

Etika. Estetika

„ANAPUS KANTO“: M. FOUCAULT NAUJOJI MORALĖS GENEALOGIJA

Jūratė Baranova

Vilniaus pedagoginio universiteto
Filosofijos katedra
T. Ševčenkos g. 31
Tel. 233 56 20
El. paštas: jbar@takas.lt

Straipsnyje nagrinėjamas prancūzų postmodernisto ir poststruktūralisto M. Foucault posūkis į moralę. Foucault tyrinėjo tiesos režimų (epistemų) kaitą. Šį savo metodą vadino archeologija. Vėliau – susiejo tiesos režimų kaitą su galios žaidimų kaita. Šį metodą F. Nietzsche’s stiliumi pavadino genealogija. Šio projekto pabaigoje pradeda išsamų moralės kaip seksualumo istorijos kaitos tyrimą. Koks šio Foucault posūkio santykis su kantiškosios racionalistinės etikos tradicija? Ar Foucault pavyko radikaliai paneigti Kantą kvestionavus bežadžių filosofiniu juoku jo inicijuotą filosofinę antropologiją? Ar vis dėlto Foucault, kaip teigia Ch. Norrisas, išliko toje pat kantiškoje racionalumo paradigmoje? Kas bendra tarp Kanto nužymėtos Foucault ir J. Habermaso tradicijos vertinimo projektų? Kuogi jie vis dėlto skiriasi? Kuo ypatinga naujoji Foucault moralės genealogija? Kodėl ir kaip jis ją sieja su seksualumo istorija? Į kur ji išveda Foucault? Kiek ir kodėl Foucault „egzistavimo estetikos“ samprata susišaukia su F. Nietzsche’s savikūros etika? Ar iš tiesų Foucault neieško dialogo su Kitu galimybės?

Prasminiai žodžiai: antropologija, seksualumo istorija, etika, rūpestis savimi, dialogas.

Kanto klausimas „kas yra žmogus?“ ir filosofinis juokas

Michelis Foucault niekada nelaikė savęs kanti-
ninku. Kaip savo teorines ištakas jis paprastai
nurodydavo Friedrichą Nietzsche. Tačiau ne to-
kį, koks jis yra, – ne Nietzsche „patį savaimė“, o
Martino Heideggerio perskaitytą ir perinterpre-
tuotą (Foucault 1989b: 326). Iš Nietzsche’s Fou-
cault perėmė jo genealoginį metodą ir galios (*le
pouvoir*) sampratą. „Jeigu norėčiau būti preten-
zingas, – rašė jis, – vadinčiau „moralės genea-

logija“ visa tai, ką aš darau. Būtent Nietzsche
padarė galios santykius pagrindiniu filosofinio
diskurso dėmesio centru, kaip kad Marxas – ga-
mybinius santykius“ (Foucault 1980: 53). Fou-
cault viename interviu prisiminė, kad jis ieško-
jęs išieities, kaip išvengti tuo metu Prancūzijoje
populiarios fenomenologijos. Jį išlaisvinęs Niet-
zsche – jo subjekto ir galios santykio samprata.
Sekdamas Nietzsche, Foucault įrodinėja, kad
šiuolaikinis požiūris į individą nekonstruotinas
autonominio veiksmo, kuris represuojamas ga-
lios patirtimi, terminais. Atvirkščiai, individu-

alų subjektą formuoja šiuolaikinėms visuomenėms būdinga tam tikra galios forma. Ši galia, o ne autonomiškas subjektas ir lemia įvairiausių diskursus (apie beprotybę, bausmę, socialumą). Foucault galios samprata – nominalistinė. Galia, rašo Foucault *Seksualumo istorijoje*, „reikia suvokti kaip daugybę jėga grindžiamų santykių, imanentiškų tai sričiai, kurioje jie reiškiasi <...>, suvokti kaip žaidimą <...>, kaip strategijas, kurių dėka santykiai įveiksinami ir kurių bendras piešinys arba institutinė kristalizacija išsikūnija valstybės aparatuose, įstatymų formuluotėse ir socialinės hegemonijos formose“ (Foucault 1999a: 72). Nietzsche padėjo Foucault suformuluoti galios koncepciją, prieštaraujantią juridinio galios modelio supratimui.

Toks prisiekęs neonyčnininkas kaip Foucault Kanto figūros filosofijos horizonte galėjo ir nepastebėti. Tačiau pastebėjo. Atliepė į ketvirtąjį Kanto *Logikoje* suformuluotą klausimą „kas yra žmogus?“, į kurį jau buvo atliepę Maxas Scheleris (Scheler 1978), Martinas Heideggeris (Heideggeris 1992), Martinas Buberis (Buber 1992). Atliepė gana arogantiškai – filosofiniu juoku. Visa ši diskusija žmogaus klausimu Foucault pasirodžiusi tik kaip „antropologinis sapnas“. „Mūsų dienomis, – rašo Foucault knygoje *Žodžiai ir daiktai*, – mąstyti galima tik tuščioje erdvėje, kur jau nėra žmogaus“. Ši tuštuma neįgaudinusi Foucault. Ji nereikšė trūkumo ir nereikalavusi, jo akimis žiūrint, kad ją kas užpildytų. Tai tiesiog erdvės atsilaisvinimas. Erdvėje be žmogaus pagaliau galima vėl iš naujo pradėti galvoti. Foucault išsilaisvino ir metė iššūkį ir pačiam Kantui, ir tiems, kurie, rimtai atliepę į jo iššūkį, ėmė svarstyti filosofinės antropologijos galimybes (žr. Baranova 2002: 4–12). Foucault rašo: „Visiems tiems, kurie dar nori kalbėti apie žmogų, apie jo karalystę ir jo išsilaisvinimą, visiems tiems, kurie dar kelia klausimus, kas yra žmogus apkritai, visiems tiems, kurie

nori savo tiesos paieškas pradėti nuo paties žmogaus ir, priešingai, kas sutapatina bet kokį pažinimą su paties žmogaus tiesa, visiems tiems, kurie nepripažįsta formalizacijos be antropologijos, mitologijos – be demistifikacijos, kas apskritai nenori mąstyti užmiršdami, jog mąsto būtent žmogus, – visoms šioms netikusioms ir nesklaidžioms refleksijos formoms galima priešpriešinti tik filosofinį juoką, trumpiau tariant, begarsį juoką“ (Foucault 1966: 353–354). Taip radikaliai Kantą iki šiol buvo atmetęs tik Nietzsche. „Ir nekalbėk man daugiau apie kategorinį imperatyvą, mano bičiuli“, – rašė Nietzsche, kreipdamasis į numanomą savo klausytoją *Linksmojo mokslo* 335 fragmente. „Šitas žodis man rėžia ausį, ir aš priverstas kvatotis <...>“ (Nietzsche 1995: 229). Dabar jau juokiasi dviese: Nietzsche – garsiai, Foucault – tyliai. Kur pasigirsta pašaipus juokas – ten dialogui nebėra vietos. Foucault čia net nediskutuoja su Kanto antropologinėmis intencijomis. Jis jas vienu ypu atmėta. Žmogus mirė – paskelbia Foucault. Tą sakęs jau Nietzsche. Pasirodo, Nietzsche’s konstatuota Dievo mirtis ir buvusi, Foucault akimis žiūrint, žmogaus mirtis. Kas gali nustatyti didesnę distanciją nei filosofinis juokas? Toks, kurio net nesigirdi? Regis, Kantas sunaikintas visiems laikams.

Michelis Foucault – neokantininkas?

