Фукоа интересује у Иранској револуцији и он види шиизам као дискурс који успева да га артикулише. Наиме, он истиче да шиизам то постиже путем своје „духовне” димензије чиме овај дискурс добија улогу „политичке духовности”. Фуко духовност одређује као процес путем ког се појединац трансформише одбацујући одређен модел субјективности (Фуко 2003, 29). Шиизам, дакле, за њега представља дискурс који иницира процес де-субјекције и тим путем омогућава формирање пракси контра-владања. „Политичка духовност” шиизма се дакле према Фукоу огледа у томе што овај облик ислама у Иранској револуцији увезује процес трансформације субјективности и процес формирања пракси отпора (Foucault 2005c, 208–209).

Како Фуко истиче политичка духовност коју учова у начину на који шиизам артикулише процес Иранске револуције је давно заборављен феномен на западу. Наиме, он сматра да научни дискурси на које се ослања савремени диспозитив безбедности онемогућавају овакав процес трансформације субјективности управо јер субјектују појединце нудећи им непроменљиве истине о њиховој субјективности (McWhorter 2003; Gamez 2018, 112–118). Стога, за Фукоа шиизам представља дискурс путем ког се у процесу Иранске револуције артикулише тежња за оним што у тексту о Морису Бланшоу (*Maurice*

Blanchot) 1966. године назива „спољашњошћу”. Он под овим појмом мисли на облике бивствовања који су у одређеној култури потиснути те стога процес „постајања” подразумева њихову артикулацију и стога измену постојећих друштвених односа (Foucault 1998). Феномен који према Фукоу пролази кроз цео народ у Иранској револуцији јесте „линија бега” (Delez i Parnе 2009, 157–169), коју шиизам артикулише. Он формира децентрализован контра-диспозитив, усмерен ка трансгресији граница које су у диспозитиву безбедности постављене могућностима за бивствовање и делање. Ово је разлог због ког у једном од интервјуа посвећеном Иранској револуцији Фуко парафразира Маркса и тврди да је шиизам 1978. представљао „дух у свету без духа” (Foucault 2005g, 255).

Фуко се услед свог истраживања Иранске револуције сусрео са бројним критикама. Анонимна иранска дисиденткиња под псеудонимом „*Atoussa H.*” у новембру 1978. објављује текст у познатом француском недељнику „Нови посматрач” (*Le Nouvel Observateur*) у ком критикује Фукоово извештавање о Иранској револуцији оптужујући га за апологију исламизма. Она истиче да Фуко занемарује импликације које пост-револуционарни режим, заснован на исламским доктринама, може имати по положај жена у тој земљи и закључује како Фуко треба да размисли да ли Иранска револуција може бити „лек гори од болести”<sup>16</sup> (Atoussa H. 2005). По завршетку Иранске револуције почетком 1979. француски новинари Клоди и Жак Бројел (*Claudie and Jacques Broyelle*) објављују текст у швајцарским новинама „Јутро” (*Le Matin*) у ком оптужују Фукоа за недоследност пошто није пружио подршку новонасталом исламистичком режиму у Ирану те га позивају да „јавно призна своје грешке у расуђивању” за које сматрају да су га довеле до подршке Иранској револуцији (Broyelle and Broyelle 2005).

Фуко се махом није обазирао на овакве критике али се осврће на неке од њих у интервјуу „Да ли је узалудно бунити се?” (*Is It Useless to Revolt?*) објављеном у мају 1979. у француским новинама „Свет” (*Le Monde*). Он овде истиче да је његова подршка Иранској револуцији била пре свега фокусирана на феномен побуне. Тачније, он тврди да је у Иранској револуцији био фокусиран на успон

<sup>16</sup> Фуко је недељу дана касније објавио одговор на критику Атусе Х. где истиче како га у Иранској револуцији интересује успон ислама као политичке силе и да то представља значајан савремени феномен који се мора разумети без моралистичке осуде доктрина ове религије (Foucault 2005d).



