

KALBANČIO SUBJEKTO IŠNYKIMAS M. FOUCAULT FILOSOFIJOJE

Kristina Karvelytė

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. / faks. (8 5) 275 1898
El. paštas kristepkikt@gmail.com

Straipsnyje apmąstoma Michelio Foucault išdėstyta kalbančio subjekto išnykimo idėja. Straipsnio tikslas yra aptikti esmines tokių pozicijų lemiančias prielaidas ir atsakyti į klausimą: kas kalba iš paties mąstytojo tekstų? Problema analizuojama ir aptariama struktūriškai, išskiriant „kalbos būtis“, „teiginio“ ir „subjekto“ pjuvius, bei ontologiškai, atskiriant absoliutųjį ir istorinį būtis matmenis. Visų šių elementų sąveika padeda ne tik atskleisti fundamentalias Foucault įžvalgas, susijusias su kalba, bet ir nustatyti bendrus skirties mąstymo principus, postmodernistinę subjekto mirtį suvokti ir kaip etišką gestą. Šiam uždaviniui pagrįsti kreipiamasi ne tik į Foucault „istorijos ontologiją“, bet ir Gilles’io Deleuze’o skirties filosofiją, t. y. perspektyvas, numatančias ontologinę skirtumo principo pirmenybę prieš tapatybės principą ir šio principo aktualizaciją istoriniame-imanentiniame lauke.

Pagrindiniai žodžiai: „kalbos būtis“, subjektas, teiginys, Foucault, Deleuze.

Kalbos ir kalbėtojo santykio problema

Michelis Foucault komentatorių vertinamas labai įvairiai: kaip vėlyvasis nyčnininkas, kaip neortodoksiškas heidegerininkas, kaip neklusnus marksistas, postmodernistas ir dažniausiai – kaip poststruktūralistas. Kadangi kiekviena pozicija neišvengia kritikos, gal būtų tikslinga įsiklausyti į patarimą, kad „visi, kas siekia suprasti Foucault, neturėtų jo paversti kažkuo, kuo jis nėra. Vertinkime jį remdamiesi jo paties sudėtingais terminais“ (Lemert, Gillan 1982: 2). Bet čia glūdi dar vienas pavojus – nepaisyti paties Foucault požiūrio į subjektą, tiksliau, diskursyvių struktūrų galios subjekto atžvilgiu. Kalbančio subjekto išnykimas¹

Foucault darbuose siejasi su nyčiškomis implikacijomis ir natūraliai seka iš Dievo mirties paskelbimo fakto. Foucault nurodo, jog subjektas tiesiogiai nedalyvauja nei galios santykiuose, nei tiesos sąlygų kūrime. Genealogijoje nagrinėjama galios samprata neturi subjekto, o reiškiasi kaip *santykis* tarp dviejų jėgų. Žinojimo archeologija tiesą pavertė sistema, funkcionuojančia kaip diskursyvių teiginių praktikų ir nediskursyvių vizualumo praktikų gamyba, reguliavimas ir cirkuliavimas. Taigi pasakymas

ratį įveda tam tikrą žmogaus tipą. Tai trijuose sluoksniuose įklostytas subjektas, išsiskinęs gamtoje (žmogus kaip gyva būtybė), mainuose (žmogus kaip dirbantis individas) bei kalboje (žmogus kaip kalbantis subjektas). „Šioje klostėje filosofija vėl nugrimzta į sapną, tik jau ne Dogmatinį, o Antropologinį“, – rašo jis (Foucault 1994: 362). Taigi kalbantis subjektas šiam mąstytojui tėra viena iš neseniai atsiradusio antropologinio tipo, vadinamo Vakarų žmogumi, briaunų.

¹ Atsakymas į Kanto klausimą „kas yra žmogus?“, pasak Foucault, XIX a. pab. į filosofinio mąstymo aki-

„jo paties terminai“, kalbant apie Foucault kūrybą, ironiškai reiškia, kad kalba niekada negali būti „jo paties“, nes autonomiškas istorijos subjektas ar autentiškas požiūrio taškas šiam mąstytojui neegzistuoja. Kaip tokiu atveju turėtume formuluoti autorystės klausimą, jei nebelieka unifikuoto kalbančio subjekto? Kas kalba, kieno balsas sklinda iš paties Foucault tekstų?

Prasmės logikoje (Logique du sens, 1969) Deleuze'as parodo, kad filosofija klausdama „kas kalba?“ tradiciškai įgauna vieną iš dviejų formų: metafizikos (mostas į tam tikrą transcendentinį lauką anapus „Aš“) arba transcendentalinės filosofijos (prasmė lokalizuojama pačiame subjekte) (Deleuze 1990: 106). Tačiau kantiška slinktis nuo Dievo prie subjekto nėra slinktis pirmiausia dėl to, jog išliekame *požiūrio taško* problemos lauke, t. y. kalbame apie išaknytą subjekto poziciją. Deleuze'as problemą išsprendžia atsigręždamas į Nietzsche's atradimą „beasmenių ir iki-individualių singuliarų pasaulių“ (Deleuze 1990: 107) ir šitaip išjudindamas subjektą iš stabilios pozicijos. Kalbėjimas jam pirmiausia yra kolektyvinis asambliažas, fiksuojamas ne subjekte, bet vyksme, iš kurio išvedamos subjekto pozicijos (Deleuze, Guattari 1986: 17). Į Nietzsche'ę atsiremia ir Foucault teorija: „Nietzsche klausė ne kas yra gėris ir blogis savaime, bet *kas kalba*, kodėl žodžiu *Agathos*² žmonės vadina pačius save, o *Deilos*³ – kitus. Nes būtent čia, tame, kas *veda* kalbą, ir dar svarbiau, kas *valdo* žodį, susitelkia visa kalba“ (Foucault 1994: 327). Nusakydamas subjektą kaip tam tikros galios formos produktą, Foucault iš subjekto atima ne ką kita, o galimybę *valdyti* kalbą.

² Geras (gr.).

³ Blogas (gr.).

„Pateiktoje analizėje, – rašo jis *Žinojimo archeologijoje (L'Archéologie du savoir, 1969)*, – nesikreipiame į unifikuojančią subjekto funkcijos sintezę. Įvairūs čia dėstomi būdai aiškiai parodo subjekto išsklidimą po įvairius statusus, tinklus, pozicijas, kurias jis gali užimti ar kurios gali būti jam suteiktos kuriant diskursą“ (Foucault 1972: 54). Kaip ir Deleuze'ui, Foucault subjektas – tai vieta, kintanti priklausomai nuo bendros teiginių tvarkos ar tam tikro teiginio tipo, o „autorius“ tėra viena galimų pozicijų konkrečiais atvejais. Jis jau nebėra kalbos kūrėjas, nes pirmiau jo esti pati kalba, „nesibaigiantis šnabždesys“ (Foucault 1994: 137), kuria-me išskleidžiamos pozicijos galimiems subjektams. Kalba ir kalbantysis susikeičia vietomis – kalba ne išreiškia, bet *sukuria* subjekto pozicijas.