Tačiau ne visai taip ir tikrai ne iki galo. Foucault sugrįžta prie Kanto. Šį sykį – nusiteikęs diskusijai. Daug didesnės Foucault pagarbos staiga sulaukė nedidelis Kanto straipsnis *Atsakymas į klausimą „Kas yra Švietimas?“* (Kantas 1987: 423–428). Jame Foucault suranda „savąjį Kantą“. Jis rašo tokį pat nedidelį tekstą tokiu pačiu pavadinimu *Kas yra Švietimas?* Švietimo fenomenas Foucault, kaip ir Alasdairė’ui MacIntyre’ui, pasirodė svarbus aptarti. Tačiau

skiriasi jų laikysenos. MacIntyre'as kovojo su Švietimu tarsi šv. Jurgis su drakonu. Jautėsi nukirtęs jam galvą. „Švietimo projektas žlugo“, – paskelbia MacIntyre'as knygoje *Po dorybės: moralės teorijos tyrimas* (MacIntyre 1985: 51–78). Foucault nekovoja. Jis svarsto. Jis genealogas. Jis mano, jog klausimas nėra baigtas. Šiuolaikinis žmogus juo vis dar gyvena. Todėl yra ką svarstyti, nurodant iš jo kylančias alternatyvas, tačiau nesitikint palikti praeityje modernybės tarsi driežo uodegos. Foucault sakosi nemėgstantis karo stovį primenančio klausimo: „už“ ar „prieš“ Švietimą? Vadina tai „intelektualių šantažu“. „Aš manau, – sako Foucault, – kad Švietimas, kaip politinių, ekonominių, socialinių, institucinių ir kultūrinių įvykių tinklas, nuo kurio mes iki šiol daugiausia priklausome, yra privilegijuotos analizės sfera“ (Foucault 1994c: 312), Švietimas ne tik susiejo tiesos pažangą ir laisvės pažangą, bet ir suformulavo filosofinį klausimą, kurį iki šiol turime spręsti. Paklausęs, kas gi yra Švietimas, Kantas, pažymi Foucault, neklausia dekartiškąja maniera „kas aš esu?“ Jo klausimas visai kitas: „Kas šiuo metu vyksta? Kas mums nutinka? Kokių laikotarpiu mes gyvename? Tai klausimas ‘kas mes esame?’“, – rašo Foucault. Todėl būtent Kantas straipsnyje *Atsakymas į klausimą „Kas yra Švietimas?“* ir pradėjęs tą ypatingą filosofavimo, pavadinto Švietimu, manierą.

Modernybė, anot Foucault, dažnai suvokiama kaip istorijos periodas, todėl bandoma įžvelgti, kas buvo prieš ją ir po jos: „ikimodernybė“, „postmodernybė“. Kanto tekstas leidęs Foucault pamatyti, kad modernybę galima suprasti kaip požiūrį, kaip etosą, kaip filosofinį gyvenimo būdą, o ne kaip istorinį periodą. Tai požiūris į tai, kas vyksta dabar. Kritinis – ieškant praeityje to, kodėl dabar esame tuo, kuo esame. Pasak Foucault, tai, kuo mes šiandien gyvename, yra mūsų pačių istorinė ontologija. Būtent Kantas ir nu-

rodęs šios istorinės ontologijos kryptį – kritinį dabarties tyrimą, svarstant jo galimybių ribas ir kartu sudarant sąlygas jas peržengti. Savo straipsnyje *Kas yra Švietimas?* Kantas aistringai ir priekaištingai ragino amžininkus „subręsti“. Tam būtina visų pirma išmokti naudotis savo protu. „Nežinau, – sako Foucault, – ar mes kada nors tapsime suaugę ir brandūs. Daugelis įvykių mūsų partirtyje rodo, kad istorinis Švietimo įvykis nepadarė mūsų brandžiais suaugusiais ir kad mes iki šiol nepasiekėme tokios stadijos“. Tačiau ta Kanto pradėta filosofinė maniera, reikalaujanti pamatyti savąjį nebrandumą, savąsias ribas ir nevisiškai išnaudotas proto galias, reikšmingai truko visus du šimtus metų. Todėl kritinė mūsų pačių ontologija, kurią pradėjęs Kantas, nesanti nei teorija, nei doktrina, nei stabiliai kumuliatyvios žinios. Tai „požiūris, etosas, filosofinis gyvenimo būdas, kuriame kritika to, kuo mes esame, yra tuo pačiu metu ir istorinė analizė mums priskirtų ribų, ir eksperimentas, nurodantis galimybę jas peržengti *de leur franchissement possible*“ (Foucault 1994c: 319).

Šiame tekste Foucault atsiduria taip arti Kanto, kad toks uolus transcendentalinės filosofijos tradicijos sekėjų sergėtojas kaip Christopheris Norrisas negali nepasakyti: Foucault joks ne postmodernistas, kaip kad Jean-Francois Lyotardas ar Jacques Derrida. Foucault – savas, kantininkas, tęsiantis klasikinio filosofinio racionalumo nužymėtus kelius. „Nes kas labiau gali laikytis Kanto kritinio imperatyvo negu šis reikalavimas, kad filosofija niekuo nepasitikėtų, – įskaitant jos pačios „doktrininius elementus“, – bet išliktų kaip sau keliantis klausimus aktyvumas, kuris nepripažįsta jokių privilegijuotų išimčių, jokių tiesos pretenzijų (episteminių ar etinių), kurios galėtų būtų pateisintos racionaliais ir principiniais pagrindais?“ (Norris 1994: 192). Jeigu tai ir nėra tiesioginis „sugrįžimas“ prie Kanto, sako Norrisas, tačiau tai ir nėra pa-

viršutiniškas Kanto idėjų atmetimas, kaip kad įvyksta postmoderniosios filosofijos kontekste.

Tačiau tie, kurie iš tiesų neišklydo iš klasikinės filosofijos paradigmos ir teisėtai gali laikyti save kantininkais, neskuba priimti Foucault į savo būrį. Juergeną Habermasą *Filosofiniame modernybės diskurse* nurodo reikšmingą distanciją. Jis kvestionuoja Foucault politinę etiką. Būtent tai, kad jis paliko ją be racionalių pagrindų. Foucault teigė, kad yra labai svarbu žinoti, kokio tipo visuomenėje mes gyvename. Tačiau toks sprendimas – jau normatyvinis. Kaip, klausia Habermasas, Foucault gali pagrįstai daryti tokius normatyvinius sprendimus, jeigu jis apibrėžė brandą kaip išsilaisvinimą ne tik nuo teisės, religijos ir mokslo, bet lygiai taip pat – nuo normatyvinių filosofų vertinimų? Anot Habermaso, iš esmės Foucault, nors ir išoriškai atmetė, tačiau tyliai tebetęsė savo paneigtos normatyvinės kalbos žaidimus. Habermasas nurodo neišsprendžiamą Foucault politinių ir etinių teiginių prieštaravimą. Viena vertus, Habermasas kaip archeologas su nedrumsčiamu beaistriškumu geba išvelgti mūsų visuomenės reikšmingiausias problemas. Kita vertus, Foucault subtili, intelektualiai grakšti, bet neturinti konceptualaus pagrindo ironija dabarties atžvilgiu atrodo paradoksali visiems, kurie pritaria Kantui, kad branda yra gebėjimas aptikti proto ribas siekiant išlaikyti tradicinę filosofinę rimtį. Būtent Kanto poveikio rezultatas tas, kad palaiapsniui liautasi teisinti valstybės autoritetą ar prievartos monopoliją. Tačiau Foucault, pažymi Habermasas, tai nutyli (Habermas 1990: 284).

