

ATHENA



LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

ATHENA

FILOSOFIJOS STUDIJS

2017 Nr. 12

VILNIUS

REDAKCINĖ KOLEGIJA / EDITORIAL BOARD

Redaktoriai / Editors:

Dr. DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ

(01 H Filosofija)

Dr. NAGLIS KARDELIS

(01 H Filosofija)

Dr. AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ

(01 H Filosofija)

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Nariai / Members:

Prof. dr.(hp) JÜRATĖ BARANOVA

(01 H Filosofija)

Prof. dr. PAUL RICHARD BLUM

(01 H Filosofija)

Doc. dr. SAULIUS GENIUŠAS

(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) GINTAUTAS MAŽEIKIS

(01 H Filosofija)

Prof. dr. ALGIS MICKŪNAS

(01 H Filosofija)

Prof. dr. JAN NARVESON

(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. ZENONAS NORKUS

(01 H Filosofija)

Prof. dr. ALMIRA OUSMANOVA

(01 H Filosofija)

Prof. dr. REIN RAUD

(01 H Filosofija)

Dr. VYTAUTAS RUBAVIČIUS

(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. MARA RUBENE

(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) TOMAS SODEIKA

(01 H Filosofija)

Prof. dr.(hp) ARŪNAS SVERDIOLAS

(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. ARVYDAS ŠLIOGERIS

(01 H Filosofija)

Prof. habil. dr. ABDUSSALAM GUSEINOV

(01 H Filosofija)

Lietuvos edukologijos universitetas

Lithuanian University of Educational Sciences

Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV

Loyola College, Baltimore, USA

Kiniškasis Honkongo universitetas

The Chinese University of Hong Kong

Vytauto Didžiojo universitetas

Vytautas Magnus University

Ohajo universitetas, JAV

Ohio University, USA

Vaterlo universitetas, Kanada

University of Waterloo, Canada

Vilniaus universitetas

Vilnius University

Europos humanitarinis universitetas

European Humanities University

Talino universitetas

Tallinn University

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Latvijos universitetas

University of Latvia

Vilniaus universitetas

Vilnius University

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Vilniaus universitetas

Vilnius University

Filosofijos institutas (Rusijos Mokslų akademija), Rusija

Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences), Russia

Sudarytojas / Editor: ARŪNAS SVERDIOLAS

Lietuvių kalbos redaktorė / Lithuanian language editor: MARGARITA DAUTARTIENĖ

Anglų kalbos redaktorius / English language editor: NAGLIS KARDELIS

Recenzantai / Reviewers:

Prof. dr. GINTAUTAS MAŽEIKIS

Doc. dr. ARŪNAS MICKEVIČIUS

Leidinių spaudai rekomendavo Lietuvos kultūros tyrimų instituto Mokslo taryba

Redakcijos adresas (Address):

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Lithuanian Culture Research Institute

Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania

El. paštas (e-mail): lklti@lklti.lt

Tel. 2755912, faksas (8 5) 2751898

Leidinio tinklalapis (Home page): <http://lklti.lt/athena/>

ISSN 1822-5047

e-ISSN 2538-7294

© Sudarymas / Edited by Arūnas Sverdiolas, 2017

© Autoriai / Authors, 2017

Michel Foucault. "Les Suivantes", Les Mots et les

Choses. Une archéologie des sciences humaines

© Editions Gallimard, Paris, 1966

Michel Foucault. "Des espaces autres", Dits et écrits

1954-1988 © Editions Gallimard, Paris, 1994

© Vertimas / Translated by Milda Baronaitė, 2017

© Vertimas / Translated by Paulius Jevsejevas, 2017

© Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2017

TURINYS

GALIA, DISKURSAS IR SUBJEKTAS: MICHELIO FOUCAULT MĄSTYMO PARADIGMA

Arūnas Sverdiolas. Pratarmė ... 7

I. FOUCAULT MĄSTYMO METODOLOGINĖS PRIELAIIDOS

Daina Habdankaitė. Foucault žinojimo tyrimas kaip Bachelard'o laikinio ego pertrūkio radikalizacija ... 9

Kęstutis Šapoka. Michelio Foucault istoriosofija kaip kritinis projektas ... 27

II. REPREZENTACIJOS GALIA IR GALIOS REPREZENTACIJA

Naglis Kardelis. Panoramiškumas ir panoptiškumas senovės graikų kultūroje: apie antikinės panoptikumo idėjos ištakas ... 50

Vaiva Kubeckienė. Panoptizmas ir rūmų dvaro visuomenė ... 87

Michel Foucault. Meninos ... 104

Vygandas Aleksandravičius, Danutė Bacevičiūtė, Mintautas Gutauskas, Deima Katinaitytė, Jurga Katkuvienė, Aušra Kaziliūnaitė, Nijolė Keršytė, Vaiva Kubeckienė, Jūratė Levina, Jolita Liškevičienė, Gediminas Milašius, Dalia Pauliukevičiūtė, Tojana Račiūnaitė, Arūnas Sverdiolas, Marija Vabalaitė, Gintautė Žemaitytė. Reprerentacijos problema: vaizdai, žodžiai ir daiktai ... 116

III. HETEROTOPIJOS

Michel Foucault. Kitoniškos erdvės ... 151

Mintautas Gutauskas. Heterotopija zoologijos sodas ir modernus žirafos skerdimas Nojaus arkoje ... 160

IV. BIOGALIA IR REZISTENCINĖS STRATEGIJOS

Linas Jokubaitis. Friedrichas Nietzsche ir Michelis Foucault – apie istorijos naudą ir žalą gyvenimui ... 186

Denis Petrina. Daugiau nei apskaičiuojama, mažiau nei vienas: populiacijos ir afekto santykis Michelio Foucault biopolitikos teorijoje ... 196

Kasparas Pocius. Dispozityvas ar išorės geismas? Michelio Foucault ir Gilles'io Deleuze'o galios sampratų skirtumai ... 212

Danutė Bacevičiūtė. Etinio subjekto re-konstravimas ... 223

APIE AUTORIUS ... 242

NURODYMAI AUTORIAMS ... 246

CONTENTS

POWER, DISCOURSE, AND SUBJECT: THE PARADIGM OF MICHEL FOUCAULT'S THINKING

Arūnas Sverdiolas. Preface ... 7

I. METHODOLOGICAL ASSUMPTIONS OF FOUCAULT'S THINKING

Daina Habdankaitė. Foucault's Analysis of Knowledge as Radicalisation of Bachelard's Temporal Rupture of the *Ego* ... 9

Kęstutis Šapoka. Historiosophy by Michel Foucault as a Critical Project ... 27

II. POWER OF REPRESENTATION AND REPRESENTATION OF POWER

Naglis Kardelis. The "Panoramic" and "Panoptic" Character of Ancient Greek Culture: On the Origins of the Concept of Panopticon in Classical Antiquity ... 50

Vaiva Kubeckienė. Panopticism and the Court Society ... 87

Michel Foucault. Las Meninas ... 104

Vygandas Aleksandravičius, Danutė Bacevičiūtė, Mintautas Gutauskas, Deima Katinaitė, Jurga Katkuvienė, Aušra Kaziliūnaitė, Nijolė Keršytė, Vaiva Kubeckienė, Jūratė Levina, Jolita Liškevičienė, Gediminas Milašius, Dalia Pauliukevičiūtė, Tojana Račiūnaitė, Arūnas Sverdiolas, Marija Vabalaitė, Gintautė Žemaitytė. The Problem of Representation: Images, Words and Things ... 116

III. HETEROTOPIAS

Michel Foucault. Of Other Spaces ... 151

Mintautas Gutauskas. Heterotopya of the Zoo and Modern Slaughter of a Giraffe in the Noah's Ark ... 160

IV. BIOPOWER AND STRATEGIES OF RESISTANCE

Linas Jokubaitis. Friedrich Nietzsche and Michel Foucault – on the Advantage and Disadvantage of History for Life ... 186

Denis Petrina. More than Calculable, Less than One: the Relation between Population and Affect in Michel Foucault's Theory of Biopolitics ... 196

Kasparas Pocius. Dispositif or Desire of the Outside? The Differences between Conceptions of Power of Michel Foucault and Gilles Deleuze ... 212

Danutė Bacevičiūtė. Re-construction of the Ethical Subject ... 223

CONTRIBUTORS ... 244

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS ... 247

PRATARMĖ

Šis dvilyktasis, tai yra antrąją dekadą skaičiuojantis, *Athena: filosofijos studijos* numeris yra visas skirtas Micheliui Foucault – mąstytojui, kurio filosofai savo laiku nenorėjo pripažinti filosofu, istorikai – istoriku, o sociologai – sociologu, tačiau kuris XX amžiuje padarė šioms, o taip pat ir daugeliui kitų humanitarinių bei socialinių mokslų disciplinų didžiulę įtaką ir tebedaro ją šiandien. Foucault mąstymo paradigma ar veikiau paradigmos, nes jų ne viena, įaugo į šiuolaikinį mąstymą, suformavo jo paradigmą ar paradigmas taip, kad pasidarė nelengva pažvelgti į jas kritiškai, polemiskai. Tarp tų, kurie skaito Foucault veikalus arba susipažįsta su jo idėjomis per tarpininkus, vyrauja apologetinė ir egzegetinė nuostata bei prieiga. Foucault nebegręsia atmetimas, veikiau jau ištirpimas inteligentų folkloro tariamoje savaime suprantamybėje. Paradigma darosi nebeatpažįstama ir nepastebima, kai ji pavirsta idioma.

Lietuviškai turime palyginti ne taip jau mažai Foucault tekstų*. Žinoma, jų anaip tol negana, nes vis dar neišsivertėme net pačių svarbiausių jo veikalų – *Žinojimo archeologijos*, *Žodžių ir daiktų*, *Beprotybės istorijos* klasikiniame amžiuje, o šio naujojo klasiko kūryba, jau publikuota ir žymia dalimi išversta į anglų bei kitas didžiąsias kalbas, apima ne tik knygas, studijas, straipsnius, esė, interviu, bet ir universitetinių paskaitų kursus. *Athena: filosofijos studijos* 12 numerio branduolį sudaro du naujai išversti svarbūs, chrestomatiniai ar seminariniai Foucault tekstai: „Meninos“, sudarančios fundamentalaus veikalo *Žodžiai ir daiktai. Humanitarinių mokslų archeologija* pirmąjį skyrių, ir atskirai pasirodęs esė „Kitoniškos erdvės“.