Claire Colebrook (2002: 130) nurodo, jog delioziškos minties iššūkis yra mąstymo akistata su tikruoju, veiksminguoju kalbos matmeniu (*effective dimension*). Tą patį galima pasakyti apie Foucault. Tačiau kas yra šis „tikrasis“ kalbos matmuo ir kaip jis aptinkamas? Formuluodamas savąjį kalbos konceptą, Foucault atmeta beveik visas šiuolaikines teorijas. Lingvistinei pozicijai, kalbą siejančiai su pirmuoju asmeniu („aš kalbu“), Foucault priešpriešina trečiojo asmens kaip ne-asmens iki-egzistavimą. Struktūralizmui, žodį dalijančiam į žyminį ir žymiklį, veikiančius kaip vidinius organizatorius ir nurodančius pradinę kalbos judėjimo kryptį („tai kalba“), – duoto kūno ir specifinių teiginių tinklo iki-egzistenciją. Fenomenologijai, besiremiančiai tiesioginės patirties idėja ir grindžiančiai tai, kas pasakyta matomu („pasaulis kalba“), – principinį sakymo ir matymo prigimties

skirtumą (Deleuze 1988: 55). Kur link mąstymą kreipia tokia nusistovėjusių kalbos ir kalbėtojo santykių kritika? Nė viena šių teorijų netenkina Foucault, nes jose dingsta pirminė kalbos laisvė, jos pilnatvė arba tai, ką jis vadina „kalbos būtimi“. Taigi neigiantis judesys yra savotiška užmiršto santykio su šiuo būties matmeniu reanimacija. Iš tiesų kalbama apie stoikų atrastą ir *Prasmės logikoje* Deleuze'o išplėtotą bei į filosofinį diskursą gražintą įvykio matmenį. Pastarasis dvinarę žyminio ir žymiklio sistemą papildė trečiu elementu, kurį apčiuopti nėra lengva, nes reikia atlikti negatyvų judesį, t. y. nužmoginti kalbą. Panašiai kaip Antoninas Artaud *Teatre ir jo antrinėje (Le Théâtre et son Double, 1938)* reikalavo pašalinti žmogų iš teatro erdvės, kad atsirastų vietos neverbalinei išraiškai, taip ir Foucault žmogaus dingimą sieja su laisvos erdvės, kurioje galima pradėti naujai mąstyti, atsiradimu (Foucault 1994: 362). Ar tai reiškia, kad tik atmetus subjekto pretenzijas sužmoginti kalbą, savotiškoje nežmogiškoje tuštumoje gali atsirasti vietos kalbos būčiai? Greičiau reiktų tvirtinti, kad šitaip sudaromos palankiausias sąlygos jai pasirodyti. Foucault ir toliau seka Artaud: pamatinis *žmogaus kalbiškumas*, arba žmogaus, kalbos ir pasaulio vienovė, numananti, kad „dar nepravėrę burnos esame persismelkę kalba“ (Foucault 1994: 322), jo apmąstymuose virsta ironišku *kalbos žmogiškumu*, neturinčiu nieko bendra su pirmine kalbos laisve. Tai veikiau galios santykis. Kalbai yra primetamas žmogiškumas, t. y. išraiškos, tiesos, prasmės ir t. t. funkcijos, tačiau pati savaime ji nėra žmogiška. Kalba – tai viena būties formų, *tiesiog įvykis, o ne kažkokios grindžiančios*

esaties duotis. Pabandykime išryškinti šį fenomeną, pasitelkdami Foucault ir Deleuze'o vartojamas sąvokas.

Galia steigti: pozityviojo ir negatyviojo būties pagrindų inversijos

Deleuze'as nurodo, jog *kalbos įvykis* kyla iš pačių būties „gelmių“, vietos, kuri iš reprezentacinio mąstymo pozicijos gali būti suprantama tik negatyviai kaip tuštuma/ juoduma, nes yra nediferencijuota pagal universalias tapatybės, panašumo, opozicijos ir analogijos kategorijas. Kadangi gelmei trūksta individualumo, ji vaizduojama kaip chaotiška, apskritai jokių skirtumų neturinti masė. Skirtingai nei „dogmatiškasis mąstymo vaizdinys“⁴, Deleuze'as gelmėje išvelgia pozityvių elementų, kurie, savaime suprantama, pozityvūs yra tik anapus tokio mąstymo. Tai skirtis, distancija ir neatitikimas (Deleuze 1994: 238). Ką reiškia šis atradimas? Gelmė, arba grynas *spatium* (erdvė kaip intensyvi kiekybė), šiam mąstytojui yra pirminis visų individualių formų šaltinis. „Gelmė yra būties intensyvumas ar *vice versa*. Būtent iš šios intensyvios gelmės iškyla *extensio* ir *extensum* bei *qualitas* ir *quale*“, – tvirtina jis (1994: 231). Gelmėje ir gimsta kalba, kuri iš fizinio/materialaus kūniško matmens pereina į metafizinį paviršių, nuo valgyimo judėdama prie kalbėjimo. Tai puikiai atskleidžia Artaud kūryba – jo eilėraščiai, scenarijai, pjesės, manifestai ir net piešiniai įkvėpimo semiasi

⁴ Pagrindine *Skirties ir kartotės (Différence et répétition, 1968)* teze turėtume laikyti teiginį, jog „tapatybė nėra pirma, tai principas, tačiau antrinis principas, išvedamas iš tapsmo principo“ (Deleuze 1994: 41). Dogmatiškasis mąstymo vaizdinys plačiąja prasme remiasi būtent tapatybės pirmumo prieš skirtį principu, o šis teoriniame ir praktiniame lygmenyse pasireiškia kaip kitybės neigimas ir represavimas.

iš šios bauginančios stichijos. Ir būtent intensyvi gelmės eksploatacija leido Artaud tapti delioziškojo „šyzo“, kuriam „kalbėjimas formuojasi iš valgyimo ir tuštinimosi“ (Deleuze 1990: 193), prototipu. Nesunku pastebėti, jog balsui, kylančiam iš gelmių, nuolat oponuoja balsas „iš aukštumų“. Tokios perskyros materializacija šiandien pastebima Deleuze'o ir Derrida „opozicijoje“: Derrida koncepto klausimą aptaria demonstruodamas koncepto jėgą ir iškilimą, išsiplėtojamą aukštyne ir anapus bet kokio konteksto ar balso – taigi visa kalba „tampa teologinė“ (Derrida 1989). Deleuze'as konceptų kūrybą aprašo nuo pačios būties gelmių, demonstruodamas, kaip balsai atsiranda iš kūno garsų ir pulsacijų – filosofija jam yra „tapimas gyvūnu“ arba „tapimas mašina“, nežmoniškumo tvirtinimas (Colebrook 2002: 117).