Foucault atsigrįžimas į Kantą staiga atvėrė akis kritikams. Nepaisant to, kad Habermasas netampa Foucault racionalumo gerbėju, artumas tarp jų kai kam tampa akivaizdus. Thomas McCarthy knygoje *Idealai ir iliuzijos. Apie rekonstrukciją ir dekonstrukciją šiuolaikinėje kritinėje teorijoje* visą skyrių paskiria Foucault gene-

alogijos ir Habermaso kritinės socialinės teorijos lyginimui. Jis išvelgia nemaža panašumų. Abu remiasi prielaida, kad protas visada turi kontekstą kultūroje ir visuomenėje, kad jis susijęs su galia ir interesu. Ir todėl jis neatsiveria kaip sąmonės turinys, kaip manė kai kurie fenomenologai. Lygiai taip pat nei Foucault, nei Habermasas nemano, kad kalba ar ženklų sistema gali adekvačiai atskleisti pakitusį požiūrį į proto kontekstualumą. Proto kritika esanti susijusi su struktūromis ir taisyklėmis, kurios peržengia individualios sąmonės ribas. Ir Foucault, ir Frankfurto mokykla pašalina atomistinį ir nepriklausomą dekartiškąjį subjektą iš episteminės ir moralinės visatos centro. Proto substancialumo neigimas jiems neatsiejamas nuo racionalaus subjekto pašalinimo iš filosofinio lauko centro. Ir Habermasas, ir Foucault pripažįsta praktinių aspektų pirmumą teorinių atžvilgiu. Kaip ir kitos praktikos, episteminė praktika, jų manymu, gali būti suprasta tik sociokultūriniuose kontekstuose. Todėl pažinimo teorija jiems esanti visuomenės teorijos dalis. Apie pažinimo sociokultūrinio į kontekstinimo neišvengiamumą kalbėjo ir hermeneutika. Tačiau ir Foucault genealogijos, ir Habermaso socialinės kritinės teorijos skirtumas nuo hermeneutikos yra tas, kad pirmieji nepalieka šių tradicijų dalyviams pasakyti paskutinio žodžio apie praktikos, į kurią jie įtraukti, reikšmę. Jie ieško kritinės distancijos tradicijos atžvilgiu. Foucault šią distanciją suranda ieškodamas istorinių šaknų to patyrimo, kuriame mes gyvename. Nei Habermasas, nei Foucault nepasitiki tuo, ką socialinių mokslų ekspertai kalba apie „racionalizacijos“ raidą (Žr. McCarthy 1991: 43–48). Jie ieško savo kelių.

Tačiau šie keliai vis dėlto išsiskiria. Hubertas L. Dreyfusas ir Paulis Rabinowas straipsnyje *Kas yra branda?* pažymi, kad nors ir Habermasas, ir Foucault sutinka su Kantu, jog kritinis

mąstymas prasideda sukvestionavus substancialios universalios tiesos apie žmogaus prigimtį atspindžio galimybę, kad religija ir metafizika prarado savo pagrindus, kad branda reiškia atsakomybę už kritinio racionalumo panaudojimą, o kritinis racionalumas neatsiejamas nuo mums labiausiai priimtinių prielaidų nuolatinio patikrinimo, vis dėlto jie skirtingai suprato šio projekto ribas. Foucault mirė, ir prasidėjęs Foucault bei Habermaso dialogas taip iki galo ir neišsiskleidė. Dreyfuso ir Rabinowo nuomone, jie ir neturėję galimybės susikalbėti, nes kritiką ir protą abu supratę radikaliai kitaip (Dreyfus, Rabinow 1986: 109–110). Nebrandumas Habermasui reiškė negalimybę atpažinti ir pašalinti prielaidas, blokuojančias komunikacijos praktiką. Nebrandumas – tai pavojingas potraukis nuslįsti į *phronesis*, meną, retoriką kaip komunikacijos technikas. Branda Habermasui reiškė kritinės ir transcendentalios proto galios atsiskleidimą paneigiant prietarus, papročius ir despotizmą. Habermasas priėmė Kanto iššūkį išskleidamas komunikacinės bendruomenės racionalumo pajėgas. Jis neatmetė procedūrinių normatyvinių kriterijų, pagrindžiančių tiesos pagrįstumą, ieškojimo galimybės. Foucault – atvirkščiai: kritinio mąstymo galimybės išėiti į universalumą jo nedomino. Jis panaudoja Kanto esė kaip istorinio įtrūkio diagnostiką. Šia esė Kantas pirmą sykį, Foucault akimis žvelgiant, reagavo į savo esamą istorinę situaciją. Foucault tai vertina kaip naujo filosofinio gyvenimo galimybės atsivėrimą.

Nors abu siekia transformuoti proto kritiką, perkeldami analizę į socialinę praktiką, Habermasas, sekdamas Georgu Hegeliu bei Karlu Marxu, supranta kritiką kaip neigimą, kuris siekia adekvatesnės proto koncepcijos. Vis dėlto Foucault lieka ištikimas Nietzsche's tradicijai. Jis gali kvestionuoti racionalizmą ir iki galo taip, kaip tai darė F. Nietzsche ir Baudelaire'as.

Straipsnyje *Kas yra Švietimas?* Foucault lygia greta su Kantu kalba ir apie Baudelaire'ą. Kalba tam, kad išryškintų kitą kelią į modernybę, projekto galimybę ir svarbą. „Modernus žmogus Baudelaire'ui nėra žmogus, kuris siekia atrasti save, savo paslaptis ir užslėptas tiesas; jis yra žmogus, kuris bando save išrasti. Ši modernybė neišlaisvina „žmogaus jo būtyje“: ji priverčia jį priimti užduotį save sukurti“ (Foucault 1994: 312). Tai ironiškas požiūris į dabarties situaciją. Ironija – taip pat kritika. Tačiau ji skiriasi nuo kantiškojo kritiškumo. Ironiko užnugaryje visada slypi galimybė nusikvatoti, nepaisant kiek rimtai iki tol jis būtų svarstęs tai, ką svarstė. Šis juokas paskelbia įtrūkį, netikėtumą, atsitiktinumą.

Foucault dialogas su Kantu straipsnyje *Kas yra Švietimas?* išskirtinai produktyvus. Jis leido Foucault pamatyti, kuriame taške jis pasuko nuo Kanto kita kryptimi. Kantas savo klausimu siekė sužinoti pažinimo ribas, o Foucault apsuka klausimą kita kryptimi. Jis klausia: kaip tame, kas mums duota kaip universalu, būtina ir privaloma, surasti vietos atskirai ir atsitiktinumui? Kaip gebėti pažvelgti į tai, kas yra, kaip į sutartinių apribojimų rezultatą?

Galios žaidimai ir seksualumo istorija

Genealogija Foucault yra tyrimo įrankis. Ji siekia pakeisti ir transformuoti universalius ir būtinus apribojimus. Tai eksperimentinis požiūris, kuris nuolatos tikrina, kas gi yra jau nebūtina apibrėžiant save kaip autonominius subjektus. Bet juk Foucault konstatavo žmogaus kaip subjekto mirtį. Jis džiaugėsi galimybe mąstyti visai švarioje erdvėje, mąstyti kitaip. Filosofinės Foucault kūrybos pabaigoje žmogus sugrįžta. Galima nurodyti, kad jis grįžta antrajame ir trečiajame *Seksualumo istorijos* tome – *Mėgavimėsi malonumais* ir *Rūpestyje dėl savęs*. Pirmą-

jį *Seksualumo istorijos* tomą – *Valia žinoti* Foucault išleidęs 1976 metais, antrąjį ir trečiąjį – 1984 metais. Lūžis, anot McCarthy, įvykęs apie 1980 metus, kai Foucault ėmęs plėtoti, jo žodžiais, multidimensinę ontologiją (McCarthy 1991: 63). Šalia gamybos, ženklinimo ir galios technikų jis išskyręs būtinybę surasti santykių su savimi (*rapport a soi*). Šios savęs tobulinimo technikos ir sudarė pagrindinį Foucault antrojo ir trečiojo *Seksualumo istorijos* tomų audinį.