„несводиве сингуларности” тј. на појаву оног феномена који у оквиру сваког диспозитива спречава тотализацију његових технологија моћи и стога непрекидно изазива јављање пракси отпора (Foucault 2005i, 267). Стога он у овом интервјуу истиче да побуну види као начин на који се „субјективност јавља у историји и даје јој живот” (Foucault 2005i, 266). Ово другим речима значи да је у случају Иранске револуције желео да на терену и у реалном времену истражи оно што је током предавања „Шта је критика?” назвао критиком и дефинисао као извор друштвене промене који непрекидно прати пасторално управљаштво<sup>17</sup>. Како на крају овог интервјуа истиче он се не интересује за морални карактер оних који се буне већ искључиво за феномен побуне те би стога отпор исламистичкој власти у Ирану потенцијално сматрао једнако значајним као и отпор Шаху<sup>18</sup> (Foucault 2005i, 265).

Фукоовим речима: „Делинквент ставља свој живот на коцку против насилног кажњавања, лудак више не може да поднесе затвореност и притисак, или народ одбацује режим који га тлачи. То не чини првог невиним, не лечи другог, нити гарантује трећем обећане резултате. Нико, иначе, није обавезан да буде солидаран са њима. Нико није обавезан да мисли да ти збуњени гласови... говоре најдубљу истину. Довољно је да постоје и да имају против себе све што тежи да их ућутка, како би било смислено слушати их и тражити оно што желе да кажу. Питање морала? Можда. Питање реалности, свакако. Сва разочарања историје неће то променити. Управо због

<sup>17</sup> Славој Жижек критикује Фукоов фокус на сам процес Иранске револуције и занемаривање исламистичког режима до ког она доводи. Наиме, Жижек сматра да Иранска револуција јесте била аутентична побуна против ауторитарног режима али да у свом истраживању овог процеса Фуко пропушта да анализира услове који су довели да тога да ова револуција резултује у опресивном и недемократском режиму (Žižek 2011, 117–138).

<sup>18</sup> У априлу 1979. Фуко објављује јавно писмо Мехдију Базаргану (*Mehdi Bazargan*) министру спољних послова новонастале Исламске републике Иран, ког је упознао током свог боравка у Ирану. Фуко у овом писму изражава забринутост због ликвидација политичких противника које се у том периоду дешавају у Ирану. Такође он подсећа Базаргана на њихов разговор током ког је према Фукоовим тврдњама Базарган своју идеју „исламске владе” описао као друштвено уређење које би подразумевало да исламске религијске доктрине ограничавају моћ владе и чине ресурс у рукама грађана који би им омогућило побуну уколико држава прекорачи одређене границе своје суверености. Фуко закључује да му тренутни режим Исламске републике Иран не делује као вођен таквим идеалима (Foucault 2005h).

тога што постоје такви гласови, људско време не поприма облик еволуције, већ облик ‘историје’” (Foucault 2005i, 266).

## ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Природни експеримент се уобичајено дефинише као праћење процеса и феномена у њиховом спонтаном току на оним местима и у оним временима где су најизраженији (Milić 1978, 694). Фукоово истраживање Иранске револуције се управо може видети као емпиријско истраживање феномена отпора путем метода природног експеримента и као тестирање могућности његовог теоријског апарата да концептуализује савремене процесе у друштвеној реалности. Истраживањем Иранске револуције Фуко је покушао да тестира своје схватање отпора и испита могућности за формирање контрадиспозитива у савремености. Он управо из овог разлога истиче да је истражујући Иранску револуцију уочио формирање „колективне воље” коју описује као спекулативни концепт у политичкој теорији са митским статусом попут концепта душе или Бога, који је у току ове револуције добио израз кроз дискурсе шиизма (Foucault 2005g, 253).