Foucault filosofijoje gelmei suteikiamas laiko matmuo, tam tikra istorinė dimensija. Gelmė aptinkama dvejopai ir išties dvi-prasmiškai: kaip absoliutus ir kaip *a priori* istoriškas „anapus“. Ką reiškia būti *anapus istorijos* ir kartu ją grįsti? Viena vertus, būtis anapus istorijos neturi jokio apčiuopiamo pozityvumo ar individualumo: „tai plyšys, kuriame istorija regima (tiksliau, neregima) kaip niekis, tuštuma, teritorija be teritorijos ar tiesiog nebūtis“ (Mostauskis 2009: 57). Atsiskyrimas nuo šio „anapus“, pasak Stanislovo Mostauskio, turi būti suprantamas ir kaip istorijos apskritai pradžia, ir kaip kiekvieno jos dabarties momento pagrindas, nes dabartis tampa savimi ir yra įtvirtinama tik atsiskirdama nuo tuštumos ir niekio, realizuodama pasirinkimą tarp to, kas priimtina, ir to, ko atsisakoma. Šitai Foucault suproblemina istorijos raidos modelį: „istorijos plėtotės variklis slypi ne joje (tiksliau, ne

vien joje), bet kažkur, anapus istorijos – itin „komplikuotame“ anapus, kuris slypi tiek istorijos kaip tokios pradžioje, tiek ir „po“ kiekvienu istorijos dabar, nuo kurio atsispirdamas šis „dabar“ ir tegali būti“ (Mostauskis 2009: 61). „Dialektinis“ istorinės raidos suvokimas, pagrįstas save plėtojančiomis „pozityviomis“ jėgomis, Foucault filosofijoje priešpriešinamas istorijai, kuri plėtojasi atsiskirdama nuo to, kas nėra istorija, nuo to, kas neegzistuoja pozityviai, bet turi galią toki pozityvumą steigti. Šis esminis skirtumas yra grindžiamas fundamentalia ontologine prieda, artima delioziškai filosofijai: būtis – tai ne tik istorijai priklausanti erdvė, apimanti visus esamus ir įmanomus pozityvius faktus. Būtis – tai pozityviai neapčiuopiama tuštuma, ontologine galia steigti apdovanotas niekis. Taigi *skirtis* abiem mąstytojams tampa svarbiausia ontologine sąlyga, kuri ne tik nesubordinuojama tapatybei, bet iš esmės esti bet kokios tapatybės ar pozityvumo pagrindas.

Delioziška „gelmė“ ir Foucault „anapus“ struktūriškai atitinka vienas kitą – iš dogmatiškojo ar reprezentatyvaus mąstymo pozicijų abi dimensijos apibrėžiamos tik atlikus judesį, atskiriantį jas kaip mąstymo Kitą; jos yra negatyvios, nes neįmanomos apibrėžti, išprausti į reprezentacines kategorijas, tai – mąstymas be vaizdinio, kurį susirašinėdamas su Jacques'u Rivièrere⁵ atrado tas pats Artaud. Kitaip, Foucault

⁵ 1923 m. Artaud nusiuntė savo eilėraščių literatūriniam žurnalui *La Nouvelle Revue Française* (*Naujoji prancūziška apžvalga*). Nors tuometinis žurnalo redaktorius Jacques Rivièrė eilėraščių atmetė, tačiau tarp jo ir Artaud užsimezgė draugiškas ryšys, palaikomas susirašinėjimu laiškais. Šie laišškai, išleisti 1927 m. kaip *Correspondence avec Jacques Rivière* (*Susirašinėjimai su Jacques Rivièrė*) ir buvo pati pirmoji Artaud publikacija.

aprašyta *dérason* kategorija. Šis atskyrimo momentas – nuolat pasikartojantis motyvas daugybėje Foucault darbų, sugrįžta įvairiausiomis formomis ir žymi fundamentalų skilimą pačiame subjekte. Tai universalus „normalaus“ ir „patologinio“ žmogaus atskyrimas. *Beprotybėje ir civilizacijoje (Histoire de la folie à l'âge classique, 1962)* jis pažymimas išskirtine „proto“ valda anapus visų „ne proto“ teritorijų. *Klinikos gimime (Naissance de la clinique, 1963)* – ginču tarp organiško ir neorganiško, somatiško ir psichosomatiško nebendramatiškumu. *Disciplinuoti ir bausti (Surveiller et Punir, 1975)* rašoma apie teigiamo charakterio romumo ir kriminalinių tipų barbariškumo opoziciją, o pirmojoje *Seksualumo istorijos (La Volonté de savoir, 1976)* dalyje apie neatšaukiamą skirtį tarp vitališko seksualumo, kuris gali būti tik heteroseksualumas, ir sterilaus homoseksualisto ar iškrypėlio seksualumo. Jamesas Faubionas tvirtina, kad kiekvienu atveju atskyrimas Foucault tarnauja kaip „intervencijos įteisavimo ir atmetimo aparato bazė“ ir puoselėja prievartą, kuri yra „ontologinė prievarta prieš kiekvieno kūno individualumą ir unikalią patirtį“ (Faubion 2004: xix).

Turbūt neverta kelti klausimo, ar įmanoma išvengti šios „ontologinės prievartos“. Foucault ir Deleuze'as reprezentacinį mąstymą apibūdina kaip *negalintį suvokti skirties savaiame*, t. y. suteikti pozityvaus turinio kitybei. Kaip gali save išreikšti ne-būtis? – klausia Foucault *Beprotybės istorijoje*. Ir atsako: matoma kaip niekas, ji gali manifestuoti save tik atsiskirdama nuo savęs ir prisiimdama atitinkamą išorę proto tvarkoje, t. y. tapdama sau priešinga (Foucault 1997: 107). Vadinasi, įvyksta savotiška pagrindo inversija – galia

steigti, kylanti iš „anapus“, suteikiama ne nediferencijuotai gelmei, bet nuo jos atsiribojusiam mąstymui. Tačiau, remiantis skirties mąstymu, ši prievarta, apibendrintai matoma kaip atsiskyrimas nuo niekio, taip pat reiškia ir priklausomybę nuo jo. „Kaip kad atmintyje yra amnezija, afazija kalboje [...] taip ir mąstyme atrandame acefalizmą“, – rašo Deleuze'as (1994: 147). „Neprotingumas siejasi su protu taip pat kaip kad apakimas siejasi su dienos šviesos ryškumu. Ir tai ne metafora“, – pritaria jam Foucault (1997: 108). Jis siūlo įsteigti dar vieną perskyrą, t. y. atskirti *mąstymą kategorijų kontekste ir nekategoriškai mąstymą*. Pirmasis atsiribojimo nuo kvailumo, sutapatindamas jį su klaida. Nekategoriškai mąstymo būdą Foucault vadiną sugebėjimu atsispirti kvailumui, bet jo neatmesti. Mąstymas privalo pradėti pokalbį su juo, nes būtent čia, amorfiškoje kvailumo stichijoje, absoliučioje tamsoje vienas po kito įsižiebia skirtumai ir grįžta šviesa. „Susitelkę prie tokios netvarkingos monotonijos, netikėtai atrandame pačios įvairybės blykstelėjimą [...] nebyli kvailumo scena sudūžta: šią vienbalsę akategoriškai masę mintis vaizduoja ne tik kaip asimetrišką, išcentruotą, spirališką ir atsispindinčią savyje, bet ir priverčia ją nuolatos gimdyti fantazmus-įvykius“ (Foucault 1998d: 461). Galia steigti kyla iš mąstymo susilietimo su nemąstymu, jo dialogo su *dérason*. Vadinasi, „anapus“ gali būti aptinkamas ir pačioje istorijoje, kuri yra pozityvi ir struktūruota, tačiau savyje visą laiką slepia nepermatomumo dimensiją. Būtent ši dimensija, „amžina rebusą primenanti kalbos savybė“, neleidžia Foucault laikyti net ir „neortodoksišku struktūralistu“ (Jay 1987: 180) ir gražina jį prie ontologinių mąstytojų arba „istorijos ontologijos“.