Taip Foucault atsigręžia į etiką. Kodėl? Kaip jis pats sako, „yra gyvenime akimirku, kai norint stebėti ir mąstyti būtina suvokti, ar gali galvoti kitaip, negu galvoji, ir suprasti viską kitaip, negu atrodo“. Foucault pripažįsta, kad tai žaidimas su pačiu savimi. Ką bendra su šiuo žaidimu gali turėti struktūriškai angažuota Foucault mąstymo stilistika, pašalinanti autorių iš teksto, o subjektą – iš istorinio tyrimo? Juk Foucault atrodo tarsi beaistris epistemų tyrėjas. Anot Foucault, tai bandymas. Bandymas suprasti, kaip ir iki kokių ribų būtų galima galvoti kitaip. Ne taip, kaip galvojama šiandien. Šių bandymų Foucault jau nevadina tiesos ieškojimu. Tai savojo *aš* ieškojimai.

Kaip savojo *aš* ieškojimai gali sietis su istoriniu tyrimu? Istorinis diskursų kaitos tyrimas kartu yra ir filosofinis mąstymas, nes leidžia atsakyti į pamatinius rūpimus klausimus. Koks klausimas tuo metu rūpėjo pačiam Foucault? Jis atsako: „Kaip, kodėl ir koku būdu seksualinis elgesys tapo moralės sritimi? Kodėl šis „etinis“ rūpestis su šiek tiek besikeičiančiomis jo formomis ir reikšmingumu yra toks svarbus? Kam tas problematizavimas?“ Genealogija Foucault nereiškia chronologinės „geismo“, geidulingumo ar libido koncepcijų istorijos pateikimo: tai buvęs, Foucault žodžiais, „tik noras ištirti praktikas, privertusias individus domėtis pačiais savimi, suvokti, atpažinti ir priimti save kaip geismo subjektą, įtraukiant į žaidimą tam tikrą ryšį

su pačiu savimi, leidžiančios geisme, natūraliaume ar ne, rasti savo būties esmę“.

Iš tiesų Foucault domino ne seksas. Seksas, kaip prasitarė pats Foucault vienam iš savo interpretatorių Arnoldui I. Davidsonui, yra „labai nuobodus“. Tačiau seksualinę moralę jis įžvelgė esant vieną svarbiausių kiekvienos kultūros moralės sudedamųjų dalių. Foucault dėmesį patraukė ne veiksmi, kurie buvo kiekvienoje kultūroje draudžiami ar leidžiami, bet su seksualinėmis pareigomis ir taisyklėmis susiję draudimai ir apribojimai, o tiksliau – kiekvienoje istorinėje kultūroje besiklostantys „galios žaidimai“. Straipsnyje *Asmenybės technologijos* Foucault rašo, jog pradėjęs tyrinėti skirtingų kultūrų seksualinę moralę jis pastebėjęs, kad šiuolaikinėje kultūroje seksualinės moralės draudimai yra susiję su griežtu įsakymu kalbėti. Kai vienuolis išsižada savojo kūno, jis privalo abatai išpažinti viską, kas šauna jam į galvą. Foucault sudomino šis keistas būtinybės sakyti tiesą ir seksualinių draudimų svorio santykis. Kodėl susiklosto būtent toks asketizmo ir tiesos santykis (Foucault 1994b: 224)?

Šis klausimas Foucault paskatino imtis asmenybės hermeneutikos pagonybėje ir ankstyvųjų krikščionių praktikoje, o vėliau – senovės graikų bei romėnų seksualinės etikos tyrimų. „Senosios pagonybės“ – antikos seksualinę moralę Foucault paradigmiskai atskiria nuo „krikščionybės seksualinės moralės“. Kuo remdamasis?

Foucault prieina prie išvados, kad gebėjimas erotiniame elgesyje save valdyti antikinėje kultūroje reiškė išskirtinį individo gebėjimą, jo galią valdyti kitus. Seksualinė savitvarda siejasi su politinės galios ir charizmatinės išminčiaus laikysenos simbolika. Susivaldymas ir esąs aktyvioji laisvė. Per ją, Foucault manymu, įsitvirtina „vyriškas“ nuosaikumo pobūdis. „Visai kaip namuose, kur vadovauja vyras, visai kaip mieste,

kurio nevalia valdyti nei vergams, nei vaikams, nei moterims, o vyrams ir tik vyrams – taip kiekvienas jų turi parodyti sau savo vyriškų savybių vertę“ (Foucault 1999b: 192). Foucault išskiria ir dar sykį pabrėžia išskirtinai vyrišką antikinės seksualinės moralės, neatsiejamos nuo savitvardos, pobūdį. Jo manymu, savitvarda yra būdas būti vyru sau pačiam, vadovauti tam, kam reikia, priversti paklusti tą, kuris nesugeba pats sau vadovauti, primesti protingus principus tam, kuriam negalima jų įrodyti. Tai aktyvi laikysena. „Mėgaujantis patino malonumais reikia būti vyriškam, kaip esi vyriškas atlikdamas savo socialinį vaidmenį. Nuosaikumas yra vyro dorybė tikrąja to žodžio prasme“ (Foucault 1999b: 193).

Todėl antikinėje seksualinėje etikoje, Foucault manymu, tampa nebesvarbus seksualinis partneris – ar moteris, ar berniukas. Svarbu paties vyro laikysena – gebėjimas deramai tą santykį valdyti. Foucault pabrėžia, kad graikai meilės tai pačiai lyčiai ir meilės kitai lyčiai nesupriešino kaip dviejų skirtingų pasirinkimų, kaip dviejų radikaliai priešingų elgesio tipų. Būti pasileidusiam – tai reiškę neatsispirti nei moterims, nei berniukams, ir antra nebuvo svarbiau nei pirma.

Foucault toliau seka seksualinės moralės istorinę raidą ir išvelgia Romos imperijos kultūroje paradigmos slinktį. Pirmieji naujo tūkstantmečio šimtmečiai pakeitė socialinius galios santykius. Kinta ir seksualinės moralės turinys. Foucault žodžiais, ji „dehedonizuojasi“. Atsitraukia apmąstymai apie mėgavimąsi malonumais.