Одређени аутори тврде да се у Фукоовом тумачењу Иранске револуцију могу уочити оријенталистичке примесе, пре свега у његовом занемаривању историје Ирана и друштвено-политичког контекста револуције али и у његовом схватању шиизма као „другог” у односу на западну рационалност<sup>19</sup> (Almond 2007, 22–41; Cornell and Seely 2016, 88–109; Lazerg 2017, 122–158). Иако овакве критике нису неоправдане оне често занемарују специфично место које истраживање Иранске револуције има у Фукоовом раду. Ово истраживање представља први и једини пут да он истражује емпиријски феномен из своје савремености и на њему тестира адекватност свог теоријског апарата. Док пре и после овог истраживања користи генеалошки метод да покаже арбитарност и контингентност логике диспозитива безбедности, при истраживању Иранске револуције Фуко у реалном времену проучава дискурсе и праксе које доводе његово управљаштво у питање. Он је дакле овим путем покушао да разуме услове могућности за артикулисање

<sup>19</sup> Социолог Роби Дучински (*Robbie Duschinsky*) иде толико далеко у критици Фукоовог проучавања Иранске револуције да га пореди са Хајдегером и његовом подршком Трећем Рајху (Duschinsky 2006).

начина делања и бивствовања које диспозитив безбедности потискује (Leezenberg 1998, 76–79).

Фукоово проучавање Иранске револуције има темељан утицај на његов рад што се може уочити у чињеници да је годину дана после одласка у Иран преусмерио своја истраживања на проучавање субјективности. Његов сусрет у Ирану са оним што је назвао „политичком духовношћу” подстиче га на истраживање модела субјективности који су постојали у историји западних друштава као алтернатива савременом моделу насталом под утицајем пасторалног управљаштва (Carrette 2000, 129–141). Тим путем он открива „бригу о себи” (*epimeleisthai sautou*) као модел субјективности за који тврди да је постојао у Античкој Грчкој, а који не подразумева трагање за истином у оквиру сопства већ аутономно уређивање субјективног односа са самим собом (Foucault 1996). Стога можемо рећи да је Фукоов сусрет са „другошћу” шиитске политичке духовности преусмерио његов рад ка трагању за заборављеном „другошћу” у оквиру европске културе.

На крају ћемо се осврнути на други начин на који проучавање Иранске револуције утиче на Фукоов рад, а тиче се концепта просветитељства. Социолози Џенет Афреј (*Janet Afary*) и Кевин Андерсон (*Kevin B. Anderson*) тврде да је Фуко услед свог анти-просветитељског и анти-либералног становишта подржао Иранску револуцију јер је био заведен наводно „предмодерним” и „ауторитарним” тенденцијама у исламским доктринама, које су инспирисале учеснике револуције (Afary and Anderson 2005, 13–37). Нетачност оваквих критика јасно се види у чињеници да Фуко на крају своје каријере, током осамдесетих, развија нови концепт просветитељства као „става”. Овај став подразумева делање које непрекидно преиспитује друштвене односе и моделе субјективности који су нам у одређеном историјском периоду и одређеној култури прописани (Fuco 2010b). Стога можемо закључити да Фукоов сусрет са Иранском револуцијом суштински утиче на његов рад тако што га усмерава ка трагању, у историји западних друштава као и у оквиру западне модерности, за ресурсима путем којих се конфигурације моћи у савремености могу довести у питање.

## РЕФЕРЕНЦЕ

- Afary, Janet, and Kevin B. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Almond, Ian. 2007. *The New Orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. London: I.B. Tauris.
- Atoussa H. 2005. “An Iranian Woman Writes.” In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, eds. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 209–210. Chicago: The University of Chicago Press.
- Beaulieu, Alain. 2010. “Towards a liberal Utopia: The connection between Foucault’s reporting on the Iranian Revolution and the ethical turn.” *Philosophy and Social Criticism* 36 (7): 801–818. DOI: 10.1177/0191453710372065.
- Behrent, Michael C. 2016. “Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976–1979.” In *Foucault and Neoliberalism*, eds. Daniel Zamora and Michael C. Behrent, 33–69. Cambridge: Polity Press.
- Beukes, Johann. 2020. *Foucault in Iran 1978–1979*. Cape Town: AOSIS Publishing.
- Broyelle, Claudie, and Jacques Broyelle. 2005. “What Are the Philosophers Dreaming About? Was Michel Foucault Mistaken about the Iranian Revolution?” In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, eds. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 247–249. Chicago: The University of Chicago Press.
- Carrette, Jeremy R. 2000. *Foucault and Religion: Spiritual corporality and political spirituality*. London: Routledge.
- Chiurazzi, Gaetano. 2022. “Critique as a Microphysics of Freedom: A Disposition Beyond the Dispositive.” In *Violence and Reflexivity*, eds. Marjan Ivković, Adriana Zaharijević and Gazela Pudar Draško, 119–134. London: Lexington Books.
- Christofferson, Michael Scott. 2004. *French Intellectuals Against the Left*. New York: Berghahn Books.
- Cornell, Drucilla, and Stephen D. Seely. 2016. *The Spirit of Revolution: Beyond the Dead Ends of Man*. Cambridge: Polity.
- Deleuze, Gilles, i Felix Guattari. 2013. *Tisuću platoa*. Zagreb: Sandor & Mizantrop.
- Delez, Žil, i Kler Parne. 2009. *Dijalozi*. Beograd: Fedon.