Istorinis ir absoliutusias „kalbos būties“ lygmenys

Matėme, kad „ontologinė prievarta“ reiškiasi ne tik kaip būtinas, bet iš principo aporetiškas gestas. Ji būtina, tačiau neįmanoma; neišvengiama, bet neabsoliuti, nuolat paliekanti „anapus“ išpaudą, tam tikrą „nesuvirškintą“ likutį visuose pozityviuose būties turiniuose. Mostauskis „anapus“ labai tiksliai pavadina „neartikuliuota, kūniška, riksmo nuo žodžio neskiriančia kalbos/būties mase“ (Mostauskis 2009: 61). Šią ambivalentišką dimensiją galbūt labiausiai atsiskleidžia kalbos problema – kalba Foucault filosofijoje yra ne tik absoliuti ir transcendentinė, bet kartu *a priori* istoriška, taigi imanentinė. Transcendentinis matmuo siejasi su kalbos kaip daikto savyje samprata, principiniu jos nepermatomumu, kurį Foucault aptinka istoriškai, t. y. analizuodamas modernią literatūrą ar tirdamas renesansišką žinojimo (*savoir*) formą.

„Kalbos būtį“ mąstytojas vertina kaip būties formą, kuri net ir pozityviai reikšdamasi istorijoje niekada nebuvo galutinai suprantama ar akivaizdi⁶. Vis dėlto galima nurodyti istorinį momentą, kai kalbos neįskaitomumas buvo įterptas į žinojimą kaip visavertė jo figūra ir kalbai buvo suteiktas reikšmingumas arba galia steigti. *Žodžiuose ir daiktuose* Foucault nurodo Renesanso epochą. Čia „kalbos būtis“ buvo suvokiama kaip „fragmentiška ir visiškai paslaptinga masė“ (Foucault 1994: 71), uždaras daik-

tas savyje, kuris sykiu yra *matomas* kaip daiktas pasaulyje – visus daiktus nusėdęs sluoksnis, „tai šen, tai ten susiliečiantis su pasaulio figūromis, susipinantis su jomis, šitaip sudarydamas vientisą žymių tinklą, kuriame kiekviena gali žaisti ir iš tiesų žaidžia santykyje su kitomis turinio ir ženklo, paslapties arba nuorodos vaidmenį“ (*ibid.*). Šitaip pati būdama iki galo nepermatoma kalba tuo pat metu reikšėsi kaip sudedamoji žinojimo dalis, savotiškas daiktų veidrodis, susijęs su pasauliu ne reikšmės, o analogijos⁷ santykiu. Simbolinė kalbos funkcija atsiskleidė ne paskiruose žodžiuose, bet pačiame kalbos buvime, „visa apimančiame jos santykyje su pasaulio visuotinumumu, jos erdvės susilietime su kosmoso vietovėmis ir figūromis“ (Foucault 1994: 74). Vadinasi, Renesanso epocha atskleidė „grubią“ kalbos būtį, suteikdama jai raiškos lauką ir formą, kur ji galėjo nevaržomai reikštis. Šioje racionalaus/neracionalaus, matomo/nematomo pilnatvėje buvo įmanoma sugriebti kalbos „anapus“ arba „kalbos būtį“ su visu jos neskaidrumu ir paversti ją visuotinio žinojimo forma.

Taigi pirminis kalbos apsioreikšimo gestas turėtų būti suprantamas kaip anonimiškas murmesys, „didysis, nepermdaujamas diskursų gausmas“ (Deleuze 1988: 55), kintantis pagal istorinį darinį. „Kalbos būtis“ skirtingai pasireiškia priklausomai nuo epistemoje jai suteiktų sąlygų bei numatomo

⁶ *Klinikos gimime* Foucault aprašomas struktūrinis „matomo ir sakomo“, simptomo ir ženklo, kiaurai vėrinčio medicininio žvilgsnio ir jį atitinkančios visiškai skaidrios kalbos tapatumas tėra, kaip nurodo Deleuze'as, „epistemologinė svajonė“ (Deleuze 1988: 61). Tai jau minėtas *kalbos sužmoginimas*, nuoroda į jos funkcionalumo suabsoliutinimą, o ne savaiminį skaidrumą.

⁷ Reprerentacija, tvirtina Deleuze'as, yra apibrėžiama šiais elementais: tapatybe idėjų atžvilgiu, opozicija idėjų apibrėžimų atžvilgiu, analogija sprendimo atžvilgiu bei panašumu objektų atžvilgiu (Deleuze 1994: 137). Panašumo kategorija čia atitinka panašumo sąvoką, kurią Foucault vartoja *Tai ne pypkėje* (*Ceci n'est pas une pipe*, 1973), siedamas ją su reprezentacinio mąstymo kategorija. O štai *Daiktų tvarkoje* panašumo bei analogijos sąvokos, priešingai, rodo esant skirties mąstymą.

vaidmens (kalba kaip paslaptinas daiktas savyje, kaip ženklų sistema, kaip funkcija, kaip objektas ir t. t.), tačiau tuo pat metu ji yra tai, kas apibrėžia epistemą, atspindi jos paviršiaus pokyčius ir formuoja žinojimą arba tiesos režimą gilesniu lygmeniu. Tai reiškia, kad „kalbos būtis“ esti bet kokia-me kalbėjimo akte kaip pirminė sąlyga, tačiau gali būti užgožiama arba atveriamą, beveik permatoma ir „kone paliečiama“ arba sutampanti su savo funkcija – visa tai priklauso nuo epistemės.

Istorinis „kalbos būtis“ aspektas lemia ir kalbėjimo turinį, ir jo formą. Iano Hackingo manymu, „raktiniai žodžiai“ Foucault darbuose būtų: Beprotybė, Darbas, Don Kichotas, Gyvenimas, Kalba, Kalėjimas, Kariuomenė, Masturbacija, Medicina, Nietzsche, Psichiatrinė, Sadas ir Seksas (Hacking 1987: 27). Ką mums sako šis gana ekscentriškas sąrašas? Pirma, dabartinė epistema *leidžia* kalbėti, formuluoti teiginius apie tam tikrus fenomenus, kurie ilgą laiką buvo nustumti anapus diskurso. Kitaip Foucault tektų atlikti neįmanomą gestą – visiškai atitrūkti nuo istorinės, jo epistemoje vartojamos kalbos bei diskursyvių praktikų. Šį judesį taikliai ironizuoja Jacques'as Derrida, sakydamas, kad tokiu atveju bandymas parašyti „beprotybės tylos istoriją“ turėtų būti įvykdytas, ypatingai nutilus pačiam autoriui – nutilus taip, kad šis tylėjimas būtų atpažįstamas tik tam tikroje kalboje ir tvarkoje, kuri neleis jai persismelkti kokiu nors laisvamanišku nebylumu (Derrida 2007: 62). Vadinasi, nutilti reiktų taip, kad ši tyla kažką *reikštų*, kad jos būtų paisoma duotos epistemės rėmuose. Čia sunku neprisiminti Merleau-Ponty (2000: 161), kuris teigė, kad nutilti ir atimti sau balsą gali tik laisvas su-

bjektas. Būti nelaisvam – būti nutildytam. Šitaip klasikinė epocha pasielgė su bepročiais ir netgi su pačia kalba, suvedama ją iki funkcijos. Tai, kad Foucault netyli, rodo jį galint kalbėti. Iš tiesų *Žodžiuose ir daiktuose* Foucault atsargiai klausė, ar naujas požiūris į kalbą, pastebimas modernioje literatūroje, nereiškia, jog „galime nujausti naujos dienos gimimo pradžią, kuri nedrąsiai praneša apie save pirmu šviesos spinduliu, bet leidžia nuspėti, kad mintis jau artėja prie to, kad sugautų pati save savo visumoje ir vėl būtų apšviesta būtis žaibo“ (Foucault 1994: 328)? Tačiau čia pat, tarsi išsigandęs, kad jo mintis gali būti suprasta kaip pranašystė, pridūrė: kalbos sugražinimas prie jos vienovės gali liudyti „tiek ryžtingą posūkį link visiškai naujos mąstymo formos, tiek žinojimo moduso, paveldėto iš praėjusio amžiaus, užsisklendimą savyje. Kas bus, aš negaliu pats atsakyti [...] ir netgi nesitikiu rasti patikimo pagrindo savo pasirinkimui“ (Foucault 1994: 329).