Senoji etika labai suvaržiusi valdžios sau ir kitiems paslankumą. Ji nurodžiusi statusą atitinkančią gyvenimo estetiką. Tačiau pakitusios politinio žaidimo taisyklės, anot Foucault, apsunkino santykių tarp to, kas esi, ką gali daryti ir ką turi įvykdyti, aiškinimą. Tapimas savo paties veiksmų etikos subjektu tampa problemiškesnis. Helenistiniuose ir romėniškuose apmąsty-

muose svarba, kurią turi atsigręžimo į save tema, arba dėmesys, kurį reikia sau skirti, dažnai būdavo interpretuojama kaip alternatyva pilietinei veiklai ir politinei atsakomybei. Imamas pabrėžti nesusitapatinimas su atliekamu politiniu vaidmeniu. Foucault nurodo imperatorių Antuaną, kuris nuolatos sau primindavęs: „žiūrėk, kad netaptum Cezariu“. Socialiniame, pilietiniame ir politiniame gyvenime valdžia sau atsiskiria nuo valdžios kitiems. Todėl Foucault daro išvadą, jog suintensyvėja individo santykis su pačiu savimi. Keičiasi savęs valdymo tradicinė etika. Agonistinis žaidimas kovojant su saviimi turi keistis ir integruotis į daug platesnį ir sudėtingesnį valdžios santykių lauką. „Todėl pranašumo prieš patį save principas kaip pagrindinis etikos branduolys ir bendroji „heautokratizmo“ forma turi restruktūrizuotis“ (Foucault 1999c: 402). Foucault mano, kad šis galios santykių pakitimas keičia ir nelygybės bei abipusiškumo šeimyniniame gyvenime pusiausvyrą. Vis labiau įsigali nuomonė, kad santuokinis ryšys – universali taisyklė. Romos kultūroje, skirtingai nuo graikų, atsiranda reikšmingas pokytis: moteris žmona imama vertinti kaip pats geriausias partneris; tačiau vyras taip pat turi ją pripažinti kaip vieną su juo būtybę. Ima formuotis griežta vedybų moralė, kur santuoka ir seksas turi sutapti. Foucault išvelgia didelį žingsnį, kurį seksualinė moralė žengė nuo graikų, sakiusių, kad pernelyg intensyvus malonumo vaikymasis prieštarauja būtinam savęs valdymui, ir romėnų, kurie ėmė teigti, jog teisėti malonumai galimi tik esant santuokinei institucijai. Ši naują seksualinės etikos etapą Foucault pavadina „naująja erotika“. Ši naujoji erotika jau yra krikščioniškosios seksualinės moralės anticipacija. Tačiau dar ne visai.

Būties estetiką, kuria buvo grindžiama antikinė seksualinė moralė, perėjus į krikščionybę, Foucault manymu, pakeičia troškimo herme-

neutika. Krikščioniškoji religijos praktika, pasak Foucault, skirtingai nuo antikos kultūros, specialiomis priemonėmis mėgino paveikti geismą visapusiškai ir rūpestingai įtraukdama jį į diskursą. Posūkis į Dievą neišvengiamai susijęs su būtinybe jausti palaimingą kūno skausmą – pagundos geluonį ir tam besipriešinančią meilę. Antika neskyrė dėmesio paties seksualino akto kodifikavimui.

Krikščionybė perkeičia atskaitos tašką. Sekšualinė dorybė, kitaip nei antikinėje kultūroje, čia kodifikuojama. Be to, pasikeičia moralės slinktis: nuo vyro moralės pereinama prie moters. Foucault užsimena, kad dorovės išbandymą krikščionybėje „nurodys mergiškos skaisybės išsaugojimas, įsipareigojimų ir įžadų laikymasis“. Kaip konkrečiai skleidėsi ši moteriškoji skaisybės etika, Foucault nebesuspėjo parašyti. Perskaitęs antrosios ir trečiosios *Seksualumo istorijos* dalies korektūras, Foucault mirė. Jis nužymėjo tik bendrus krikščioniškosios etikos pradžios taškus.

Būties estetika ar dvasiniai pratimai?

Michelis Foucault, Pierre'as Hadot

Ar šios santykio su savimi istorinės analizės atradimai gali būti laikomi paties Foucault etinėmis pažiūromis? Juk beaistris istorinis tyrimas fiksuoja tai, ką randa. Foucault niekaip neformuluoja, gerai tai ar blogai, kad vyriškoji moralė palaiapsniui užleido vietą lygiavertiškam vyro ir moters santykiui, o vėliau – nusvyra į moters pusę. Foucault neinicijavo šio pakitimo. Jis tik pastebėjo. Jis susiejo seksualinės moralės ir kartu santykio su savimi kaitą su galios santykių skirtingose bendruomenėse kaita. Tačiau dažnai šie Foucault atradimai laikomi jo paties etika. Kodėl Foucault susidomėjo antikine etika? Žymus antikos tyrinėtojas prancūzas Pierre Ha-

dot sako puikiai suprantąs Foucault motyvus. Jie esą tokie kaip jo paties. Tai nesąs vien istorinis tyrimas, bet slaptas bandymas pasiūlyti šiuolaikinei žmonijai gyvenimo modelį (žr. Hadot 1995: 208). Šį modelį Foucault vadina „egzistavimo estetika“, o pats Hadot – „dvasiniais pratimais“. Foucault šią egzistavimo estetikos būtinybę išvelgia santykyje su savimi (*rapport à soi*). Santykis su savimi neatsiejamas nuo savęs tobulinimo. Tai grynai estetinis veiksmas.

Kaip nurodė Paulis Veyne'as, egzistencijos stiliaus klausimas labiausiai domino Foucault paskutiniaisiais jo gyvenimo metais (kai tik jis vienas žinojo apie artėjančią mirtį). Foucault etika skatina asmenybę žvelgti į save kaip į meno kūrinį. Asmenybė kaip menininkas yra autonomiška. Be autonomijos modernybė negalinti apsieiti. Modernybė atliepanti antikinės tragedijos veikėjos Medėjos konstataciją: „Viskas išnyko, bet liko vienas dalykas: aš pati“ (Veyne 1993: 7).

Foucault nenurodo, jog šią egzistencijos stiliaus idėją jis perėmęs iš Nietzsche's. Tačiau ji labai artima Nietzsche'i, teigusiam, jog svarbiausia jo paties problema – „suteikti stilių“ savo charakteriui (Nietzsche 1995: 198). Skirtumas tik tas, kad Nietzsche savikūros procesą siūlo pradėti čia ir dabar, kad jis atmeta jau susiklosčiusius moralės kodus kaip bandos moralės simboliką. Foucault, kitaip nei Nietzsche, visą etikos istoriją vertina kaip savikūros istoriją, siūlydamas ne pervertinti susiklosčiusias vertybes, o veikiau jas tirti. Bet kurioje istoriškai susiklosčiusioje moralėje jis išvelgia santykio su savimi nustatymo būtinybę. Galima teigti, jog Foucault perėmė iš Nietzsche's patį etikos kaip savikūros projekto supratimą. Kantas atskyrė etiką nuo estetikos, Nietzsche – sugražino teigdamas, jog „turime būti savo gyvenimo poetais pirmiausia smulkmenose ir kasdienybėje“. Kai Foucault kalba apie etiką kaip apie „egzistavimo meną“, jis eina Nietzsche's nužymėtu keliu: „Šitai rei-

kėtų suprasti kaip apmąstytas ir savanoriškas praktikas, kurių padedami žmonės ne tik nustato sau elgesio taisykles, bet ir bando patys transformuoti, keisti įprastą būtį, sukurti iš savo gyvenimo kūrinį, turintį tam tikrą estetinę vertę ir atitinkantį kai kuriuos stiliaus reikalavimus“ (Foucault 1999b: 133).

Richardas Rorty pavadina Foucault „autonomijos kunigaikščiu“ (*knight of autonomy*). Foucault siekęs išrasti savo paties asmenybę lygiai taip pat, kaip ir Nietzsche. Bet, kitaip nei Nietzsche, jis neragina kitų sekti jo pėdomis. Jis tai pat nemanęs, kad žmogiškosios būtybės apskritai privalo būti bodleriškojo ar nyčiškojo tipo savęs išradėjais. Jis nenumatęs politikos, kuri padėtų ar priverstų juos būti labiau autonomiškus. Kaip geras liberalas, jis palikęs jiems savo nuožiūra tapti arba savęs išradėjais, arba tokiems banaliems, kokie tik nori būti (Rorty 1991: 194). Viename interviu Foucault yra pasakęs: „Man atrodo katastrofiška ieškoti vienos moralės formos, kuri būtų priimtina kiekvienam ta prasme, kad kiekvienas privalėtų jai paklusti“ (žr. Dreyfus, Rabinow 1986).