* „Kas yra autorius“, *Metai*, 1992, nr. 9–10; *Diskurso tvarka*, Vilnius: Baltos lankos, 1998; *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas*, Vilnius: Baltos lankos, 1998; *Seksualumo istorija*, Vilnius: Vaga, 1999; „Žinojimo archeologija“, *XX amžiaus literatūros teorijos*, II d., Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2011.

Prie metro tekstų glaudžiasi mėginimas apsvaistinti vieną iš jų, „Meninas“ – Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto A. J. Greimo centre gyvuojančio Dabartinės filosofijos seminaro Danutės Bacevičiūtės parengtas ir gerokai patrupintas protokolas „Reprezentacijos problema: vaizdai, žodžiai ir daiktai“. Reikia pripažinti, kad šio seminaro dalyviams – Vygandui Aleksandravičiui, Danutei Bacevičiūtei, Mintautui Gutauskui, Deimai Katinaitei, Jurgai Katkuvienei, Aušrai Kaziliūnaitei, Nijolei Keršytei, Vaivai Kubeckienei, Jūratei Levinai, Jolitai Liškevičiūtei, Gediminui Milašiui, Daliai Pauliukevičiūtei, Tojanai Račiūnaitei, Arūnui Sverdiolui, Marijai Vabalaitei, Gintautei Žemaitytei ir kitiems, kurių net replikų neišliko rašytiniame tekste, šis tekstas atrodo gerokai nuviliantis, neperduodantis to, kas seminare iš tiesų vyko. Bet tai, galima sakyti, savaip iliustruoja tą reprezentacijos krizę ar jos paradoksalumą, kuriuos kaip tik ir mėgino apmąstyti Foucault, nagrinėdamas garsųjį Velázquezo paveikslą...

Bene didžiausia *Athenos* numeryje spausdinamų tekstų dalis yra skirta įrašyti Foucault mąstymą į Vakarų mąstymo istoriją arba nustatyti vienos ar kitos jo sampratos ryšį su amžininkų idėjomis. Naglis Kardelis tiria panoptikumo idėjos ištakas ir aptinka jas senovės graikų kultūroje – panoramiškumo, apskritai regimumo ir netgi mąstomumo aptarimuose. Daina Habdankaitė sieja Foucault žinojimo tyrimui svarbią pertrūkio idėją su atitinkamos Bachelard'o idėjos radikalizacija. Kęstutis Šapoka bando sučiuopti prieštarinę Foucault istorizmo pobūdį, gretindamas su jį veikusiu Naujųjų laikų ir ypač XX a. *a priori* supratimu. Linas Jokubaitis nagrinėja, kas artina, o kas skiria Foucault ir Nietzsche's svarstymus apie istorijos „naudą ir žalą“, Kasparas Pocius – Foucault ir Deleuze'o galios sampratas. Danutė Bacevičiūtė patalpina tai, ką ji apibūdina kaip etinio subjekto rekonstravimą, plačiame dabartinių pastangų sučiuopti etikos pagrindus kontekste. Kiek kitaip dirba Denis Petrina – nagrinėdamas Foucault biopolitikos teoriją, jis veikiau imanentiškai svarsto jos niuansus. Tiesa, ir čia neapsieinama be Naujųjų laikų filosofijos kontekstų.

Du autoriai demonstruoja kitokį santykį su Foucault: Mintautas Gutasukas pritaiko heterotopijos sampratą, išdėstyta numeryje spausdinamame esė „Kitoniškos erdvės“, nagrinėdamas daugialypį zoologijos sodo fenomeną ir išskirdamas jo klodus, o Vaiva Kubeckienė įžvelgia panoptizmą baroko kultūroje ir aukštuomenės gyvenime, išryškindama saitus su medžioklės samprata.

Numerio autoriai kiekvienas žvelgia į Foucault iš savo perspektyvos ir remiasi savomis prielaidomis. Jas aptarti, pagrįsti ir diskutuoti – ateities uždavinys; tikėkimės, ne „ant švento Nigdo“.

Parengiant šį žurnalo numerį, daugiausiai pastangų padėjo ir daugiausia juo rūpinosi *Athenos* „mama“ Danutė Bacevičiūtė.

Arūnas Sverdiolas

Daina Habdankaitė

FOUCAULT ŽINOJIMO TYRIMAS KAIP BACHELARD'O LAIKINIO EGO PERTRŪKIO RADIKALIZACIJA

Filosofijos fakultetas

Vilniaus universitetas

Universiteto g. 9/1, LT-01513

El. paštas: daina.habdankaite@fsf.stud.vu.lt

Straipsnyje įrodinėjama, kad Michelio Foucault mąstymas priklauso *prancūzų epistemologijos* tradicijai, atstovaujamai tokių mąstytojų, kaip Georges'as Canguilhemas ir Gastonas Bachelard'as. Iki šiol mažai tyrinėtojų nagrinėtas laikinis pertrūkio aspektas, kuris geriausiai išvystytas Bachelard'o mąstyme, parodomas kaip Foucault mąstymą kreipianti ašis. Laikinio pertrūkio apraiškos Foucault mąstyme ir *ego cogito* laipsniavimas Bachelard'o filosofijoje parodomi kaip ta pačia – istoriško nukreiptumo į ateitį – logika besivadovaujanti strategija, skirta įveikti dekartiškąją-kantiškąją *ego* sampratą. RAKTAŽODŽIAI: Bachelard, epistemologija, Foucault, laikas, žinojimas.

Michelio Foucault projektą priskirti prancūzų epistemologijos tradicijai yra problemiškas judesys bent dviem aspektais. Pirma, esama pagrindo abejoti, ar prancūzų mąstytojų tyrimas turi išskirtinių bruožų ar pakankamo tęstinumo, kad būtų galima juos išskirti kaip atskirą poziciją ar kryptį epistemologijos tyrinėjimuose. Tokios nuomonės laikosi Arthuras Goldhammeris (1996), abejodamas paties Foucault štrichuojamu prancūzų epistemologijos paveikslo vientisumu, jo disertacijos vadovą Georges'ą Canguilhemą laikydamas veikiau Paulo Feyerabendo, nei Foucault pirm-

taku. Anglosaksinės ir kontinentinės filosofų įtampos lauke gimusi abejonė prancūzų epistemologijos tradicijos egzistavimu ataidi ir kontinentinei tradicijai priskirtinų tyrinėtojų išvalgose. Štai, pavyzdžiui, Camille Limoges (2013) pastebi, kad paties Canguilhemo darbuose istorinė epistemologija ir mokslų istorija tematizuojamos palyginus vėlai, o jų iškėlimą į pirmą planą filosofo darbuose lėmė veikiau išipareigojimai tuo metu užimamai profesoriaus vietai, nei nuoseklus teorinis interesas. Kita kliūtis vienareikšmiškai susieti Foucault su prancūzų epistemologija yra nesutariamas tarp tyrinėtojų, kurie Foucault mąstymą laiko prancūziškosios epistemologijos tėsa (Braunstein 2012, Lecourt 1975), ir tyrinėtojų, teigiančių, jog Foucault apskritai peržengia epistemologiją (Sabot 2009, Gutting 2005). Šio straipsnio kontekste apie prancūzų epistemologiją kalbama dviem aspektais. Pirma, esama mokytojų ryšių tarp mąstytojų, kurie priskiriami prancūzų epistemologijos tradicijai. Gastonas Bachelard'as vadovavo George'o Canguilhemo disertacijai, o šis – Michelio Foucault baigiamajam darbui daktaro laipsniui gauti. Antra, Foucault ne kartą savo tekstuose mini Canguilhemo sąvokų analizę kaip jam įtaką padariusią idėją, o taip pat užsimena ir apie Bachelard'o įtaką tuometei mokslo filosofijos tradicijai.

Daugelis tyrinėtojų skiria tris Foucault mąstymo etapus pagal metodą ar tyrimo prieigą, naudojamą jo darbuose. Pirmasis yra archeologijos etapas (pvz., *Daiktų tvarka, Žinojimo archeologija*), antrasis – genealogijos (pvz., *Disciplinuoti ir bausti, Seksualumo istorijos I tomas*), o trečiuoju laikomas „paties“ transformacijų etapas (vėlyvieji Foucault raštai). Foucault ir prancūzų epistemologijos tradicijos atstovai paprastai lyginami referuojant į pirmus du etapus, kuriuose diskurso ir galios klausimas yra neva ryškiau išreikštas nei trečiajame. Tačiau šiame straipsnyje laikomasi nuostatos, jog išskirtieji Foucault mąstymo etapai nėra skirtingos metodologinės nuostatos, o tos pačios nuostatos skirtingi aspektai, kurie vienas kitą atspindi.

Pertrūkis (la rupture) yra laikomas prancūzų epistemologijai būdinga filosofema, o ir pats Foucault dažnai naudoja šį terminą. Tačiau mažai tyrinėtas laikinis pertrūkio aspektas, kuris geriausiai išvystytas Bachelard'o mąstyme. Toliau teigsime, kad Foucault yra laikytinas prancūzų epistemologijos tradicijos tęsėju ne tik ankstyvuosiuose archeologijos ir genealogijos perioduose, bet ir „paties“ (*soi-même, self*) transformacinių praktikų etape, kuriame jis radikalizuoja Bachelard'o išplėtotą temporalinį ego pertrūkiškumą.

Aprioriško racionalumo pabaiga: vėluojantis pažinimas

Podekartinė tradicija, kurią iš dalies reformuodamas tęsia ir Immanuelis Kantas, racionalumą universalizuoja dviem aspektais: kaip vienintelę žmogaus turimą gebą

tiesai pažinti ir kaip visiems žmogiškiems individams bendrą gebėjimą. Nepaisant programinių skirtumų, René Descartes'ą ir Kantą sieja vieno tolydaus racionalumo idėja. Descartes'o sistemoje mąstančioji substancija atlieka įvairiausių funkcijų, tarp kurių ir abejojimas, suvokimas, teigimas, neigimas. Kanto transcendentalinės filosofijos subjektas dėl savo kategorijų aprioriškumo būtinai pažįsta tikrovę tam tikru būdu, o dėl sintentinio apriorinio vienumo yra tapatus sau ir išlaiko tęstinumą laike. Tiek suprastas substanciškai, tiek transcendentaliai, pažįstantysis subjektas abiejų mąstytojų sistemose operuoja universaliu ir būtinu žinojimu. Prieš tokią racionalumo sampratą yra tiek Bachelard'as, tiek Foucault, atsisakydami aprioriško racionalumo idėjos. Tokio judesio pasekmė – trūkis subjekte, pasireiškiantis kaip vėluojantis žinojimo galimybės sąlygų pažinimas.