Foucault nesigręžijo ir atgal – epistemų kaita nėra nuoseklus progresas, tačiau tai nereiškia, kad galime susigražinti turėtus mąstymo būdus ir imti kalbėti ar matyti taip, kaip tai darė senovės graikai ar Renesanso epochos žmonės. Epistema yra riba. Todėl žmogaus pasirodymas „tarp dviejų kalbos būdų“ (Foucault 1994: 299) reiškia ne Deleuze'o mėgstamą tarpiškumą, suvokiamą kaip nuolatinę judėjimo būseną, bet buvimą apribotam savo epochos mąstymo, kalbėjimo ir matymo būdais. Bandymas žengti anapus epistemės (tai reiškia apskritai „anapus“) gali būti suvokiamas kaip tam tikra transgresija, mąstymo/kalbos normų pažeidimas, ir Foucault aiškiai žavėjosi visais, kurie bando įgyvendinti šį gestą. Ar

Foucault atsisakymas prognozuoti, koku keliu pasuks ateities mąstymas, reiškia, kad jis nesiekė žengti anapus ribos? Vis dėlto paties Foucault stichija buvo dabartis (apmąstoma pasitelkiant praeitį) ir tai siejasi su antru mūsų aptariamu aspektu.

„Kalbos būties“ istoriškumas lemia tai, kad norėdamas būti suprastas Foucault negali kalbėti kitaip, nei priimta mūsiškėje diskurso tvarkoje. O tai, kad jis nori būti suprastas, akivaizdu – Foucault nerašė taip, kaip jo pripažinti Stéphane Mallarmé ar Antoninas Artaud. Kodėl? Šių autorių brėžiamuose kūrybos žemėlapiuose kalbos ir *dérason* teritorijos susiklojo, perėjo viena į kitą. Tai, be abejo, pavojingas ryšys. Geriausiai atveju jis yra lydimas visiško abejingumo komunikacijos principui⁸.

⁸ „Artaud unikalumas, mano manymu, slypi ne tiek sugebėjime kažką išplėsti iš savo ligos, kiek gebėjime išversti ją į kitą pusę ir paversti savo kūrybos pagrindu, tarsi tik liga galėtų būti realybės ir tiesos mene vertinimo kriterijus“, – rašo Donaldas Gardneris (Gardner 1987). Pasak jo, Artaud darbai „atsisako padėti“ savo skaitytojui ir nesileidžia būti suprasti ne todėl, jog yra paliesti beprotybės ir *a priori* uždari, o todėl, kad būtent toks rašymas yra vienintelis tinkamas atsakymas į prievartinį ir ambivalentišką visuomenės požiūrį į pamišėlius ir menininkus. Taigi šie tekstai funkcionuoja kaip opozicija kultūrai ir priimtoms jos išraiškoms, o detalus Artaud idėjų įgyvendinimas iš principo yra šių formų dezintegracija. Atkakliai priešindamasi racionalaus diskurso galiai, jo kūryba liudija poezijos ir literatūros pamišimą. *Van Goge: visuomenės aukoje* (*Van Gogh le suicidé de la société*, 1947) Artaud ne tik tapatinasi su dailininku, bet ir kritikuoja beprotybės psichiatrizavimą ir psichiatrinę izoliaciją, apversdamas daktaro ir ligonio, beprotybės ir genialumo santykį. Galima sakyti, kad Foucault darbuose Artaud figūra įkūnija *dérason* pasipriešinimą despotiškam racionaliam diskursui. *Beprotybėje ir civilizacijoje* jis gretinamas su kitais didžiaisiais „bepročiais“ – filosofu Friedrichu Nietzsche, poetais Friedrichu Hölderlinu, Gérardu de Nervaliu, kurių kūryba prilyginama „šviesos blyksniams... nesuvedamiems į susvetimėjimą, kurį galima išgydyti, savo paties tvirtumu nepasiduodantiems gigantiškam moraliniam įkalinimui“ (Foucault 1997: 278). *Žodžiuose ir daiktuose* Artaud stoja į vieną eilę su Raymondu Rousselui ir Mallarmé bei tampa *galimais* naujojo amžiaus pranašais.

Blogiausiai – gąsdina ne tik skaitytojus, bet ir patį autorių⁹. Tai sunkiai suprantama arba, anot rašytojo Alaino Robbe-Grillet, „sunkiai virškinama“ kalba. Vertindamas eksperimentinę literatūrą, autentišką jos sąlytį su kalbos būtimi, Foucault tyrė ir aprašinėjo jos autorius, t. y. siekė parodyti jų pastangą ir jos svarbą, tačiau pats literatūriniais eksperimentais neužsiimdavo. Tiesa, Deleuze’as (1988: 80) užsimena apie Foucault troškimą būti artimam naujai novelei, o tiksliau Raymondui Rousselui, tačiau „būti artimam“ Foucault atveju reiškė rašyti *apie* jiems abiem aktualius dalykus, t. y. neperregimą kalbos sluoksnį. Kitu atveju jo darbus skaitytų ir nagrinėtų ne istorikai ir filosofai, bet literatūros teoretikai. Ir greičiausiai, panašiai kaip nutiko Rousselui, Foucault taip ir liktų nesuprastas.

***Cogito* sąžatai: kalbančio subjekto skilimas į išraiškos ir teiginio subjektus**

Taigi kur dingsta kalbantysis subjektas mūsiškėje epistemoje? Subjektas Foucault darbuose yra, tačiau iš esmės keičiasi jo apibrėžimas, t. y. statusas ir funkcija. „Žmogus buvo figūra, pasirodanti tarp dviejų kalbos būdų“¹⁰ – šis programinis Foucault

⁹ Knygoje *Fausto amžiaus epilogas* Sauka pasakoja, jog Mallarmé eilėraštis *Kauliuko metimas niekada nepašalinis atsitiktinumo*, kurio pagrindiniu motyvu tapo tautologiška frazė „metimo sėkmė niekada neapsaugo nuo metimo sėkmės“, sukėlė šurpą pačiam autoriui. Rodydamas poemos korektūrą savo mokiniui ir sekėjui Paului Valéry, Mallarmé jo paklausė: „Ar jums neatrodo, kad tai pamišimo aktas?“ (cit. iš Sauka 1998: 196).