- Duschinsky, Robbie. 2006. "The First Great Insurrection against Global Systems' Foucault's Writings on the Iranian Revolution." *European Journal of Social Theory* 9 (4): 547–558.
- Eribon, Didi. 2014. *Mišel Fuko: Biografija*. Loznica: Karpos.
- Foucault, Michel. 1984. "Politics and Ethics: An Interview." In *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, 373–380. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1990. "Power and Sex." In *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, 110–124. New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1996. "An Aesthetics of Existence." In *Foucault Live (Interviews 1961–1984)*, ed. Sylvere Lotringer, 450–453. New York: Semiotext(e).
- Foucault, Michel. 1998. "The Thought of the Outside." In *Aesthetics, method, and epistemology*, ed. James D. Faubion, 147–170. New York: The New Press.
- Foucault, Michel. 2005a. "The Shah Is a Hundred Years Behind the Times." In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, ed. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 194–198. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2005b. "Tehran: Faith against the Shah." In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, ed. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 198–203. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2005c. "What Are the Iranians Dreaming About?" In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, ed. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 203–209. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2005d. "Foucault's Response to Atoussa H." In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, ed. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 210. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2005e. "A Revolt with Bare Hands." In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, ed. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 210–213. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2005f. "The Mythical Leader of the Iranian Revolt." In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, ed. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 220–222. Chicago: The University of Chicago Press.

- Foucault, Michel. 2005g. “Iran: The Spirit of a World without Spirit: Foucault’s Conversation with Claire Brière and Pierre Blanchet.” In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, ed. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 250–260. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2005h. “Open Letter to Prime Minister Mehdi Bazargan.” In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, ed. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 260–263. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2005i. “Is It Useless to Revolt?” In *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism*, ed. Janet Afary and Kevin B. Anderson, 263–267. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 2014. “Interview with Christian Panier and Pierre Watté.” In *Wrong-doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*, ed. Fabienne Brion i Bernard E. Harcourt, 247–252. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fuko, Mišel. 1982. *Istorija seksualnosti: Volja za znanjem*. Beograd: Prosveta.
- Fuko, Mišel. 1997. *Nadzirati i kažnjavati*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Fuko, Mišel. 1998a. *Arheologija znanja*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Fuko, Mišel. 1998b. *Treba braniti društvo*. Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel. 2003. *Hermeneutika subjekta*. Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel. 2005a. *Rađanje biopolitike*. Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel. 2005b. *Psihijatrijska moć*. Novi Sad: Svetovi.
- Fuko, Mišel. 2010a. „Razgovor sa Mišelom Fukoom.” U *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, ur. Mladen Kozomara, 168–243. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2010b. „Šta je prosvেćenost?” U *Mišel Fuko: Spisi i razgovori*, ur. Mladen Kozomara, 412–433. Beograd: Fedon.
- Fuko, Mišel. 2012. *Moć/znanje*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel. 2014. *Bezbednost, teritorija, stanovništvo*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel. 2017. „Dva ogleđa o subjektu i moći.” U *Mišel Fuko: Iza strukturalizma i hermeneutike*, Hjubert L. Drajfus i Pol Rabinov, 286–309. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fuko, Mišel. 2018. „Šta je kritika.” U *Šta je kritika?*, ur. Adriana Zaharijević i Predrag Krstić, 35–92. Novi Sad: Akademska knjiga.