Nors tiesioginę Bachelard'o įtaką Foucault rekonstruoti sudėtinga¹, pažymėtina mąstytojų paralelė racionalumų daugio klausimu. Bachelard'as suproblemina subjekto ir objekto perskyrą, demonstruodamas, kaip XX amžiaus mokslas – ypač fizika ir chemija – atsisako gamtos tvarkos, kurią mokslininkas aptinka ir tiria, idėjos. „[...] *knygų tvarka* pasirodo kaip nauja žmogiška tvarka, žymiai subtilesnė nei *gamtos tvarka*, kuri XVIII amžiaus fizikai teikė tokį paprastą objektą. Gamtos tvarka! Kokia palaiminga sąvoka kultūros, kuri patenkinta savo jaunystėje, apmatais ir filosofija“ (Bachelard 1951: 15–16). Ir šiek tiek toliau priduria: „Sėkdamai šiuolaikine fizika, mes palikome gamtą ir įžengėme į *fenomenų gamyklą*“ (Bachelard 1951: 17). Kaip pažymi Mary Tiles, toks technologijų ir technikos akcentavimas, susietas su aktyvia mokslininko veikla, Bachelard'o mąstyme priešpriešinamas stebinčiam ir teoretizuojančiam mokslininko tipažui (Tiles 2005: 158). Būtent šiuo aspektu Bachelard'as atsiskleidžia kaip netipiškas epistemologas: jam rūpi ne objektyvaus pažinimo pagrindai, o veikiau konkrečių mokslų racionalumai, kurie evoliucionuoja mokslams vystantis.

Foucault, savo ruožtu, taip pat nekalba apie universalų žmogaus protą, tačiau racionalumų daugio idėją radikalizuoja ją išplėsdamas. Užuoat kalbėjęs apie skirtingų disciplinų racionalumus, Foucault kalba apie sąlygas, lemiančias konkretaus žinojimo struktūrų išsidėstymą. Pasak jo, pertrūkiai žinojime randasi ne todėl, kad racionalumas progresuoja, o todėl, kad pakinta daiktų buvimo modusus ir tvarka, kuria jie duodasi pažinimui (Foucault 1966: 14). Pažymėtina, kad Foucault įsivardytas siekinys – svarstyti konkretaus žinojimo galimybės sąlygas – turi transcendentalizmo bruožų, tik šįkart transcendentalizmas nebėra

¹ 1978 metais duotame interviu Foucault pabrėžia, kad, nors ir buvo susipažinęs su Bachelard'o veikalais ir iš jų perėmė mokslų istorijos netolydumo bei proto nukreiptumo į save patį jam konstituojančią savo objektą sampratą, vis dėlto Bachelard'o mokiniu savęs nelaiko, o mokytoju linkęs vadinti Canguilhemą (Foucault 1994a: 56).

būtinai ir universalus, o yra istoriškai susiklostęs ir atsitiktinis. Reikia sutikti su Christopheriu Falzonu, teigiančiu, kad Foucault filosofinė refleksija ne atmeta, o apverčia Kanto transcendentalinę kritiką, viršistorišką žmogų suistorindama (Falzon 2013: 284).

Tačiau istoriškas transcendentalumas reikalauja įcentruoto ir statiško subjekto permąstymo. Paties Foucault žodžiais tariant, darbas, gyvybė ir kalba pasirodo esantys transcendentaliniai, kadangi įgalina objektyvų gamybos, gyvųjų ir kalbos formų pažinimą. Tačiau darbas, gyvybė ir kalba yra ne *subjekto* transcendentalinės pažinimo formos, o išsidėsto *objekto* pusėje. Jie totalizuoja fenomeną ir yra *a posteriori* transcendentaliniai (Foucault 1966: 257). Lyginant Foucault idėjas su Kanto transcendentalizmu, pažymėtina, kad abiem atvejais transcendentalinės struktūros totalizuoja fenomeną, primesdamos savo tvarką ir pažinimo schemą: Kanto atveju totalizuojančios galios vieta yra subjekto apriorinėse pažinimo formose, tuo tarpu Foucault mąstyme totalizuojantysis elementas atsiduria objekto pusėje, suvokiantįjį permesdamas į pasyvumo būseną.

Būtent šis santykio tarp subjekto ir objekto pasikeitimas Foucault mąstyme lemia probleminių racionalumo pertrūkio pobūdį. Bachelard'o modelyje naujo žinojimo radimasis aiškinamas racionalumo raida, tuo tarpu Foucault, susiedamas diskursų formavimąsi su nuo subjekto gebų sąrangos tiesiogiai nepriklausomais elementais – daiktų (ženklų, sistemų, taksonomijų) tvarka – gali konceptualizuoti radikalius pasikeitimus žinojime nenumatydamas universalios racionalumo. *Žodžiuose ir daiktuose* Foucault išskiria du episteminius pertrūkius Vakarų istorijoje: klasikos paradigmos radimąsi XVII amžiuje ir modernizmo gimimą XIX amžiuje (Foucault 1966: 13). Nei idėjų istorijos, nei objektyvaus mokslinio žinojimo tyrime visiškai radikalus episteminis pertrūkis nebūtų įmanomas konceptualizuoti. Net ir Bachelard'ui senasis žinojimas, nors ir paneigiamas naujojo, nepraranda bendramatiškumo su nauja paradigma, kadangi pastaroji įima senąją kaip, hegeliškai tariant, paneigtą ir užlaikytą žinojimą. Bachelard'as parodo, kad mokslų filosofijos progresas vyksta trūkinėjant racionalizmui kaip sistemai: pradinės sąvokos eliminuojamos kaip epistemologinės kliūtys (Bachelard 1994: 50). Kadangi pertrūkis yra varomoji racionalumo ir racionalizmo raidos jėga, jos tyrimas fokusuotinas kaip netolydumų išsklaida.

Visai kitaip savo tyrimo užduotį supranta Foucault, kurio žinojimo raidos sampratoje kontradikcinių sąvokų dialektinis užlaikymas neįvyksta. Kaip rašoma *Žinojimo archeologijoje*, skirtingai nei idėjų istorija, kuri arba parodo gilumines kontradikcijas, arba siekia redukuoti paviršines, archeologinė prieiga siekia aprašyti kontradikcijas kaip jas pačias – neieškodama jų priežasčių ir nesiekdama jų išspręsti (Foucault 1969: 198–199). Ontologinė tokio pertrūkiškumo pasekmė

ta, kad istorijos eigoje randasi įtampa ne tik tarp dviejų skirtingų daiktų tvarkos modelių, bet ir tarp dviejų skirtingų suvokimo matricų kiekvienam iš šių modelių pažinti.

Būtent šį dvigubą pertrūkį poskyrio pradžioje įvardijome kaip vėlavimą. Kantiškame modelyje pažinimo formų aprioriškumas garantuoja transcendentalinį „iki“, kuris, nors laike neįkurdintas, logiškai visada eina prieš bet kokią pažinimą, nes jį įgalina, o epistemologiškai yra jam vienalaikis, nes jį lydi ir yra nuolat reaktualizuojamas. Čia vėlavimo nesama, nes pažinimo galimybės sąlygos yra antlaikiškos. Bachelard'o sistemoje racionalumas suistorinamas, tačiau išlaikomas kryptingumas ir progresyvumo lūkestis. Istoriškas racionalumas Bachelard'o sistemoje veikia pagal hegeliško paneigimo ir užlaikymo logiką: ankstesnė racionalumo forma paneigiama naujosios, tačiau ne atmetama be jokio sąlyčio, o įtraukiama į naująją sistemą kaip paneigta. Taip aiškintinas, pavyzdžiui, Newtono ir Einsteino fizikų santykis: kasdieniuose ir inžineriniuose skaičiavimuose Newtono fizika veikia puikiai, tačiau astronominių procesų konceptualizavimui, kur naudojama Einsteino fizika, niutoniškoji pasirodo esanti visiškai netinkama, ir atvirkščiai. Bachelard'o sistemoje vėlavimas pasirodo kaip retrospektyvus racionalumo istorijos fiksavimas: kad senasis mąstymo modelis nebetinka, suprantame tik naudodamiesi naujojo racionalumo matrica.

Tik Foucault sistemoje vėlavimas atskleidžiamas ne tik epistemologine, bet ir ontologine apimtimi. Teigdamas, kad archeologinis tyrimas neprioritetizuoja nei tolydumo, nei pertrūkiškumo, Foucault kartu pasako, kad nei viena, nei kita nėra ontologiškai ar epistemologiškai pirmiau. Dar daugiau: Foucault teiginys, kad archeologijai rūpi parodyti, kaip iš tų pačių sąlygų ir pagal tas pačias taisykles susiformavo tolydumai ir pertrūkiai (Foucault 1969: 228), patį tyrimą įkurdina neapibrėžtoje padėtyje tarp universalaus transcendentalumo ir konkretaus empirinio tyrimo. Nors archeologinis tyrimas pertrūkių specialiai nedaugina, netolydumas vis dėlto yra, kaip pats Foucault pabrėžia, istorijos objektas ir instrumentas tuo pat metu (Foucault 1969: 17). Atkreiptinas dėmesys, kad taip kartojama *Žodžių ir daiktų* tema apie subjekto, suskilusio tarp empirizmo ir transcendentalizmo, buvimą subjektu ir objektu iššyk. Tokia dvilypė pažįstančiojo pozicija suteikia jam performatyvaus suvokinių, o kaip matysime ir kitose darbo dalyse, ir savęs paties, steigimo galią. Kita vertus, diskursų tvarka performuoja ir patį subjektą, kuris prie jos ne tiesiog prieina iš išorinio stebėtojo pozicijos, o randasi sistemoje kaip pažįstantysis, t. y. jos pačios konstituojamas kaip subjektas.