¹⁰ Prancūzų kalboje *figure* reiškia ir veidą, kas, tvirtina Martinas Jay, pasiūlo galutinę knygos metaforą (Jay 1987: 202). Veido metafora, be abejo, siejasi su leviniška etikos samprata. Ir nors į etiką Foucault atsisėgėžia tik savo kūrybos pabaigoje (antrajame ir trečiajame *Seksualumo istorijos* tome – *Mėgavimesi malonumais* ir *Rū-*

teiginys atskleidžia tiek naują subjekto vietą, tiek jo vaidmenį istorijoje ir kalbos vyksme. Subjektą Foucault išveda iš paties teiginio (*énoncé*), kurio reikšmė skiriasi nuo įprastinės, ir atskleidžia principinį subjekto netapatumą. Remdamasis šia sąvoka Deleuze'as nurodo, kad tvirtinimas, jog kiekvienas teiginys yra individualus, t. y. *sukurtas* subjekto, atvirksčiu judesiu padalija patį subjektą. *Cogito* skyla į dvi dalis: išraiškos (*subject d'énonciation*) ir teiginio (*subject d'énoncé*) subjektus.

Išskleiskime šias sąvokas. Išraiškos subjektas – tai nuo išorės sąlygų nepriklausantis, į vidinį monologą su savimi paniręs subjektas. Subjektyvumas čia tiesiogiai siejasi su balso kaip sau tapačios ir savyje uždarytos esaties metafora, dažnai vartojama klasikinėje filosofijoje. Audronė Žukauskaitė nurodo, kad balso struktūra pagrindžia subjekto tapatumą, užtikrina jo artimumą sau, taigi galima tvirtinti, kad fonocentrizmas, suteikiantis prioritetą balsui, sudaro logocentrizmo esmę (Žukauskaitė 2005: 188). „Prisimenu tekstą, kuriame Descartes'as sako, jog gali būti, kad aš matau

vienaragį ar įsivaizduoju vienaragį – taip pat gali būti, kad vienaragis iš tikrųjų neegzistuoja, taigi gali būti, kad teiginys „aš matau vienaragį“ yra klaidingas. Tačiau sykiu tiesa yra ta, kad aš mažta, kad matau vienaragį. Šiame lygmenyje išlaisvinamas išraiškos subjektas“, – aiškina Deleuze'as (2001: 95). Tokio tipo teiginiai kaip „aš galvoju, kad matau, žinau, girdžiu ir t. t.“ kreipiasi į autonomišką subjektą, kuris *mašto*, ir šito fakto negali paneigti nei Dievas apgavikas, nei jokios kitos išorinės aplinkybės. Suabsoliutinus šį momentą, susitelkus į tariamai nuo išorės nepriklausomus subjekto mąstymo turinius, susiduriama su savotišku filosofiniu autizmu, solipsizmu arba „transcendentaliniu narcisizmu“.

Vis dėlto *cogito ergo sum* niekada nebuvo Descartes'o sau pačiam asmeniškai taikoma formulė. Tai žmogaus kaip maštančios būtybės apibrėžimas, o tiksliau – reprezentatyvaus mąstymo pagrindas. Toks mąstymas visada numato dvipusį judesį – jis nukreipiamas į vidų (savirefleksija) tam, kad vėliau būtų atkartotas išorėje (universalumo momentas, išėjimas į visuotinės sferą). Klasikinė filosofija tokį judesį sutapatina su „aš“ perėjimu į universalų „mes“. Griežtai kalbant, filosofiją nuo kludiesio ir skiria šis atstumas tarp „aš“ (individualus mąstytojas arba idiotas) ir „mes“ (mąstymo universalizacija). *Visi žino, niekas negali paneigti* – toks, pasak Deleuze'o, yra reprezentacijos pavidalas: „kai filosofija prasideda nuo tokios subjektyvios ar numanomos prielaidos, ji gali pretenduoti į tyrumą, nes užnugaryje nėra nieko, išskyrus, aišku, esminį dalyką, būtent diskurso pavidalą“, – ironizuoja jis (Deleuze 1994: 130). Tačiau ar mąstymui apskritai gali būti taikoma šita džiugi, „pionieriška dvasia“

pestyje del savęs), prabilęs apie būtinybę surasti santykį su savimi (*rappor*t a soi), tačiau jau pačiuose pirmuose jo darbuose galima įžvelgti etinį angažuotumą ir išvesti paralelę su leviniška „istorija kaip apakimu kitam“. *Bepratybės istorija* rašoma kaip Kitybės istorija ir čia, nors ir netiesiogiai, Foucault protestuoja prieš manipuliaciją Kitu, sąmoningą jo išstūmimą iš socio ir atsakymą išgirsti. Matomas iš tokios perspektyvos, Foucault virsta etiškai angažuotu leviniško tipo mąstytoju – kaip ir Levinui, Kitas (ne-mąstymas) jam pirmiausia yra susijęs su Aš (mąstymas), o ne nuo jo atskirtas. Tiesa, jog, kaip pastebi Jūratė Baranova (2003: 112), Foucault nekalba apie individualų „aš“, suprantamą kaip istorinis ar moralinis subjektas, nes jį domina ne atskiri individai ar unikalūs ir nepakeičiamas Kito veidas, o socialinės grupės, t. y. *mes* ir *jie*. Tačiau, singuliari „aš“/„kitas“ forma *Bepratybės istorijoje* gali būti užpildyta mąstymo ir ne-mąstymo sąvokomis.

persismelkusi pirmojo asmens daugiskaita, kai „visi“ reiškia „visi mes“?

Taip galvoti galima tik ignoruojant Kito kategorijos buvimą. Bet tokia ir yra *cogito* reikšmė: atpažinimo modelis, grindžiamas sveiko proto ir visuotinės prasmės atitikimu, neabejotinai įeina į mąstymo vaizdinį ir apibrėžia filosofinės analizės, ką reiškia mąstyti, kryptį (Deleuze 1994: 134). Sveikas protas apima subjekto proto operacijas („aš mąstau“, „aš įsivaizduoju“ ir t. t.), o visuotinė prasmė nukreipia jas link *atpažinimo* objekto. Sveiko proto pagrindas, taškas, iš kurio kyla mąstymas, yra subjektas. Objektas yra tai, į ką krypsta visos mintys. Abu jie steigia aiškų ir nedviprasmišką požiūrio tašką, apibūdinantį mąstymą apskritai bei numanantį, kad yra ši mąstymą atitinkantis, taigi, *atpažįstamas* pasaulis. Kas atsitinka įsteigus Kito sąvoką? Atpažinimą, nurodo Deleuze'as, keičia susidūrimas, tai reiškia, kad vietoj bendro „mes“, atpažįstamo kaip tas pats „aš“ (daug „aš“), subjektas susiduria su anonimišku „jį“ ir patenka į „kruvinų mūšių“ lauką. Grįžtant prie balso metaforos, galima pasakyti, kad balsas įgauna aidą, t. y. susvetimėja pats su savimi. Vos tik atsiranda balsą gražinantis paviršius, balsas įgyja autonomiją ir pereina į Kito dimensiją. Atspindėtas jis tampa uždelstu balsu, žlugdančiu pačią narcisizmo struktūrą. „Sugražintas ar pakartotas balsas jau turi Kito žymę“, – tvirtina Žukauskaitė (2005: 192). Taigi balsas yra „subjektyvumo kriauklė“ tol, kol kalbame su savimi, ir tik tokiu atveju, jei atmesime prielaidą, jog net mūsų kalbėjimas su savimi nėra nepriklausomas nuo anapus mūsų esančio *kalbinio* pasaulio. Tačiau filosofas savo mintis privalo perkelti į visuotinę sferą.