Foucault antrame *Seksualumo istorijos* tome – *Mėgavimasis malonumais* – nurodo, jog tyrinėdamas antikinę etiką jis rėmėsis ir istoriko Veyno, ir Hadot veikalais. „<...> Daugelis pokalbių su jais bei jų nuomonės man labai padėjo“, – sako Foucault (Foucault 1999b: 130). Čia jis labai artimas prancūziškajai antikinės etikos, kaip savęs transformavimo, darbo su savimi, dvasinių pratimų interpretavimo, tradicijai. Tačiau Hadot įžvelgia, jo galva, reikšmingus skirtumus tarp savo „dvasinių pratybų“ bei Foucault „egzistavimo estetikos“. Hadot pripažįsta, kad tai, ką Foucault vadina „savęs tobulinimo praktika“, iš tiesų atitinka tai, ką Platono mokykla ir stoikai turėjo galvoje nurodydami konversiją į save. Tai išsilaisvinimas nuo išoriškumo, nuo asmeninio prieraišumo prie išorinių daiktų. Tai

savęs stebėjimas ir fiksavimas to, kiek yra pažengta pirmyn savės tobulinimo kryptimi. Tačiau Hadot, kitaip nei Foucault, nemano, jog dvasiniai pratimai antikoje apsiriboja tik santykiu su savimi. Jo nuomone, tai naujas buvimo pasaulyje būdas, kuris galimas tik įsisąmoninus savo priklausomybę gamtai kaip universaliam visatos protui. Šią universalistinę kosminę dimensiją, Hadot nuomone, Foucault nepakankamai akcentavęs. „Aš bijau, kad sutelkęs savo interpretaciją į tai, kas išskirtinai yra asmenybės kultūra, rūpestį savimi ir konversiją savęs link – bendriau, apibrėžęs savo etinį modelį kaip egzistavimo estetiką, Foucault siūlo asmenybės kultūrą, kuri yra pernelyg estetiška. Kitais žodžiais, tai gali būti naujas dendizmas, vėlyvojo dvidešimtojo amžiaus stilius“, – padaro išvadą Hadot (Hadot 1995: 211).

Klaidinga interpretuoti Foucault etiką, – sako jo kritikai Jamesas W. Bernaueris ir Michaelis Mahonas, prieštaraudami kartu ir Hadot, – kaip kvietimą sugrįžti į senovės graikų moralę, ar dar blogiau – į moralinį estetizmą (Bernauer, Mahon 1994: 153). Foucault subjektas visada atsiduria istorinėje situacijoje. Todėl Foucault naikina asmenybės iliuziją, kad ji galinti susitelkti tik į save ir atsiriboti nuo medicininių, ekonominių, politinių ar erotinių gyvenimo dimensijų. Moralinę asmenybės patirtį, anot jų, Foucault mato kaip kovą už laisvę kiekvienos istorinės situacijos kontekste. Foucault etika esanti kvietimas praktikuoti laisvę, peržengti situaciją, ieškoti ir atverti naują santykio su savimi ir pasaulio įvykių galimybes (Bernauer, Mahon 1994: 154).

Kokia prasme, anot Foucault, būtinai reikėtų grįžti prie graikų, kad įgytume santykį su savimi kaip su laisva individualybe? – klausia Gilles Deleuze. „Akivaizdu, kad tokio grįžimo iš viso nereikalaujama.“ Deleuze mano, kad Foucault mąstė ne apie sugrįžimą į antikinę moralę.

Kaip tik atvirkišciai, jis manęs, kad santykis su savimi, nepaisant kodeksų ir galių, visada egzistuos. „Subjektyvizacija, santykis su savimi formuojasi nepaliaujamai, bet patiria metamorfoses, pakeičia savo modusus tiek, kad senovės graikų moralė pavirsta į labai nutolusį prisiminimą“ (Делёз 1998: 136). Tačiau santykis su savimi, kurį kontroliuoja ir santykis su galia, ir santykis su pažinimu, nepaliaujamai atgimsta kitoje vietoje ir kita forma.

Rūpestis savimi ir dialogo ilgesys

Ar Foucault etika pagrįsta monologiško, tik į save sutelkto esteto kūrybinėms savęs tobulinimo iniciatyvoms paremti, ar vis dėlto joje slypi potencialija išgirsti ir Kitą? Sunku atsakyti į šį klausimą remiantis vien *Seksualumo istorija*, nes Foucault nebaigė savo tyrimo. Jeigu jis būtų priartėjęs prie naujųjų laikų ir ėmęs gilintis į Kanto išskirtas subtilias vyro ir moters santykių peripetijas, ar nepalaikytume jo nuosekliu kantininku, kaip kad dabar nyčnininku – savojo *aš* stilistu. Mūsų galva, remiantis ankstesniais jo darbais, galima daryti išvadą, kad Foucault neuždaro subjekto net tada, kai jį išstumia iš istorinio diskurso ribų. Jis vis dėlto ieško Kito.

Monologizmas, dialogo negalimybė buvo tai, kam jis tyliai oponavo net ir ankstyviausiuose savo darbuose, kuriuose jis dar neformuluoja savo atsigręžimo į subjektą. Kodėl jis pradeda rašyti *Beprotybės istoriją*? Ar vien beaistrių epistemų kaitos tyrimo sumetimų skatinamas? Kodėl nuosekliai tiria bausmės genealogiją? Abiejų tyrimų beaistris tonas nenaikina pamatinės vertybinės šių tekstų ašies: tylios sveikėjo ir ligonio, baudžiančiojo ir nusikaltėlio dialogo nesamybės kritikos. Sveikasis ir teisingasis – monologo iniciatorius. Jis neieško jo, priešingai, jis incijuoja jį. Nutolina Kitą radikalia distancija: jis izoliuoja jį erdvėje ir šioje izoliuotoje erdvėje stebi.

Kaip įmanomas beprotybės dialogas su sveikumu? Kas galėtų būti šio dialogo iniciatorius – „Aš“ kaip pirmasis asmuo: sveikasis ar ligonis? Ligonis turbūt todėl ir tampa ligoniu, jog jis nebeįstengia būti savo paties gyvenimo autoriu. Juo labiau – užmegzti socialinio santykio. Dialogo iniciatoriumi visada yra sveikasis žmogus. Foucault nemano, jog dialogas iš principo nėra galimas. Savo knygą jis pradeda Pascalio teze, kvestionuojančia radikalų sveikųjų ir nesveikųjų skirtumą. Tam tikra prasme ji gražina sergantiesiems orumą ir garbę: „Žmonės yra tokie išprotėję, – sakęs Pascalis, – kad nebuvimas išprotėjusiu prilygsta kitai beprotybės formai“ (Foucault 1961: XI). Ne psichiatrija kaip mokslas, teigia Foucault, nustato ribą tarp sveikųjų ir beprotybės, o tam tikras veiksmas, nukerpančias juos jungiančią giją ir nustatantis distanciją tarp dviejų žmonių grupių. Autorius apsibrėžia, jog savo knygoje tirs būtent tokių veiksmų istoriją. Tam tikras dialogas tarp sveikųjų ir bepročių vis dėlto vyko. Modernioji sveikoji visuomenė nutraukė šį dialogą. Tokia Foucault pirmoji tezė, kurią jis paskelbė knygos įžangoje. Racionalusis žmogus komunikacijai su bepročiu deleguoja psichiatrą. Sveikąjį žmogų su bepročiu jungia vien tyła. Šioje tyloje atsiranda psichiatrijos kalba, kuri yra proto monologas apie beprotybę. „Aš bandžiau parašyti ne šios kalbos istoriją, o veikiau šios tylos archeologiją“ (Foucault 1961: XIII).