Žinojimo ir galios netapatybė kaip ateities mąstymo atvertis

Iki šiol apie žinojimo epistemologines ir ontologines ypatybes svarstėme archeologijos etapui priskiriamų Foucault veikalų kontekste. *Disciplinuoti ir bausti* bei *Seksualumo istorijoje* tyrimo prieiga įvardijama genealogija, tačiau abiejuose veikaluose Foucault vengia pateikti genealogijos apibrėžimą. Tam yra bent dvi svarios priežastys. Pirma, apibrėžta genealogijos samprata leistų suprasti ją ne tik kaip žiūros į dalykus būdą ir pasakojimo apie juos stilių, bet ir kaip metodą mokslinė prasme – nuostatų ir reglamentuotų praktikų rinkinį pasirinktam objektui išanalizuoti. Analizė reiškia skaidymą į dalis ir santykių tyrimą – tai kaip tik tokia nuostata, kurios, kaip jau parodėme praeitame skyriuje, Foucault siekia išvengti, išsižadėdamas tiek idėjų istoriko, tiek filosofo statuso. Kita priežastis nepateikti genealogijos apibrėžimo yra veikiausiai ta, kad tokiam apibrėžime turėtų figūruoti „galios“ ir „žinojimo“ sąvokos. Turint omenyje dinamišką jų santykį priklausomai nuo objekto ir konteksto, sykių ir visiems laikams užfiksuotas jų ryšys kelia grėsmę formalizuoti prieigą, priartindamas ją prie struktūralistinio stiliaus tyrimų, kuriuose santykiai tarp objektų ar reiškinių nusakomi naudojant standartizuotą schemą: prieštaravimo, papildymo, sinonimikos ir kitus santykių modelius.

Kad suprastume, kuo genealogijos prieiga skiriasi nuo iki šiol šiame darbe aptarinėtos archeologijos, reikia skaityti pačius Foucault tyrimus, užuot ieškojus metodologinių pastabų. *Seksualumo istorijoje* Foucault froidiška maniera kelia klausimus, nuo kurių atsispiriama būsimam tyrimui – čia yra vieta, kur galima įžvelgti genealoginio tyrimo logiką. „Nekeliu klausimo, kodėl esame užgniaužti, bet kodėl taip karštai, su tokia pagieža kalbame apie artimiausią praeitį, dabartį ir save pačius, sakydami, kad esame užgniaužti? Kokia spyruoklė išsviedė teiginį, kad seksas paneigtas, kad pabrėžtinai jį slepiame, dangstome nutylėjimais, o tuo pat metu kalbame apie jį aiškiai, stengiamės jį parodyti visiškai realiai, teigiamai vertiname jo galią ir padarinius? [...] kodėl šiandien taip smarkiai save kaltiname kadaise padarę nuodėmę? Kokiu keliu eidami „prasikaltome“ seksui?“ (Foucault 1999: 13). Foucault nesiekia demaskuoti paslėpto elemento, šiuo atveju, seksualumo žmonijos istorijoje, nes, psichoanališkai tariant, tai neturi nieko bendra su išgijimu. Tam, kad pasveiktume nuo neurozės, negana atpažinti paslėptus elementus – tai padarius būtina iškelti klausimą, kodėl jie buvo slepiami. Tokiu keliu vystomas ir Foucault tyrimas: jis užklausia ne tik kokių esama ligi šiol išstumtų iš dominuojančio diskurso elementų, bet ir kodėl jie buvo išstumti ir – o tai dar

aukštesnis refleksijos laipsnis – kodėl mes jaučiame kaltę juos išstūmę. Foucault tyrimas rutuliojamas paslėpties ir atskleisties įtampos lauke, kuriame nuolat mai-nosi ir į sudėtingus santykius sueina žinojimas ir galia.

Kai kurių tyrinėtojų manymu, šis prieigos pokytis reiškia ir Foucault siekinių pasikeitimą. Falzono nuomone, archeologiniame etape Foucault užima nešališką poziciją aprašomų reiškinių atžvilgiu, o genealoginiame etape jo analizė tampa politiška ir įgali keisti dalykų padėtį, galiausiai atsigręžimas į „paties“ praktikas įgalina Foucault suprasti savo istorinį-kritinį svarstymą kaip „paties“ praktiką – istorinę mūsų ir dabarties ontologiją (Falzon 2013: 296). Taip svarstant galėtų pasirodyti, kad genealoginiame tyrimo etape Foucault mąstymas pakrypsta jėgų santykių analizės link, taip iš epistemologijos interesų lauko pereidamas į politi-ninį-etinį. Taip galima būtų teigti tik tuo atveju, jei Foucault dėtų lygybės ženklą tarp žinojimo ir galios sampratų, bet yra kaip tik priešingai. Žinojimo ir galios netapatybę toliau aptarsime epistemologiniu ir ontologiniu aspektais, siedami ją su ateities mąstymo atvertimi.

Foucault rašo, kad archeologija, į savo tyrimą įtraukdama ir nediskursyvių praktikų analizę, siekia ne aprašyti pastarųjų įtaką diskursyvumams, o parodyti, kaip diskursyvumą valdančios taisyklės susijusios su nediskursyvumais (Foucault 1969: 212). Santykių ir įtakų schemas, kurias aprašo Foucault, vienodai galioja tiek diskursyvioms, tiek nediskursyvioms praktikoms. Laikantis tokios prieigos, žinojimo ir galios santykis negalimas aiškinti pagal svertinio mechanizmo mo-delį: teigti, kad žinojimą produkuoja turintieji galios, reikštų parodyti tik vieną žinojimo ir galios santykio aspektą. Diskurso tvarka savo ruožtu numato galios pasiskirstymo schemą. Imant domėn abi santykio puses, darosi sudėtinga api-brėžti jėgų santykį keičiantį veikimą, kuris būtų ne atsitiktinis ir galimas aiškinti genealogijos metodu, o tikslingai apgalvotas, siekiant perstruktūruoti konkretaus diskurso ir konkrečių jėgų santykį. Jeigu nėra vieno mechanizmo, pagal kurį šie santykiai susiklosto, tampa sudėtinga planuoti struktūrinius pokyčius siūlant kon-krečią programą – naują pasaulėvaizdį ar naują valdantįjį.

Šiuo požiūriu būtų galima priekaištauti Foucault, kad jo seksualumo istori-jos ar kalėjimų sistemos analizė nepasiūlo politinio veikimo scenarijaus, o lieka deskriptyviniame lygmenyje. Toks priekaištas relevantiškas tik iš dalies. Kadangi žinojimas ir galia nesutampa, tačiau nėra ir visiškai atsiję, iš jų santykio analizės tikėtis politinio veikimo projekto ar apmatų nėra pagrindo. Politiniam veiksmui teoriškai pagrįsti ir jį suplanuoti labiau tinkamas mechanicistinis struktūros, kurioje veikiama, supratimo modelis. Kita vertus, jei nėra įmanoma išskirti vei-kiančių jėgų ir nustatyti būtinas ar kontingentiškas jų priežastinio ryšio schemas, tyrimas negali būti deskriptiškas, nes ir jam reikalinga mechanicistinė logika,

pasireiškianti kaip neutralios (universalijų vertybių ar mokslinio nesuinteresuotumo) pozicijos užėmimas, atsiduriant tiriamo reiškinio išorėje. Pažymėtina, kad Foucault nevengia apie savo tyrimą kalbėti kaip išorišką tiriamų diskursų atžvilgiu, tačiau šis išoriškumas nėra grįstas objektyvaus žinojimo viltimi. Vieno interviu metu paklaustas, kur žmogaus mokslų lauke derėtų įkurdinti jo tyrinėjimus, Foucault atsako taip: „Iš tikrųjų aš siekiu įsikurti kultūros, kuriai mes priklausome, išorėje ir tirti jos formalias sąlygas, kad galėčiau ją sukritikuoti, bet ne ta prasme, jog redukuočiau jos vertybes, o kad pamatyčiau, kaip ji galėjo konstituotis. [Be to, analizuodamas ir mūsų racionalumo sąlygas, užklausių mūsų kalbą, savo kalbą, kuria tirių jos pačios atsiradimo būdą]“ (Foucault 1994c: 605–606). Atsidurti tiriamo reiškinio išorėje Foucault logikoje reiškia užklausti savo paties mąstymo būdą, vadinasi, nepalikti jokio atskaitos taško teisingam žinojimui ir veikimui. Tačiau nors Foucault prieiga nesudaro galimybės numatyti jėgų santykių ir nubrėžti konkrečių ateities scenarijų, ji atveria kitokio veikimo ir pokyčio modelį. Nesusisaisčius mechanisticinės sistemos determinizmu, lieka erdvės ateities neapibrėžtumui kaip santykių žaismui, kurio dalyviai iš pat pradžių esame tiek aktyviuoju, tiek pasyviuoju modusais. Belieka išspręsti klausimą, ar prieš mus beatsiverias veikimo laukas tebeaprėmia epistemologijos sričiai.

Diskurso tvarkoje aiškiausiai atsiskleidžia Foucault projekto nyčiskas aspektas – valios ir tiesos santykio dialektika. Savo tyrimui keliamus uždavinius Foucault šiame tekste apibendrina kaip siekį užklausti valią tiesai, atkurti tiesos diskursą kaip įvykį ir atsikratyti signifikato suvereno (Foucault 1981: 66). Galia nenuslopina žinojimo, o veikiau sueina su juo į diadinį santykį. Kaip teigia Linda Martin Alcoff, žinojimo ir galios nesutapatinimas leidžia sakyti, kad pagrindinis Foucault svarstomas klausimas yra epistemologinis, epistemologinį tyrimą bendriausia prasme suvokiant kaip siekį patobulinti mūsų žinojimo praktikas, nukreiptas į tiesą (Alcoff 2013: 208). Šiame kontekste pabrėžtinas žinojimo *praktikų* aspektas. Skirtingai nei klasikiniai epistemologai, tokie, kaip Francis Baconas ir René Descartes'as, Foucault nesiūlo *vieno* metodo kažkur anapus glūdinčiai tiesai pažinti. Dar daugiau, žinojimo *praktikos* Foucault kontekste reiškia ne tik metodologinę žinią valdančiojo nuostatą ir ją reglamentuotus veiksmus, bet į apibrėžtumų daugį įtraukia ir tiesos sampratą. Kiekviena tiesa turi savo praktikas, be kurių ji ne tik nepasirodytų pažįstaniajam, bet nustotų ir ontologinio realumo.