Foucault suabsoliutina būtent šį subjekto išėjimo anapus savęs momentą. Ir tokiu atveju joks teiginys negali būti individualus. Jis istorinis. Istorinis ta prasme, kad istorija pasirodo kaip tam tikras būdas kalbėti ir matyti. Taigi teiginys *a priori* siejamas ne su išraiškos funkcija, bet su diskursyvos praktikos, būdingos tam tikrai epochai, tvarka. Foucault svarbu ne „kas kalba“, bet kokios yra to kalbėjimo sąlygos, iš kur yra kalbama ir kaip pasirodo kalba vienu ar kitu istoriniu laikotarpiu. Vadinasi, nepaisant subjekto išsiskaidymo/išnykimo fakto, teiginio konceptas turi ir pozityvią reikšmę: jis nurodo, kad yra vieta (sąlygos), iš kurios kalbama. Bendriausia prasme ši vieta yra istorija, suvokiama kaip skirtingų tiesos režimų – epistemų – kaita. Leisdamiesi žemiau aptinkame konkrečius istorinius darinius, kuriuose subjektas pasklinda po „plokštumų, iš kurių kalbama, trūkius“ (Foucault 1972: 54). Būtent šie pertrūkiai padeda juos schematizuoti ir analizuoti idėjų (ne tik beprotybės, ligos ar kalėjimo, bet ir pačių žinojimo bei galios idėjų) galimybės sąlygas. Susiekime istoriją su teiginio sąvoka ir gausime Hackingo pateiktą istorijos apibrėžimą: „Foucault nedomina istorija, nagrinėjanti, kas, ką ir kodėl pasakė. Jam įdomus pasakojimas apie specifinį teiginių, kurie buvo ištarti, tinklą ir teorija, vadinama archeologija, padariusi įmanomą tų teiginių ištirimą (didžia dalimi nepaisant, kas juos ištarė)“ (Hacking 1987: 31). Santykis tarp epistemos ir teiginių arba diskursyvių praktikų yra abipusis, tai savotiškas chiazmas – išsakomosios praktikos, reiškiasi tik kaip sąlygotos tam tikros epochos, kuri pati savaime ir tėra tik ši pasisakymų tvarka.

Etinis Foucault kalbos teorijos aspektas

Pasak Foucault, teiginiai yra ištariami ne dėl to, kad juos sakantis subjektas yra esmiškai kalbiška būtybė, nori bendrauti, manifestuoja save, bet dėl to, kad yra įmanomi būtent tuo metu ir toje vietoje. Subjektas tokiu atveju ne inicijuoja kalbą, bet atlieka funkciją joje. Jis užima tam tikrą poziciją, per kurią išreiškiamas teiginys. Galima sakyti, kad kalba užplūsta kalbantįjį subjektą kaip nekontroliuojamos emocijos: skausmas, palaima ar ilgesys. Jei teiginys „aš liūdžiu“ reiškia ne kalbančiojo sugebėjimą liūdėti, naują, ką tik įgytą „aš“ kokybę, o veikiau pasyvią sintezę, kurią atlieka subjektas įkūnydamas liūdesį, leisdamas jam apimti save, tai ir tvirtinimas „aš sakau“ įmanomas tik tuomet, kai „sakymas“ reiškia išlaisvinimą nuo to, kas *pasakyta*. Foucault nurodo, jog tai, kas *pasakyta*, t. y. teiginių gamyba, įsteigia „žinojimo etiką“ (Foucault 1972: 227). Remdamiesi „pasakymo“ arba reikšmės, glūdinčios aukščiau ir anapus, išraiškos jėgos idėja, mes galime subordinuoti diskursą kažkokiai bendrai reikšmei. Tai reiškia, kad „pasakyma“, tariamai peržengiantis mūsų singuliarus teiginius, aprūpina mąstymą pagrindu, o sykiu paneigia mąstymo įvykį ar nekūniškos/nematerialios prasmės gamybą iš materialios jėgos (Foucault 1972: 231). Deleuze'o žodžiais kalbant, mes reaktyviai priskiriame mąstymo aktyvumą kažkokiam iki-duotam ir atpažįstamam pagrindui, užuot pavertę mąstymą pačiu skirties įvykiu. „Žinojimo etikai“ turėtume priešpriešinti „*amor fati*“ etiką, išlaisvinančią kalbą nuo „pasakymo“ (Deleuze 1990: 149). Tai reiškia ne skirties

tarp to, kas kūniška ir nekūniška, steigimą, kada garsai (kalbėjimas) redukuojami į reikšmę (pasakyma), o judėjimo nuo vieno prie kito tvirtinimą.

Taigi ką atsakyti į klausimą „kas kalba Foucault tekstuose?“ Būtų nekorektiška teigti, kad Foucault tekstuose kalba pati kalba – nors Deleuze'as tvirtina, kad vietomis Foucault bando save „įterpti“ į didįjį anoniminių šnabždesį, tačiau tiek, kiek kažkuri kalbos dalis lieka anapus bet kokios epistemos, tiek ji negali išsiskirti ir Foucault tekstuose. Sakyti, kad tekstuose kalba pats autorius, taip pat netikslu. Kaip nurodo Jūratė Baranova (2003: 86), Foucault pašalino žmogų ir kaip istorijos subjektą, ir kaip istorinio ar literatūrinio diskurso autorių. Iš tiesų Foucault teigė, jog autoriaus ir *oeuvre* sąvokos turi būti pakeistos mažiau asmeniškais teiginių grupavimo būdais. Teiginių grupė, kuri gali būti ištarta tam tikru laiku ir tam tikroje vietoje, nepriklauso nuo sąmoningų kalbėtojo norų, nes galimybė būti teisiam ar klystančiam, ištarti teisingą ar klaidingą teiginį nepriklauso nuo mūsų noro bendrauti. Autorius netgi nereikalingas, nes neturi ryšio su tokių „galimybės sąlygų“ analize. Taigi diskursą reikia analizuoti tiriant ne tai, kas ir ką pasakė, bet sąlygas, kuriomis teiginiams priskiriama tiesos savybė (Foucault 1977). Atvirai kalbant, *oeuvre* išlaisvinimas nuo autoriaus buvo imperatyvas, kuriuo Foucault vadovavosi pradedant *Beprotybe ir civilizacija* (Foucault 1997: 28–29). 1962 metais rašydamas Hölderlino studijos recenziją (Foucault 1998a), įvade į Rousseau *Dialogues* leidimą (Foucault 1998b) ir, žinoma, Raymondui Rousselui skirtoje knygoje laikėsi to paties principo: čia

Foucault tvirtino, kad Rousselo savižudybę reikia suprasti kaip kūnišką išraišką gesto, parodančio, kad kūryba „turi būti atskirta nuo jį parašiusio žmogaus“ (Foucault 2004: 156). Po šešerių metų Foucault liko ištikimas tokiai pozicijai, siūlydamas istoriškai ir sociologiškai patikrinti autoriaus kaip „steigiančio subjekto“ (*originating subject*) idėją (Foucault 1998c), ir galiausiai pavertė jį metodologiniu *Aš, Pierre Riviere... (Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère, 1973; Foucault 1982)* principu. Apibendrinamas šią pastangą, Jamesas Faubion tvirtina, jog šis imperatyvas yra etinis, t. y. nukreiptas į skaitytoją ir jo skaitomo kūrinio santykio etiką, todėl turėtų būti matomas kaip nuoroda (etiškai) skaitant paties Foucault tekstus (Faubion 2004: xxii).