Vienas žmogus istorijoje tampa kurčias kitam. Jis nutildo kitą. H. D. Harootunianas pastebi paralelę tarp šios Foucault išvelgtos ir Emmanuelio Levino „istorijos kaip apakimo kitam“ prieilaidos. Beprotybės istorija, sako Foucault savo kūrinyje *Žodžiai ir daiktai*, yra Kitybės istorija: tai yra istorija to, kas kiekvienai kultūrai yra ir vidujai būdinga, ir kartu svetima. Todėl kultūra, siekdama apsisaugoti nuo vidinio pavojaus, Kitybę išstumia ir izoliuoja, kad susilpnintų tai, kas

svetima, –kitoniškumą (Harootunian 1988: 115–116). Foucault protestuoja prieš manipuliaciją, prieš disponavimą kito bejėgyste. Tai artima Levinui. Tačiau skirtingai nuo Levino, Kitas Foucault atsiveria ne kaip šis unikalus, nepakeičiamas Kito veidas, bet kaip kitos socialinės grupės narys – priklausantis bepročiams ar kaliniams. Foucault ieško dialogo ne tarp dvinario susitikimo *aš ir tu*, bet tarp grupinio *mes ir jie*.

Kodėl Foucault susidomėjo Jeremy Benthamo Panoptikumu? Todėl, kad Benthamo numatytame tobulame kalėjime kiekvienas individas čia patikimai uždarytas vienutėje, tiesiai prieš prižiūrėtojo akis. Prižiūrėtojas jį nuolatos gali stebėti, o kalinys nemato nei prižiūrėtojo, nei savo kaimynų, nes šoninės sienos užkerta bet kokį kontaktą su kaimynais. Kaip pažymi Foucault, „čia kalėjimo vienutės principas apverčiamas aukštyn kojom; arba, tikriau, iš trijų jos funkcijų – uždaryti, atimti šviesą ir paslėpti – lieka tik pirmoji, o kitos dvi panaikinamos. Akinanti šviesa ir prižiūrėtojo žvilgsnis įkalina geriau negu šešėlis, kuris galų gale ir apsaugo. Atvirumas – tai sąžata“ (Foucault 1998: 237). Foucault tokią kliūtį, pasipriešinimo ar trinties netrikdomą valdžios sistemą įvardijo kaip išmoningą, bet žiaurią.

Paradoksas tas, kad Benthamas neketino sukurti nieko žiauraus. Kaip tik atvirkščiai – siekė padaryti žmones kuo laimingesnius. Jis turėjo kilnią ambiciją – išlikti istorijoje kaip „efektyviausiai geranoriškas“ žmogus. Tačiau Foucault demaskavo slaptą jo sumanymo žiaurumą.

Tą patį nelygiavertiško asimetriško santykio tarp psichiatro ir liginio principą Foucault išvėlgė ir psichiatrijos praktikoje. Psichiatrijos liginės atsiradimą Foucault netraktuoja kaip galimo dialogo tarp sveikojo ir sergančiojo galimybę. Distancija neišnyksta. Ji įgauna dar vieną formą – vizualumą. Psichiatras stebi beproį. Tai – asimetriškas santykis, monologinis (Foucault

1961: 250–251). Bepročių stebėjimo praktika susiklostė anksčiau, nei atsirado liginė. Ji siekia viduramžius.

Po Prancūzijos revoliucijos beprotybė buvo pripažinta liga. Liginiai išlaisvinti iš kalėjimo sąlygų. Pripažintas jų asmenybės orumas. Juos imta gydyti. Tačiau apie tikrąjį dialogą net neužsimenama. Beprotris visada turi proto akyse pasiteisinti kaip absoliutus svetimas. Jis lieka svetimas. Svetimasis *par excellence* (Foucault 1961: 249).

Anot Foucault, psichiatrija, kaip ji plėtojama psichiatrijos liginėje, visada išliks tik stebėjimo ir klasifikavimo tvarka. Ji niekada netaps dialogu. Psichonalizė, kuri laikoma didžiausiu psichiatrijos atradimu, taip pat, Foucault manymu, neatveria dialogiškos santykio perspektyvos. Ji išvairiusi piktąsias dvasias iš devynioliktojo šimtmečio psichikos liginų stebėjimo praktikos ir tylos magiją pakeitusi kalbos galia. Foucault teigimu, „psichoanalizė sudvigubino absoliutų stebėtojo stebėjimą, pridėjusi begalinį stebimo asmens monologą – taip išlaikydama senąją vienašališką stebėjimo beprotnamio struktūrą, tačiau išbalansavusi jį nesimetrine abipusybe, nauja kalbos be atsako struktūra“ (Foucault 1961: 250–251).

Psichiatrija dialogo tarp sveikojo ir psichikos liginio niekada taip ir nesuradusi – toks Foucault verdiktas. Istorija rodo, jog dialogas galimas. Tačiau modernioji visuomenė jo neieškojusi. Giluminėmis savo knygų *Beprotybės istorija* bei *Disciplinuoti ir bausti* išvadamis prancūzų filosofas, nors pats to ir nepripažįsta, iš epistemų archeologo tampa etiškai angažuotu autoriumi.

Išvados

1. Vienas iš Foucault antkantizmo šaltinių yra jo antiantropologinis nusiteikimas. Jis tapatina Nietzsche's paskelbtą Dievo mirtį su žmogaus fi-

losofiniame diskurse mirtimi. Be to, Foucault antikantizmas kyla iš galios bei subjekto santykio interpretacijos sekant Nietzsche's genealogija.

2. Nepaisant Foucault antikantizmo, jis, kaip ir MacIntyre'as, netampa aršiu modernybės kritiku. Kanto straipsnyje *Kas yra Švietimas* jis išvelgia kritinio požiūrio į dabartį – „dabarties ontologijos“ pradmenis.

3. Kritinio mąstymo projekto pagrįstumo pripažinimas suartina Foucault genealogiją su šiuolaikinio neokantiniško Habermaso socialine kritika. Tačiau nepaisant galimų panašumų Foucault, skirtingai nuo Habermaso, naudodamasis kritinio mąstymo galimybėmis, nesiekė pateikti universalios pagrindimo. Foucault išlieka ištikimas Nietzsche's tradicijai, ir pagrindinis jį dominęs klausimas toks: kaip tame, kas mums duota kaip universalu, būtina ir privaloma, surasti vietas atskirai ir atsitiktinumui?

4. Foucault dar labiau nutolsta nuo kantiškojo projekto istoriniu moralės raidos tyrimu. Kiekvienoje istorinėje kultūroje jis pastebi tuos pačius pasikartojančius stuktūrinius moralės fenomeno kontūrus. Foucault išvelgia neatsiejamą ryšį tarp kiekvienoje istorinėje kultūroje besiklostančių „galios žaidimų“ ir etikos – santykio su savimi (*rappor a soi*).

5. Jis randa skirtingus santykio su savimi tipus graikų, romėnų ir krikščioniškoje moralėje.

Todėl etikos, kaip santykio su savimi, kaitos istorija negali būti tapatinama su paties Foucault etinėmis pažiūromis. Egzistavimo estetika, kurią Foucault identifiko graikų bei romėnų moralėje, nėra paradigmiškai perkeliama į dabartį.

6. Foucault rekonstruotas moralės, kaip seksualumo raidos, istorinis teatras tik atveria galimybę pamatyti, kaip galima mąstyti apie tuos pačius dalykus kitaip, negu mes mąstome šią dieną. Tačiau Foucault neuniversalizuoja graikų moralės prielaidų. Jo moralės subjektas visada išlieka istorinėje situacijoje.