Atvirumas neapibrėžtumui ir iš to sekančiam veiksmui dar iliustratyviau, bet kartu ir problemiščiau, atsiskleidžia svarstant pažįstanciojo subjekto susivokimą pažinime. Žinojimas, kaip parodo Foucault, ne tik įgalina suprasti ir veikti, bet apibrėžia ir patį pažinimo subjektą. Turint omenyje žinojimo archeologijos ir genealogijos aprašytas diskursyvines struktūras, kurių kilmė yra istorinė-transcenden-

talinė, Foucault teiginys, kad žmogus savo kilmę mąsto per tai, kas jau prasidėję (Foucault 1966: 328), įgauna heidegerišką savęs rasties pasaulyje atspalvį. Būdamas nevienalaikis su tuo, kas jį įtikrovina – kalba, mokslo sistemomis, socialiniais santykiais, politinėmis santvarkomis ir t. t. – žmogus atsiduria paradoksaliaje situacijoje. Viena vertus, jį supantys artefaktai ir sistemos yra *objektyviai* anksčiau radęsi nei jis pats – šis artefaktų ir struktūrų klotas yra kiekvieno konkretaus subjekto praeitis. Kita vertus, šis klotas yra ne tik nuolat prisimenamas, kaip praityje sykį suveikusi priežastis, bet yra nuolat reaktyvuojamas žmogaus veikime pasaulyje ir savipratoje. Visi šie artefaktai ir struktūros yra virtualiai – kaip ateitis, kuria į tikrovę projektuojasi ir yra projektuojamas subjektas.

Nyčiškas sugrįžimo, ar delioziškai tarant, pakartojimo, momentas iškyla kaip tik Foucault svarstant žmogaus santykį su jo paties kilme. „Kilmė yra tai, kas grįžinėja; pakartojimas, kurio link juda mąstymas; sugrįžimas to, kas jau prasidėję; artumas šviesos, kuri visuomet buvo apšvietusi“ (Foucault 1966: 343). Šis „nuolatinis atsilikimas“ nuo savo paties pradžios reiškia nepriklausymą linijinei laiko grandinei: žmogaus ir jo žinojimo kilmė nėra praeitis, ji yra tai, kas grįžinėja, bet niekuomet negrįžta. Vadinasi, tai, kas įtikrovina žmogų, nėra bendramatiška su juo pačiu, jei matu pasirenkame priežastinę grandinę.

Tačiau tiek savęs rastis pasaulyje, tiek pakartojimas, kuriuo žmogaus kilmė jam pasirodo, yra nulemti laikinio ateitį atveriančio pertrūkio, kurio idėja artimesnė Bachelard'o, o ne Friedricho Nietzsche's ar Martino Heideggerio mąstymui. Kalbėdamas apie skirtumą tarp uždaro ir atviro mokslo, Bachelard'as lygina atvirą mokslą su Nietzsche's valia galiai: „Jis [mokslininkas] praturtina ateitį, jai suteikdamas pagrįstą valią galiai. Dėl to ryšys tarp valios galiai ir valios žinoti tampa apibrėžtas ir tvarus. Šis ryšys įsirašo į žmogaus ateitį“ (Bachelard 2000: 5). Bachelard'o mąstyme ateitis pasirodo kaip projektas ir projekcija, kaip jėga, stumianti ieškoti ir eksperimentuoti, kaip iš anksto apibrėžtos sistemos atvėrimas naujumui. Numatyti mokslo, ar, imant plačiau, žinojimo ateitį tampa neįmanoma, kadangi šioji randasi kaip radikalus pertrūkis. Klausti, ar negalėjimas numatyti žinojimo ateities pareina nuo jos pertrūkiškos prigimties, ar ši juodoji dėmė yra ateities nenusipėjamumo rezultatas, yra netikslinga. Abi interpretacijos vienodai galioja ir dera su pertrūkio „logika“ – pertrūkio mąstymas (mąstymas apie pertrūkį ir mąstymas kaip pertrūkis) nėra tiesiaeigis ir priežastinis, todėl tolydi linijinio laiko grandinė jam paaiškinti netinka. Kaip pastebi Bachelard'as, ateitis nėra tai, kas eina priešais mus, bet tai, pirma ko einame mes (Bachelard 1975: 51). Ateitis įrašyta į pačią dabartį tiek, kiek dabartis yra pertrūkiška.

Žmogaus savęs paties pažinimas, kurį analizuoja Foucault per baigtinumo filosofiją, pasirodo ir kaip jo aktyvusis, ir kaip pasyvusis likimas. Viena vertus,

kaip rašo Foucault, žmogaus baigtinumas pasireiškia jo žinojimu: mes žinome, kad esame baigtiniai, nes pažįstame smegenų anatomiją, produkcijos kaštų sistemą ar indoeuropietišką asmenavimo sistemą (Foucault 1966: 324). Tai reiškia, kad žmogus pats sau duotas per ribotas formas, kurios priešinamos ne su universaliomis visuotinėmis antlaikiškomis esmėmis, o tegali būti lyginamos su sudėtingesnėmis už individualią sąmonę sistemomis, tačiau tiek pat ribotomis laike ir erdvėje, kiek ir pati sąmonė.

Foucault eina dar toliau ir teigia, kad ne tik žinojimo struktūros ir sistemos yra istoriškos, bet ir suvokiantysis (žmogus, *ego cogito* ar sąmonė) taip pat turi pradžią laike. Kalbėdamas apie Vakarų mąstymo trūkius, Foucault įvardija pastarojo išdavą: modernybės baigtinumo mąstymui paskelbta metafizikos pabaiga yra dalis platesnio proceso – žmogaus gimimo (Foucault 1966: 328). Kaip pažymi Falzonas, Foucault stojasi į vieną gretą su Bachelard'u ir Canguilhemu, kurie neigia tolydaus mokslo progreso idėją ir kalba apie mokslo pokyčius naudodami pertrūkio filosofiją. Foucault siekia atitrūkti nuo XIX amžiaus istoricizmo, tačiau kartu ir išvengia atsimetimo į naivųjį empirizmą, pagal kurį istoriko siekis yra parodyti dalykus tokius, kokie jie iš tikrųjų buvo (Falzon 2013: 287). Tačiau ką tuomet parodo Foucault tyrimas? Papildydami Falzoną pasakytume, kad Foucault tyrimas ne parodo dalykus ir jų tvarką (amžiną ir dėsningą ar laikiną ir atsitiktinę), o yra veikiančiojo diskurso dalis. Kalbėti apie diskurso tvarką reiškia joje dalyvauti ir ją keisti. Tokia pertrūkiško dalykų ir savęs paties pažinimo lemtis įmanoma tik įsivedus nereferentinę ir nemetaforinę kalbos sampratą.

Nuo sąvokos prie diskurso: žinojimo įtarpinimas be anapus

Nepaisant daugelio struktūrinių ir programinių skirtumų, tarp amžininkų fenomenologijos ir istorinės epistemologijos bendras yra susidomėjimas sąvoka ir jos funkcionavimu pažinime ir žinojime. Tiek Edmundas Husserlis, tiek Canguilhemas, suproblemindami betarpišką objektų duotį sąmonei, vis dėlto nesuprobleminą medijos, kuria pažinimas formuojamas – žodžio ir sąvokos santykio klausimas abiem projektams neiškyla. Tuo tarpu Foucault projekte jau vienas iš pirmųjų tekstų – *Žodžiai ir daiktai* – suformuluoja reprezentacijos problemą, kuri ir toliau varijuojama Foucault analizėse. Vis dėlto Foucault nėra pirmasis mūsų nagrinėjamoje prancūzų epistemologijos tradicijoje, kuriam kalbos klausimas iškyla kaip problema. Bachelard'o veikaluose taip pat svarstomas mediacijos klausimas, kuris į kalbos–sąvokos–objekto triados analizę įneša laikinio pertrūkio metmenį.

Veikale *Akimirkos intuicija* Bachelard'as polemizuoja su tolydžios trukmės idėja, ginama Henri Bergsono darbuose. Vienas iš Bachelard'o argumentų už netolydumo pirmenybę yra tas, kad tęsties išpūdį sukuria kalba – jos gramatika, morfologija ir sintaksė, pagrįstos tolydumu ir tęstinumu. Pasak Bachelard'o, jei norime atnaujinti mąstymą, reikia deformuoti kalbą (Bachelard 1975: 40). Perkeista kalba – naujo poezijos kūrinio ar naujo mokslinio termino gimimas – reiškia pasikeitusį būdą mąstyti ne todėl, kad daiktai ir dalykų padėtytys įgauna naujus vardus (reprezentacijos modelis), o todėl, kad pakinta mąstymo struktūros ir algoritmai. Kaip pastebi Jeanas Jacques'as Wunenburgeris, Bachelard'o indėlis į sąmonės filosofiją yra tas, kad jis sujungė fenomenologiją ir psichoanalizę, ir taip sukūrė alternatyvą statiskai ir formaliai intelekto veiklos sampratai (Wunenburger 2003: 29). Tyrinėtojo nuomone, Bachelard'ui pažįstančiojo subjekto dinaminiai procesai yra esmingesni nei objekto reprezentacinės savybės (Wunenburger 2003: 29). Galima būtų tarti dar daugiau: pažįstančiojo subjekto dinaminės savybės yra esmiškai medijuotos ir medijuojančios, todėl jokia tiesioginės vardo atitiktis daiktui ar metaforinės reprezentacijos struktūra nėra pajėgi apibrėžti žinojimo.