Išvados

1. Formuluodamas savąją kalbos sampratą, Foucault atmeta beveik visas šiuolaikines filosofines kalbos teorijas. Kalba, pasak jo, ne išreiškia, bet *sukuria* subjekto pozicijas. Iš naujo apibrėžiamas ir kalbantysis subjektas. Subjektas yra vieta, kintanti pagal bendrą teiginių tvarką ar tam tikro teiginio tipą. Foucault visų pirma atrodo svarbu, kokios yra kalbantį subjektą neigiančio judesio prielaidos ir pasekmės; arba, kitaip tariant, kokios priežastys lemia kalbos ir kalbančiojo subjekto susikeitimą vietomis ir kas lieka pašalinus pastarąjį.
2. Tokio požiūrio į kalbą virsmo priežastį įgalina bendri Foucault bei Deleuze'o plėtojamos *skirties* filosofijos principai. Abu mąstytojai skirtį laiko svarbiausia

ontologine sąlyga, bet kokios tapatybės ar pozityvumo pagrindu. Šiuo principu besiremianti Foucault „istorijos ontologija“ teigia, jog istorija plėtojasi atsiskirdama nuo to, kas nėra istorija, nuo to, kas neegzistuoja pozityviai, bet turi galią tokį pozityvumą steigti.

3. Tai lemia dvejopą kalbos vaidmenį – būdama viena iš žinojimo (*savoir*) turinio formų, atskiriančių vieną epistemą nuo kitos, kalba kartu esti ir anapus bet kurios epistemos, kaip jos sąlyga, įgaunanti tik sąlyginį matomumą, t. y. niekada iki galo neišreiškiamą ir neišsemiamą, iš tiesų negatyvi.
4. Foucault manymu, joks teiginys negali būti individualus, nes yra siejamas ne su autonomišku „steigiančiu subjektu“, o su diskursyvos praktikos, būdingos tam tikrai epochai, tvarka. Klausimą „kas kalba?“ mąstytojas siūlo keisti klausimais apie kalbėjimo sąlygas bei kalbos pasirodymo vienu ar kitu istoriniu laikotarpiu būdus. Atsakymai į juos apibrėžia diskurso savitumą.
5. Kita vertus, joks teiginys negali būti individualus ir todėl, jog patį kalbos įvykį privalome išlaisvinti nuo to, kas yra pasakyta. Šis gestas turi būti suprantamas kaip santykio su pačia „kalbos būtimi“ reanimacija, jis apsaugo „kalbos būti“ nuo jos *nužmoginimo*, t. y. funkcionalumo primetimo, ir todėl yra etiškas. Šitaip Foucault kalbos teorija, remdamasi ontologinėmis prielaidomis ir archeologiniu tyrimu, į filosofinį diskursą sugražina užmirštą „kalbos būties“ matmenį, iki šiol puoselėtą vien moderniosios eksperimentinės literatūros pastangomis.

LITERATŪRA

- Baranova, J. 2003. „Anapus Kanto“: M. Foucault naujoji moralės genealogija, *Problemos* 63: 102–114.
- Colebrook C. 2002. Inhuman Irony: The Event of the Postmodern, in *Deleuze and Literature*. London and New York: Routledge.
- Deleuze, G; Guattari, F. 1986. *Kafka – Towards a Minor Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. 1988. *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. 1990. *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. 1994. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. 2001. Dualism, Monism and Multiplicities (Desire-Pleasure-Jouissance), *Contretemps* 2: 92–108.
- Derrida, J. 1989. How to Avoid Speaking: Denials, in *Languages of Unsayable: The Play of Negative in Literature and Literary Theory*. New York: Columbia University Press, 3–61.
- Faubion, J. 2004. General Introduction, in *Death and the Labyrinth. The World of Raymond Roussel*. London and New York: Continuum, xii–xxii.
- Foucault, M. 1972. *The Archeology of Knowledge and the Discourse of Language*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. 1977. *Language, Counter-Memory-Practice*, ed. by Donald F. Bouchard. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Foucault, M. 1982. *I, Pierre Rivier, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother: A Case or Parricide in the Nineteenth Century*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Foucault, M. 1997. *Madness and Civilisation. A History of Insanity in the Age of Reason*. Cambridge: University Press.
- Foucault, M. 1998. *Essential Works of Michael Foucault*. Vol. 2: *Aesthetics, Method, Epistemology*, ed. James Faubion, series ed. Paul Rabinow. New York: The New Press.
- Foucault, M. 1998a. The Father's “No”, in *Essential Works of Michael Foucault*. Vol. 2: *Aesthetics, Method, Epistemology*, ed. James Faubion, series ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 5–20.
- Foucault, M. 1998b. Introduction to Rousseau's Dialogues, in *Essential Works of Michael Foucault*. Vol. 2: *Aesthetics, Method, Epistemology*, ed. James Faubion, series ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 33–51.
- Foucault, M. 1998c. What is an Autor?, in *Essential Works of Michael Foucault*. Vol. 2: *Aesthetics, Method, Epistemology*, ed. James Faubion, series ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 147–169.
- Foucault, M. 2004. *Death and the Labyrinth. The World of Raymond Roussel*. London; New York: Continuum.
- Gardner, D. 1987. *Antonin Artaud: the Reinvention of the Human Face*. London: Perdu Books.
- Hacking, I. 1987. The Archeology of Foucault, in *Foucault: a critical reader*. London; New York: Basil Blackwell Ltd, 27–40.
- Jay, M. 1987. In the Empire of Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought, in *Foucault: a critical reader*. London; New York: Basil Blackwell Ltd, 175–204.
- Lemert, C.C; Gillan, G. 1982. *Michael Foucault: Social Theory and Transgression*. New York: Columbia University Press.
- Merleau-Ponty, M. 2000. *Phenomenology of Perception*. London; New York: Routledge.
- Mostauskis, S. 2009. Foucault: apie istorijos atsiminimą beprotybės, *Logos* 61: 54–66.
- Sauka, D. 1998. *Fausto amžiaus epilogas*. Vilnius: Tyto alba.
- Žukauskaitė, A. 2005. *Anamorfozės. Nepamatinės filosofijos problemos*. Vilnius: Versus aureus.
- Деррида, Ж. 1989. *Письмо и различие*. Москва: Академический проект.
- Фуко, М. 1994. *Слова и вещи*. Санкт-Петербург: А-сэд.
- Фуко, М. 1998d. *Theatrum philosophicum*, in *Логика смысла*. Екатеринбург: Деловая книга.

DISSOLUTION OF THE SPEAKING SUBJECT IN PHILOSOPHY OF M. FOUCAULT

Kristina Karvelytė

S u m m a r y

The focus of this article is the idea of dissolution of the speaking subject in Foucault's philosophy. The main purpose of the article is to extract the essential presuppositions of such attitude and to answer the question: whose voice is speaking from the thinker's books? The problem can be observed by invoking the structural analysis of "language-being", "statement" and "subject". It can also be exercised ontologically when distinguishing between absolute and historical dimensions of being. The interplay of all these elements reveals Foucault's fundamental insights about

language and helps to define general principles of postmodern thinking. This also permits to think of ethical outcomes related to the question of the subject's death. The paper invokes not only Foucault and his "ontology of history", but also Deleuze's philosophy of difference, which gives preference to the principle of difference over the principle of the Same and implementation of the former in the historical field of immanence.

Keywords: "language-being", statement, subject, Foucault, Deleuze.

Iteikta: 2010-10-07