- Gamez, Patrick. 2018. "The place of the Iranian Revolution in the history of truth: Foucault on neoliberalism, spirituality and enlightenment." *Philosophy and Social Criticism* 45 (1): 96–124. doi: 10.1177/0191453718794751.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz. 2016. *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*. London: University of Minnesota Press.
- Huffer, Lynne. 2020. *Foucault's Strange Eros*. New York: Columbia University Press.
- Paras, Eric. 2006. *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*. New York: Power Press.
- Illott, Luke. 2022. "Generalizing Resistance: The Coalition Politics of Foucault's Governmentality Lectures." *The Review of Politics* 85 (1): 48–72. doi: 10.1017/S0034670522000882.
- Illot, Luke. 2023. "Genealogy Beyond Critique: Foucault's Discipline and Punish as Coalitional Worldmaking." *Political Theory* 51 (2): 331–354. doi: 10.1177/00905917221103296.
- Keating, Craig. 1997. "Reflections on the Revolution in Iran: Foucault on resistance." *Journal of European Studies* 27: 181–197. doi: 10.1177/004724419702700204.
- Koopman, Colin. 2013. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Lazreg, Marnia. 2017. *Foucault's Orient: The Conundrum of Cultural Difference, from Tunisia to Japan*. New York: Berghahn Books.
- Leezenberg, Michiel. 1998. "Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran." In *Cultural History after Foucault*, ed. John Neubauer, 63–82. New York: Aldine de Gruyter.
- Leezenberg, Michiel. 2018. "Foucault and Iran Reconsidered: Revolt, Religion, and Neoliberalism." *Iran Namag* 3 (2): 4–28.
- Macey, David. 2019. *The Lives of Michel Foucault*. London: Verso Books.
- McCall, Corey. 2013. "Ambivalent Modernities: Foucault's Iranian Writings Reconsidered." *Foucault Studies* 15: 27–51.
- McWhorter, Ladelle. 2003. "Foucault's political spirituality." *Philosophy Today* 47 (5): 39–44. doi: 10.5840/philtoday200347supplement6.
- Milić, Vojin. 1978. *Sociološki metod*. Beograd: Nolit.
- Miller, James. 1993. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster.
- Noseto, Lusijano. 2022. *Mišel Fuko i politika*. Loznica: Karpos.



- Owen, David. 2005. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. London: Routledge.
- Petković, Krešimir. 2018. *Istina kao kušnja*. Zagreb: Plejada.
- Poulantzas, Nicos. 1981. *Država, vlast, socijalizam*. Zagreb: OOUR Globus.
- Rossi, Andrea. 2017. “Foucault, critique, subjectivity.” *Journal for Cultural Research* 21 (4): 1–14. doi: 10.1080/14797585.2017.1370486.
- Saar, Martin. 2008. “Understanding Genealogy: History, Power, and the Self.” *Journal of the Philosophy of History* 2 (3): 295–314. doi: 10.1163/187226308X335976.
- Scullion, Rosemarie. 1995. “Michel Foucault the Orientalist: On Revolutionary Iran and the ‘Spirit of Islam’.” *South Central Review* 12 (2): 16–40. doi: 10.2307/3189968.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.
- Stauth, Georg. 1991. “Revolution in Spiritless Times: An Essay on Michel Foucault’s Enquiries into The Iranian Revolution.” *International Sociology* 6 (3): 259–280. doi: 10.1177/026858091006003001.
- Strozier, Robert M. 2002. *Foucault, Subjectivity and Identity*. Detroit: Wayne state University Press.
- Urošević, Milan. 2023. „Politika kritike – O društveno-politički angažovanoj dimenziji Fukoove metodologije.” *Srpska politička misao* 79 (1): 163–187. doi: 10.5937/spm79-42698.
- Žižek, Slavoj. 2011. *U odbranu izgubljenih stvari*. Novi Sad: Akademska knjiga.