Suprobleminus kalbos mediacinį aspektą, fenomenologijos priesakas grįžti prie pačių daiktų tampa sunkiai įgyvendinamas, o gal net apskritai neįmanomas. Nepaisant minėto Bachelard'o teiginio, esą kalba yra tolydumo radimosi vieta ir mąstymo pokytis įmanomas per kalbos transformaciją, vis dėlto būtų netikslu filosofą laikyti kalbinio posūkio mąstytoju. Kaip pažymi Foucault, kalbėdamas apie naujo racionalumo radimąsi Bachelard'as aprašo epistemologinius veiksmus ir šuolius, tuo tarpu Canguilhemas tiria sąvokų poslinkius ir transformacijas (Foucault 1969: 11). Būtent Canguilhemo darbą su sąvokų transformacijomis Foucault *Žinojimo archeologijoje* įvardija kaip pavyzdį, kuriuo pats seka. Taigi kalbant apie Foucault prieigą, būtina turėti omenyje kalbos mediacinę prigimtį, kurios išsklaidą Foucault tyrimą įkurdina tarp epistemologinio ir ontologinio tyrinėjimų. Kaip pastebi Foucault *Žodžius ir daiktus* komentuojantis Canguilhemas, kitaip nei mokslo filosofija ar mokslo istorija, kurios objektas yra mokslas, epistemologija neturi savo objekto. *Episteme* nėra epistemologijos objektas; pasak Canguilhemo, Foucault mąstyme *episteme* yra tai, per ką pasiekiamas diskursyvinis lygmuo *Žodžiuose ir daiktuose* (Canguilhem 2006: 76). Ontologinė tokios *episteme* sampratos išdava ta, kad objektas yra tai, ką kalbėtojas sako jį esant (Canguilhem 2006: 76). Grįžtant prie anksčiau išsakytos abejonės episteminio Foucault reliatyvizmo radikalumu, reikia pastebėti, kad jau *Žodžiuose ir daiktuose* Foucault sureliatyvina ne tik būdus, kuriais objektai atsiveria pažinimui, bet ir pačią tikrovės ontologinę sąrangą. Šiuo aspektu Foucault išlaiko tradicinę ontologijos ir epistemologijos santykio logiką, pagal kurią ontologinė sistema numato jos pažinimo galimybes. Tačiau, kitaip nei

klasikinėje paradigmoje, kur epistemologinės schemos pareina nuo ontologinės tikrovės sąrangos, Foucault parodo, kad diskurso tvarkos pasikeitimo pradžios vieta gali būti ir epistemologinės nuostatos ar net tai, kas seniau laikyta tik perregimu tarpininku prasmei perduoti – kalba.

Foucault tyrimas atveria kelią tyrėjo performatyviam veiksmui, kuris yra ne tik vienalaikis su prasmės gimimu, bet net ir užbėgantis į priekį. *Žinojimo archeologijoje* Foucault apie istoriją rašo, kad dokumentas nėra prisiminimas, per kurį istorija atsimena save. Veikiausiai istorija yra būdas, kuriuo visuomenė skaito dokumentus, kurie yra integrali pačios visuomenės ir jos istorijos dalis (Foucault 1969: 14). Tokia nuostata taikytina ir paties Foucault diskursui *Seksualumo istorijoje* ar *Disciplinuoti ir bausti*. Skaitydamas istorinius šaltinius ir konstruodamas istorinį diskursų transformacijų pasakojimą Foucault nesiekia atlikti rekonstrukcinio darbo ir parodyti, kaip *iš tikrųjų* buvo ir yra. Juk tokiu atveju jam reiktų *visų* istorinių šaltinių, arba bent jau pagrįsti metodologinę nuostatą, pagal kurią dalis jų nėra įtraukiami į tyrimą. Foucault dažnai kartojama mintis, esą jis ne interpretuoja ar rekonstruoja, o leidžia diskursams byloti patiems, neturėtų būti suprasta kaip pasidavimas aukštesniam *logos* ar nenuspėjamam struktūrų žaismui. Leisti diskursui byloti pačiam nereiškia ištirpti jame ar atsitraukti į neutralaus stebėtojo poziciją; priešingai – diskurso transformacijai esmingas pasakotojas, kuris yra aktyvus ir kurio pasakojime diskursų istorinė transformacija (re)aktualizuojama. Priešdėlis „re“ į skliaustus paimtas neatsitiktinai: klasikinėje paradigmoje, išlaikančioje praeities–dabarties–ateities triados logiką, reaktualizacija reikštų praeities elemento grąžinimą į dabartį labiau ar mažiau integruotu į dabarties diskursą būdu. Pavyzdžiui, Homero *Iliados* skaitymas vidurinėje mokykloje yra mažiau integruojanti praktika, tuo tarpu hollywoodinė *Iliados* ekranizacija perkėlus vyksmą į XXI amžių yra labiau integruojanti praktika, kadangi praeities elemento praeitiškumas niveliuojamas, panaikinant skirtumus nuo šiandienos ir išryškinant vadinamuosius antlaikiškus motyvus (kovą, herojiškumą, meilės kančias, etc.). Ko gero, būdas, kuriuo Foucault konstruoja savo diskursą, nėra reaktualizacija klasikine prasme – praeities ir dabarties santykis iš diadinės priešpriešos čia perauga į spiralinį prasmių judėjimą. Praeities praeitiškumo apibrėžimas ir supratimas ne tik yra retroaktyvus, nes įvardijamas iš dabarties perspektyvos, bet ir dabarties dalykų sąrangos supratimas priklauso nuo istorijos, kurią papasakojame remdamiesi praeities artefaktais. Tokiame kontekste klausimas, kas pirmiau – praeitis ar dabartis – tiek ontologiniu (kas ką įtikrovina), tiek epistemologiniu (kas kam suteikia supratimo matricą) aspektais yra neatsakomas.

Mėginimas įkontekstinti Foucault prancūzų epistemologijos tradicijoje grįstinas Bernard'o Barsotti, besiremiančio Jacques'o Morizot įžvalga, jog prancūzų

filosofija nusakytina kaip sąvokos dramatinizacija (Barsotti 2002: 96). Foucault mąstyme sąvokos dramatinizacija pasiekia aukščiausią tašką: iš mediacijos akcentavimo pereinama prie žinojimo istorijos pasakojimo performatyvumo. Išskirdamas dvi stovyklas prancūzų filosofijoje Husserlio tyrimo kontekste, Foucault kartu jas steigia ir pats įsirašo į vieną jų. Pasak mąstytojo, pirmoji stovykla, atstovaujama Jeano Paulio Sartre'o ir Maurice'o Merleau-Ponty, siekia tirti patyrimą, prasmę ir subjektą. Antroji, atstovaujama Jeano Cavaillès, Gastono Bachelard'o, Alexandre'o Koyré ir Georges'o Canguilhem'o, siekia tirti žinojimą, racionalumą ir sąvoką (Foucault 1998: 466). Tęsdamas antrosios stovyklos tyrinėjimus, Foucault juos radikalizuoja ta prasme, kad žinojimą, racionalumą ir sąvoką, atitraukdamas nuo daiktų, su kuriais juos sietų būtinas ar atsitiktinis reprezentacijos santykis, išverčia ontologiją į jos negatyvą, demonstruodamas, kaip, jo paties žodžiais tariant, reprezentuojamojo būtis atsiduria už reprezentacijos ribų (Foucault 1966: 253). Štai čia ryškiausiai atsiveria ontologinis fukoistinės epistemologijos aspektas, kurio, tiesa, negalima vadinti epistemologija klasikine šio žodžio prasme.

Mokslas (*logos*) apie žinojimą (*episteme*) Foucault tyrime neįmanomas, nes mokslas numano nekintamą, prie tiriamo objekto priderintą metodą ir racionalumą kaip tiesos kriterijų, tuo tarpu žinojimas tokia tyrime reikalauja apibrėžtumo ir tvarumo, taigi taip pat turi būti grindžiamas apibrėžtais empiriniais ar universaliais racionalumo pagrindais. Todėl tai, kad Foucault nuosekliai vengia savo tyrimą įvardyti kaip epistemologinį, neturėtų stebinti: jo tyrimas eina toliau apimties prasme, nes peržengia mokslo disciplinų ribas, ir giliau pamatiškumo prasme, nes užklausia ne tik racionalaus žinojimo sąlygas, bet racionalumą kaip tokį, įtraukdamas ir iracionalius veiksnius, ir noriau kalbėdamas apie diskursų kryptingumus, nei racionalumo progresą.

Laisvas subjektas – miręs subjektas

Subjekto emancipacijos klausimą Foucault „paveldi“ iš Apšvietos tradicijos, su kuria į sudėtingą poleminį santykį mąstytojas įeina grynindamas *kritikos* sampratą Kanto idėjų kontekste. Apšvietos *ego* – pagrįstas bendramatišku su kitais subjektais racionalumu, kuris užtikrina galimybę tikrovės elementus paversti pažinimo ir užvaldymo objektais – Foucault mąstyme užklausias iš esmės. Žinojimo ir galios santykis Foucault tyrime atsiskleidžia visai kitaip nei, tarkime, Bacono suformuluotoje nuostatoje „žinojimas yra jėga“. Pastarojo paradigmoje pažinti reiškia apibrėžti, iširti ir užvaldyti pažinimo objektą, o tai padaryti gali tik į aktyvų santykį su pažįstamuoju sueinantis subjektas. Po šiame darbe aptartų Foucault mąstymo

aspektų – pažįstančiojo atžvilgiu vėluojančio pažinimo galimybės sąlygų patyrimo; žinojimo ir galios pertrūkyje atsiveriančio tapatybių neapibrėžtumo; neįveikiamoje kalbos mediacijoje besisteigiančios savirefleksijos kaip pakartojimo – apie vienakryptiškai su pažįstamu objektu į santykį sueinantį subjektą nebegalima kalbėti. Dar daugiau, subjektas išcentruojamas, o viena iš pagrindinių išcentrinimo jėgų yra laikinis pertrūkiškumas – vėlavimo, užmesties į ateitį ir pakartojimo pavidalais. Subjekto nebėra, o emancipacijos klausimas lieka tiek ontinių tapatybių prisiėmimo atveju (būti *kaip* moteriai reiškia prisiimti iš šio apibrėžimo pareinančius apribojimus, tačiau *nebūti niekuo* nėra pasirinkimo), tiek politinio veikimo situacijoje (jei nėra vieno galios centro, kuriam iš prigimties priklausytų žinojimas, tuomet kaip įgalinti, delioziškai tariant, mažuosius pasakojimus kalbėti už save pačius ir neišvirsti į didįjį pasakojimą arba nebūti iš anksto paženklintiems kaip mažieji – o tai reiškia ir silpnieji – pasakojimai).

Foucault kaip emancipatoriaus vaidmuo toli gražu nėra savaime aiškus. Pats Foucault niekuomet nesiūlė turiningos emancipuojančios programos, tuo būdu nuosekliai išsilaikydamas diskurso „išorėje“. Tačiau būdas, kuriuo Foucault konstruoja diskursą apie galią ir žinojimą, tiek, kiek yra susijęs su „paties“ transformacinių praktikų aprašymu, yra performatyvus judėjimas išsilaisvinimo link. Išsilaisvinimas, kurio link juda Foucault, yra išsilaisvinimas nuo tapatybės logikos. Trečiuoju Foucault mąstymo etapu paprastai laikomas „paties“ transformacijų tyrimas šiame skyriuje įkontekstinamas „paties“ transformacines praktikas lyginant su Bachelard'o *ego cogito* sluoksniavimo pratimu. Tuo būdu atskleidžiama laikinio *ego* pertrūkio svarba anksčiau aptartoms pažinimo savipratos vėlavimo, ateities atvirumo laisvei ir mediacijos performatyvumo idėjoms susieti į Foucault projektą apibendrinančią visumą.