7. Seksualumo istorijos tyrimas liko nebaigtas. Spėta iširti tik intensyvaus atsigręžimo į patį save – rūpesčio savimi formas tam tikrame konkrečiame istoriniame kontekste. Todėl čia nekalbama apie atsižvelgimą į Kitą kaip „savaiminį tikslą“, kurį išvelgė moralės dėsnyje Kantas. Tai galbūt būtų atsivėrę tolesniame tyrime.

8. Tačiau ankstesnieji Foucault tyrimai pagrįsti monologinės laikysenos kritika. Izoliacija ir stebėjimas – tai dialogo tarp sveikojo ir ligonio, teisingo ir nusikaltėlio negalimybės sąlygų sukūrimas. Į psichikos ligonį ir kaltą Foucault tyliai, primygtinai nedeklaruodamas siūlo pažvelgti per kantiškojo reikalavimo prizmę: ne naudoti Kito kaip priemonės, o žvelgti į jį kaip į savaiminį tikslą.

LITERATŪRA

1. Baranova, J. 2001. „Trys atsakymai į klausimą „kas yra žmogus?“, *Žmogus ir žodis*. Filosofija. Mokslo darbai, IV, p. 4–12.

2. Bernauer, J. W.; Mahon, M. 1994. „The Ethics of Michel Foucault“, in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. by Gary Gutting. Cambridge: University Press, p. 141–158.

3. Buber, M. 1992. „The Nature of Man“, in *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

4. Davidson, A. I. 1994. „Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought“, in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. by Gary Gutting. Cambridge: University Press.

5. Davidson, A. I. 1986. „Archeology, geneology, ethics“, in *Foucault: A Critical Reader*. Oxford; New York: Basil Blackwell.

6. Dreyfus, H. L.; Rabinow, P. 1986. „What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'“, in *Foucault: A Critical Reader*, ed. D. C. Hoy. Oxford; New York: Basil Blackwell.

7. Foucault, M. 1961. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. London: Routledge.
8. Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
9. Foucault, M. 1980a. „The Confession of the Flesh“, in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, p. 194
10. Foucault, M. 1980b. „The History of Sexuality. Interview by Lucette Finas“, in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, p. 183–193
11. Foucault, M. 1989a. „Sexual Choice, Sexual Act“, in *Foucault Live (Interviews, 1966–84)*. New York: Semiotext(e) Foreign Agents Series, p. 211–231.
12. Foucault, M. 1989b. „The Return of Morality“, in *Foucault Live (Interviews, 1966–84)*. New York: Semiotext(e) Foreign Agents Series, p. 316–331.
13. Foucault, M. 1994a. „Self-Writing“, in *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954–1984*, volume I, ed. Paul Rabinow. New York: The New Press.
14. Foucault, M. 1994b. „Technologies of the Self“, in *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954–1984*, volume I, ed. Paul Rabinow. New York: The New Press.
15. Foucault, M. 1994c. „What is Enlightenment“, in Foucault M. *Ethics, Subjectivity and Truth*, ed. by P. Rabinow, vol. I. New York: The New Press.
16. Foucault, M. 1998. *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas*. Vilnius: Baltos lankos.
17. Foucault, M. 1999a. „Valia žinoti“, in *Seksualumo istorija*. Vilnius: Vaga.
18. Foucault, M. 1999b. „Mėgavimasis malonumais“, in *Seksualumo istorija*. Vilnius: Vaga.
19. Foucault, M. 1999c. „Rūpestis dėl savęs“, in *Seksualumo istorija*. Vilnius: Vaga.
20. Habermas, J. 1990. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
21. Hadot, P. 1995. „Reflections on the Idea of the ‘Cultivation of the Self’“, in Hadot, P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell.
22. Heideggeris, M. 1992. „Kantas ir metafizikos problema“, in *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
23. Harootunian, H. D. 1988. „Foucault, Gencology, History. The Pursuit of Otherness“, in *After Foucault. Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, ed. J. Arac. New Brunswick; London: Rutgers University Press.
24. Ingram, D. 1994. „Foucault and Habermas on the Subject of Reason“, in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. by Gary Gutting. Cambridge: University Press, p. 215–261.
25. Kantas, I. 1987. „Atsakymas į klausimą ‘Kas yra švietimas?’“, in *Filosofijos istorijos chrestomatija. Naujieji amžiai*. Vilnius: Mintis.
26. MacIntyre, A. 1985. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
27. McCarthy, T. 1991. *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge Mass: MIT Press.
28. Nietzsche, F. 1995. *Linksmasis mokslas*. Vilnius: Pradai.
29. Norris, Ch. 1994. „‘What is Enlightenment?’: Kant According to Foucault“, in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. by Gary Gutting. Cambridge: University Press, p. 159–196.
30. Rabinow, P. 1994. „Modern and Counter-modern: Ethos and Epoch in Heidegger and Foucault“, in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. by Gary Gutting. Cambridge: University Press, p. 197–213.
31. Rorty, R. „Moral Identity and Private Autonomy. The Case of Foucault“, in Rorty, R. *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. 2, p. 193–198.
32. Scheler, M. 1978. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern.
33. Smart, B. 1998. „Foucault, Levinas and the Subject of Responsibility“, in *The Later Foucault*, ed. by J. Moss. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, p. 78–92.
34. Watson, S. 1994. „‘Between Tradition and Oblivion’: Foucault, the Complications of Form, the Literatures of Reason, and the Esthetics of Existence“, in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. by Gary Gutting. Cambridge: University Press, p. 262–285.
35. Walzer, M. 1992. „Vieniša Michelio Foucault politika“, in Walzer, M. *Kritikų draugija*. Vilnius: Pradai, p. 210–230.
36. Делёз Ж. 1998. *Фуко*. Москва: Издательство гуманитарной литературы.

Jūratė Baranova

Summary

This article analyses the turn towards morality by French postmodernist and poststructuralist Michel Foucault. It emphasises the question, what is the distance between Foucault and Kant. Foucault can be considered as a radical Antikantian, when one takes into account his attitude toward anthropology. Besides that, the Antikantianism of Foucault stems from the interpretation of relation between power and subject following Nietzschean genealogy. Notwithstanding his Antikantianism Foucault is not so ardent critic of Modernity as Alasdair MacIntyre. In Kant's attitude toward present elaborated in the article *What is Enlightenment?* he finds echo of his own project – „ontology of present“. But Foucault's investigation of morals goes into opposite direction than Kant's. Kant looked for *a priori* and timeless foundations of morals. Foucault in his genealogy investigates historical structures of morality. In every historical culture he discerns the same repeating structural contours of morality. He sees the connection between power games and relation towards oneself (*rappor a soi*) in Greek, Roman and Christian cultures.

Author of the article concludes that Foucault's interest in antique morality cannot be considered as indication his own ethical views. He does not look for the universal ground for morality in the antique ethics. This historical theatre of changes in ethics, reconstructed by Foucault was only for the reason to see the possibility to think about ourselves in different manner as we think today. But subject of Foucault ethics is always contextualized in historical situation.

This conclusion is also based on insight suggested by the reading Foucault books *Madness and Civilization* and *Discipline and Punish*. These books are based on tacit critique for absence of dialogue between two different groups : healthy and mentally sick, keepers of justice and criminals. One can notice that this tacit assumption does not contradict Kantian imperative: do not use the other person as a means, consider him (her) only as a value in itself.

Keywords: anthropology, history of sexuality, ethics, worry about himself, dialogue.

Įteikta 2002 06 30