**Milan Urošević\***

*Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade*

**“SPIRIT IN A WORLD WITHOUT SPIRIT”  
– FOUCAULT’S INTERPRETATION  
OF THE IRANIAN REVOLUTION AND  
RESISTANCE TO WESTERN MODERNITY**

**Resume**

In this article, we analyze Foucault’s research of the Iranian Revolution, conducted at the end of 1978. This research has made Foucault the target of numerous criticisms from his contemporaries, while later interpreters of his work have tried in various ways to understand how this research relates to the rest of his oeuvre. A review of the relevant literature shows that there are different currents in interpreting the place that the study of the Iranian Revolution has in Foucault’s work. One of these currents argues that Foucault was “seduced” by the “irrational” aspects of Islam because his theoretical and epistemological standpoints inherently contain anti-Enlightenment aspects. A certain number of authors also agree on the interpretation that sees inconsistency in Foucault’s study of the Iranian Revolution, as they believe that at this point, he abandons his understanding of power as a totalizing mechanism and introduces the idea of a free acting subject. We will attempt to show that both currents miss the most important aspect of Foucault’s research of the Iranian Revolution, which is the way this research fits into his academic interests at that time. Specifically, we will try to locate his study of the Iranian Revolution within the framework of his academic research in the late 1970s, as well as show how the socio-political context of France at that time influenced his work. We will start the article by examining the relationship between French left-leaning intellectuals and the French Communist Party during this period, as well as their stance on the coalition between the French Communist Party and the Socialist Party. We will show that due to the influence of cooperation with Maoist organizations and his participation in the student revolt of 1968, Foucault developed a negative attitude towards the Stalinist orientations of the French Communist Party and

---

\* E-mail address: milan.urosevic@ifdt.bg.ac.rs; ORCID: 0000-0002-9754-0454.

therefore at that time tries to develop a theoretical framework for a non-Marxist understanding of macro-social reality. In such a context, Foucault develops his theory of “governmentality”, which refers to the specific logic of social relations that regulates the institutions of society in a given historical period. The set of institutions and social relations that governmentality regulates he calls a “dispositive”. Foucault’s research leads him to the conclusion that the dispositive regulating contemporary society is guided by the logic he calls “pastoral governmentality”, claiming that it involves regulating individuals’ actions through their dimension of subjectivity, i.e., through the way they relate to themselves and manage their behavior. Furthermore, he demonstrates how this logic, rooted in the Catholic Church, extends to other social institutions from the seventeenth century and becomes associated with the capitalist mode of production in the eighteenth century. It then assumes a role in regulating individuals’ subjectivity in accordance with the concept of the individual as *homo economicus*. Aligning with his concept of governmentality, Foucault develops the notion of “counter-conduct” as a form of resistance to pastoral governmentality. This idea involves rejecting the prescribed model of subjectivity and, consequently, developing practices that transcend the power relations shaped by pastoral governmentality. We will demonstrate that Foucault’s research of the Iranian Revolution serves as a real-time, practical test of his idea of counter-conduct. Namely, he claimed that the reforms of the Iranian Shah aimed at establishing a dispositive guided by the pastoral logic of governmentality. Therefore, he sees the Iranian Revolution as a collective revolt against the dispositive that has been dominant in Western countries since the seventeenth century. In his study of the Iranian Revolution, he is particularly interested in the role of Shia Islam in regulating practices of resistance. He sees Shiism as the discourse through which the Iranian Revolution as a collective form of counter-conduct is coordinated and argues that this form of Islam allows revolutionaries to transform their subjectivity by rejecting the model of subjectivity prescribed by pastoral governmentality. Finally, the article concludes with a review of two ways in which the study of the Iranian Revolution fundamentally affects Foucault’s work. The first way involves a shift in the focus of his research, which from 1979, becomes centered on the phenomenon of subjectivity. Thus, during the 1980s, Foucault’s work involves exploring various models of subjectivity in the history of Western culture. The second influence of the Iranian Revolution can be

observed in Foucault's renewed focus on the concept and phenomenon of the Enlightenment.

**Keywords:** Michel Foucault, The Iranian Revolution, genealogy, subjectivity, political spirituality, governmentality, dispositive, critique

---

\* Овај рад је примљен 3. јула 2024. године, а прихваћен на састанку Редакције 23. августа 2024. године.