Dar *Žodžiuose ir daiktuose* kalbėdamas apie *cogito* santykį su tuo, kas yra, Foucault pabrėžia, kad poderkartinis ir pokantinis *cogito* nebėra grindžiamas nuskaidrinančia įžvalga, kad visas mąstymas yra mąstomas, o veikiau pasireiškia kaip nuolat iš naujo pradedamas užklausias apie tai, kas yra už mąstymo, kas yra nemąstoma (Foucault 1966: 335). Šiek tiek vėliau Foucault priduria ir kritinę pastabą fenomenologijos atžvilgiu: esą to, kas nepamąstoma, ontologija fenomenologijos projekte apibrėžiama per *ego cogito* pirmumą (Foucault 1966: 337). Tai reiškia, kad Foucault teigia fenomenologinį *ego cogito* esant redukcišką nepamąstomybės atžvilgiu. Tačiau čia pat reikia pridurti, kad po tokios įžvalgos neseka joks pasiūlymas, kaip efektyviau pasiekti noumeninę būtį už mąstymo ribos. Nepamąstomybės mąstymas kaip nuolatinė pastanga peržengti *ego* epistemologines ribas kartu yra ir ontologinė *ego* apibrėžtis. Taigi, viena vertus, *ego cogito* struktūra neleidžia įimti to, kas nepamąstoma, tačiau išardžius *ego* ir *cogito* vienovę, kur link bendrai

paėmus ir juda Foucault projektas, niekas nebepamąstoma. Vadinasi, vienintelis kelias nepamąstomybės link vis dėlto turi būti per *ego cogito* struktūrą. Bachelard'o *ego cogito* laipsniavimas pasirodo kaip puiki schema šiai kelionei iš(si)laisvinančio *ego* link.

Veikale *Trukmės dialektika* Bachelard'as, kalbėdamas apie *cogito* laipsnius, žengia tris žingsnius, kurių kiekvienas vis labiau nutolina nuo fenomenologinės patirties: (*cogito*)¹ – mąstau, vadinasi esu – transformuojamas sąmonės intencionalumas; (*cogito*)² – mąstau, kad mąstau, vadinasi esu – sutraukomas patirčių laikinis srautiškumas; (*cogito*)³ – mąstau, kad mąstau, kad mąstau, vadinasi esu – formaliu tapatybės aktu grįžtama į ontologijos sritį.

Mąstau, vadinasi, esu atveju sąmonės objekto pobūdis yra specifinis. Griežtai žiūrint, čia sąmonė neturi apibrėžto objekto, juk ištara, jei skaitome ją Descartes'o svarstymų lauke, yra pasakyta jau po radiklios metodinės abejonės aplink esančių daiktų tikrumu. Čia atsigręžiama į save – mąstantįjį – o mąstymas čia yra subjekto atliekamas veiksmas, predikatas, funkcija. Lieka vienintelis dalykas pasaulyje, kuriuo negalime suabejoti, nes jis vienintelis funduoja abejojimo funkciją – jei nebūtų to, kas abejoja, nebūtų ir abejonės. Taigi *mąstau, vadinasi esu* tiesiogiai išauga iš *mąstau, kad mąstau, vadinasi esu*. Jei pirmo laipsnio atveju dar buvo įmanoma eiti per fenomeninį egzistavimo aprašymą – jausti, norėti, samprotauti, tai toksėjimas, atvedęs prie antro laipsnio *cogito*, kartu netenka fenomeninės prieigos prie mąstymo objekto galimybės. Fenomeniniam objektui, rašo Bachelard'as, reikalingas tęstinumas (*permanence*), kad jis nuolat galėtų manifestuotis ir būti patvirtintas savo fenomeniškume (Bachelard 2006: 99). Fenomenologinis intencionalumas, nukreipiantis į apodiktinį sąmonės tikrumą savo pačios patyrimu, veikia kaip bet kokio patyrimo tęstinumo ir sąmonės tapatumo sau garantas. Tačiau jei paklaustume, kokio tęstinumo esama *mąstau, kad mąstau, vadinasi esu* atveju, paaiškėtų, kad tai, į ką mąstymas dabar gali atsiremti, yra pakartojimas – mąstau, kad mąstau.

Empancipacijos nuo apribojančių tapatybių ir buvimo politinėse parašėse užduodamo tikrovės režimo kontekste, bašliariškoji dvigubo kogitavimo laipsnio struktūra interpretuotina dvejopai. Papildomas *cogito* laipsnis pirmiausia reiškia refleksijos judesį, tačiau šiuo atveju objektas kogituojančio *ego* akiraityje yra jis pats. Dėl šios priežasties refleksija įgauna performatyvų pobūdį: kalbėti apie reiškia ir veikti tame ir tą, apie ką kalbama. Šis veikimas, nepaisant kėlimo refleksijos laipsniu, Foucault mąstymo kontekste vis dar išlieka pajungtas galios struktūrų žaidimui: išvengęs redukcijos į kieno nors kito pažintinę sistemą, *ego* išlieka savęs paties kontrolės ir pavergimo lauke. Kaip rašo Foucault, „subjektas“ turi dvi reikšmes: subjekto, kuris yra pajungtas kitam ir jo kontroliuojamas, bei subjekto, kuris yra prisirišęs prie savo tapatybės per savimonę. Abiem atvejais esama pavergiančios

galios formos (Foucault 1994b: 227). Su papildomu refleksijos laipsniu laisvės ne daugėja, priešingai – *ego* tampa ne tik kažkieno, bet ir savo paties žinojimo įkaitu.

Pridėjus dar vieną *mąstau*, gausėja praretėjimų, cezūrų, pauzių, trūkių, tad didėja ir formalumas, o didėjant formalumui, tolstama nuo fenomenologinės patirties aprašymo ir artėjama prie loginių ekvivalencijų. Pakėlus *cogito* kubu, kognituojanči sąmonė, kaip rodo Bachelard'as, pasiekia $A\check{s} = A\check{s}$ tapatybę (Bachelard 2006: 100). Tai reiškia, jog sąmonė atsigręžia į pačią save, nes išsprūsta objektas, prie kurio ji galėtų prisirišti, tad lieka tik ritmingas formalaus sluoksniavimo veiksmo pakartojimas. Šią akimirką gimusi tautologinė tapatybė nėra tautologija klasikinės logikos prasme – kaip tuščias, neinformatyvus teiginys. Prie jos buvo prieita ir ji neša savyje turinį, bet jau kabutėse – tokios tautologijos „turinys“ yra negatyvus ta prasme, kad išlaikomas paneigimas, išsprūdimas, bet kartu toji tuštuma sudaro pačią tautologinės tapatybės esmę. Tapatybė tik pati sau gali būti radikaliai priešinga ir būdama tokia ji sugrįžta į save, bet tai padaro ypatingu būdu – tapatybės išraiška, kurią grindžia pirminis, į jokią esatį neredukuojamas ir su ja nesusiejamas skirtumas.

Taigi pradėjęs nuo fenomenologijos (kognitavimo), ją išgryninęs gausinamais *cogito* laipsniais kaip tolydaus sąmonės srautiškumo pertrūkiais, Bachelard'as galiausiai prieina prie loginės išvados ($A\check{s} = A\check{s}$) ir gauna ontologinį rezultatą. Kaip rašo Bachelard'as, formalizuojanti mąstymo galia atsiskleidžia pakėlus *cogito* kubu: noumeninis *cogito* aprašymas savo formalumu pagimdo asmenį (Bachelard 2006: 109). Pats mąstymas čia yra ir turinį steigiantis, ir jį reflektuojantis, ir jame dalyvaujantis. Jei (*cogito*)³ reiškia asmens gimimą ir tapatumo tezę, yra pagrindo manyti, kad (*cogito*)⁴ formaliai pasiektą tapatybę suardo, kartu užklauskamas ir *ego* ontologinį tikrumą, o kartu su juo ir savęs paties pavergimo ir transformacijos mechanizmą.

Bachelard'o *ego cogito* laipsniavimas sustoja ties formalia tapatybe – asmens gimimu. Asmuo, kaip rodo Foucault, yra konstruojamas ir palaikomas mokant brangią kainą laisve ir neapibrėžtumu. Atrodytų, kad Foucault archeologinis-genealoginis tyrimas atskleidžia, kad būti kažkuo reiškia būti suvaržytam, tačiau nebūti kažkuo reiškia iš viso nebūti. Štai kaip pats Foucault formuluoja problemą ir jos sprendimo gaires: „Galėtume apibendrindami pasakyti, kad politinė, etinė, socialinė ir filosofinė problema, kuri mums kyla šiandien, yra ne mėginti išlaisvinti individą iš valstybės ir individualizacijos būdo, kuris su ja susijęs. Turime skatinti naujas subjektyvumo formas, atsisakydami tokio individualumo, kurį mums primetinėja jau kelis šimtmečius“ (Foucault 1994b: 232). Taigi tam, kad būčiau laisva, turiu nustoti būti taip, kad iki šiol buvau, t. y. vieninteliu man suprantamu ir patirtu būdu. Išlaisvinęs subjektas yra miręs subjektas.

Foucault raginimas ieškoti naujų subjektyvumo formų yra užmestis į neapibrėžtą ir todėl nepamąstomą ateitį. Šia prasme Foucault ragina žengti toliau nei epistemologijos ribos, iki šiol apimdavusios tik tai, kas duodasi pamąstoma. Tačiau teigti, kad Foucault mąstymas yra radikalus epistemologijos peržengimas, būtų perdėm skubota. Istorinė epistemologija, vystyta prancūzų mąstytojų Bachelard'o, Canguilhem'o ir kitų, taip pat pastūmusi epistemologijos ribas, tačiau į priešingą – praeitiškumo pusę. Suistorinti racionalumą reiškė išmušti nepajudamą pagrindą iš po žinojimo struktūrų, parodant nebūtinus santykių išsidėstymus. Kitas logiškas žingsnis yra atverti ateities dimensiją užklausančią paties klausiančiojo kilmę ir kryptį. Laikinio pertrūkio svarba Foucault idėjų išsklaidai tiek pavieniui, tiek kaip kryptingai visumai patvirtina, kad Bachelard'o filosofija, laikoma prancūzų epistemologijos tradicijos dalimi, yra reikšminga tiek Foucault mąstymui įk kontekstinti filosofijos istorijoje, tiek jį iš naujo permąstyti. *Ego* temporalinis pertrūkiškumas, siejantis Foucault ir Bachelard'o projektus, leidžia daryti išvadą, kad Foucault mąstymas iškyla kaip žinojimą suistorinusios prancūzų epistemologijos tradicijos tęsa, radikalizavusi istoriškos epistemologijos projektą, išplėsdamas jo ribas į nepamąstomybės, išcentruoto subjekto ir ateities sritis.

Gauta 2017 09 19
Priimta 2017 10 31

Literatūra

- Alcoff, L. M. 2013. "Foucault's Normative Epistemology", in *A Companion to Foucault*, eds. C. Falzon, T. O'Leary et J. Sawicki. West Sussex: Wiley-Blackwell, p. 207–226.
- Bachelard, G. 1975. *L'intuition de l'instant*. Paris: Editions Gonthier.
- Bachelard, G. 1994. *La philosophie du « non »*. Paris: Quadrige.
- Bachelard, G. 2006. *La dialectique de la durée*. Paris: PUF.
- Barsotti, B. 2002. *Bachelard critique de Husserl*. Paris: L'Harmattan.
- Braunstein, J. 2002. « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie », in *Les philosophes et la science*, ed. P. Wagner. Paris: Gallimard. Prieiga per internetą: https://www.academia.edu/3721509/bachelard_canguilhem_foucault_le_style_francais [Žiūrėta 2017-09-19].
- Canguilhem, G. 2006 (1967). "The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito?", in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting. New York: Cambridge University Press, p. 74–95.
- Falzon, C. 2013. "Making History", in *A Companion to Foucault*, eds. C. Falzon, T. O'Leary et J. Sawicki. West Sussex: Wiley-Blackwell, p. 282–299.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. 1969. *L'archéologie de savoir*. Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. 1981 (1970). "The Order of Discourse", in *Untying The Text: A Post-Structuralist Reader*, ed. R. Young. Boston: Routledge & Kegan Paul, p. 48–79.
- Foucault, M. 1994a. « Entretien avec Michel Foucault » [Interview su D. Trombadori, 1978], in *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, p. 41–95.
- Foucault, M. 1994b (1982). « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, p. 222–243.
- Foucault, M. 1994c. « Qui êtes-vous, professeur Foucault? », in *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, p. 601–620.

- Foucault, M. 1998 (1985). "Life: Experience and Science", in *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954–1984*, ed. J. D. Faubion. New York: The New Press, p. 465–478.
- Foucault, M. 1999. *Seksualumo istorija*. Iš prancūzų k. vertė N. Kašėlionienė ir R. Padalevičiūtė. Vilnius: Vaga.
- Goldhammer, A. 1996. "Canguilhem and 'French Epistemology'" [Komentarai J. Gayon ir C. Debru pranešimams Bostono universiteto konferencijoje „Topics in French Philosophy of Science“, 1996 05 06–07]. Prieiga per internetą: <http://www.people.fas.harvard.edu/~agoldham/articles/Canguilhem.htm> [žiūrėta 2017-09-19].
- Gutting, G. 2005. "Introduction: What Is Continental Philosophy of Science?", in *Continental Philosophy of Science*, ed. G. Gutting. Oxford: Blackwell Publishing, p. 1–17.
- Lecourt, D. 1970. "Epistemology and Poetics: a Study of the Reduction of Metaphors in Gaston Bachelard", transl. B. Brewster, in *Marxism and Epistemology. Bachelard, Canguilhem and Foucault* (1975). London: NLB.
- Limoges, C. 2013. « L'épistémologie historique dans l'itinéraire intellectuel de Georges Canguilhem », in *Conference. Epistemology and History from Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, p. 53–67.
- Sabot, P. 2009. « Archéologie et histoire des sciences. Y a-t-il un « style Foucault » en épistémologie? », in *Le Concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, eds. P. Cassou-Noguès et P. Gillot. Paris: Vrin, p. 109–124.
- Tiles, M. 2005. "Technology, Science, and Inexact Knowledge: Bachelard's Non-Cartesian Epistemology", in *Continental Philosophy of Science*, ed. G. Gutting. Oxford: Blackwell Publishing, p. 157–176.
- Wunenburger, J.-J. 2003. « Figures de la dialectique », in *Bachelard et l'épistémologie française*. Paris: PUF, p. 29–50.

Daina Habdankaitė

FOUCAULT'S ANALYSIS OF KNOWLEDGE AS RADICALISATION OF BACHELARD'S TEMPORAL RUPTURE OF THE EGO

Summary

The paper claims that Michel Foucault's thinking belongs to the tradition of *French epistemology*, represented by such thinkers as Georges Canguilhem and Gaston Bachelard. Previously little analysed temporal aspect of rupture, best developed in Bachelard's thinking, is showcased to constitute the axis directing Foucault's thinking. Both the temporal rupture in Foucault and levels of *ego cogito* in Bachelard are showcased to be organized by the same logic of historical orientation towards the future which is aimed at surpassing the Cartesian–Kantian understanding of the *ego*.

KEYWORDS: Bachelard, epistemology, Foucault, knowledge, time.

Kęstutis Šapoka

MICHELIO FOUCAULT ISTORIOSOFIJA KAIP KRITINIS PROJEKTAS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
El. paštas: kestas.sapoka@gmail.com

Straipsnyje gilinamasi į Michelio Foucault specifinį filosofinį istorizmą, jį traktuojant kaip paradoksali istoriografijos ir istoriosofijos, istorizmo ir transcendentalizmo „metodų“ dualizmą. Bandomos išryškinti istorijos mokslo ir filosofinės įtakos, kurių veikiamą formavosi nevienalytė Foucault filosofinė sistema kaip „teoretizuojanti praktika“. Maža to, pats filosofas ją suprato kaip *par excellence* kritinę praktiką, leidžiančią atsekti tam tikrus perturbacijų pėdsakus žinojimo paviršiuje, kitaip sakant, išryškinti apriorinius istorijos „dėsnius“, dekonstruojant ir demaskuojant juos pačius, jų „apriorinę“ logiką. Iš dalies remdamasis kai kurių istorijos mokslo, kad ir Analų, mokyklos „metodologijomis“, iš dalies perimdamas kai kurių antropologijos, (mokslo) filosofijos atstovų – Gastono Bachelard'o, Georges'o Canguilhemo, Georges'o Bataille'aus, fenomenologijos atstovų, kaip kad Edmundo Husserlio ir kt., idėjas, Foucault formavo paradoksali savo archeologijos, genealogijos metodą. Foucault balansavo tarp neokantiškosios antropologijos ir neohėgeliško istorinio transcendentalizmo, kartu norėdamas juos peržengti, įveikti, taip pat siekdamas sukurti metakritinį projektą, nukreiptą ne tik į praeitį, tačiau gal net labiau į dabartį, abejodamas jos žinojimo ir galios struktūrų „savaimiškumu“. Taip pat filosofas bandė (ne)sąmoningai reformuoti pačios filosofijos instrumentarijų plačiaja prasme.

RAKTAŽODŽIAI: Michelis Foucault, istoriografija, istoriosofija, istorinis *a priori*, žinojimo archeologija, kritinis mąstymas, mokslo filosofija, transcendentalumo dilema.

Įvadas

Kalbant apie Michelio Foucault istoriosofiją kaip kritinį projektą, derėtų aptarti keletą gana eklektiškų to projekto sandų. Pirmasis susijęs būtent su specifine Foucault istoriografijos koncepcija, darbu su istorija ir jos sampratomis. Istoriją arba istoriškumą Foucault susiejo su „kritiniu metodu“ ir, galima sakyti, paties kritinio metodo istoriškumo tyrimu. Tačiau tiek „kritinis mąstymas“, tiek „istoriškumas“ Foucault epistemologinėje sistemoje yra gana problemiškos sąvokos. Istoriskai „kritinis mąstymas“, Foucault nuomone, kyla iš religinės krikščioniškos tradicijos ir jos valdymo formų specializacijų, kai buvo ieškoma „teisingų“ Šventojo Rašto interpretacijų, paneigiant ar iš dalies paneigiant galiojusias prieš tai. Galų gale prieita prie esminio klausimo – ar Šventajame Rašte atspindima tiesa? Šis esminis klausimas sukūrė siekį nebūti *valdomam vienokiu ar kitokiu būdu* – bandyti tuos būdus paveikti, apibrėžti, transformuoti, keisti, pabėgti nuo jų ir t. t. Ši kritinė intencija ir koncepcija aiškiau suformuluojama Apšvietos epochoje, nes pati kritinė intencija, kritinis mąstymas susiejamas su valdymo kritika ir, kas yra svarbu, įistorinamas, pradedamas suvokti kaip susietas su konkrečiu erdvėlaikiu. Foucault kritinį mąstymą suvokė kaip genealogiškai atsekamą reiškinių, kita vertus, pats kritinio mąstymo metodas turi būti istoriškas, istoristinis.

Taigi kritinis mąstymas neišvengiamai veda prie istorinio mąstymo, kritikos istoriškumo genezės ir prie, Foucault manymu, tam tikros specifinės kritinės istoriografijos. Šią kritinę istoriografiją sudaro Foucault gyvenamojo laikotarpio istorijos mokslo paradigmų elementai, taip pat mokslo istorijos ir filosofijos, fenomenologijos kai kurios metodologinės prieigos. Tačiau visa tai integruojama į specifinę Foucault žinojimo archeologijos (anti)sistemą, istoriosofiją – paradoksalią metodologiją, preparuojančią ir hėgeliško transcendentalistinio istoriškumo tradiciją; metodą, tariamai prisikasantį iki apriorinio istoriškumo „grynojo empirizmo“ terpėje.

Taigi Foucault ne tik perima kai kurių prancūziškojo sparno mokslo filosofijos atstovų naudotus įrankius, tačiau bando preparuoti esminius kantiškojo ir hėgeliškojo transdendentalizmo postulatus. Tai darydamas Foucault atlieka kritinį veiksma ne tik tam tikros filosofinės tradicijos atžvilgiu, tačiau ir problema „dabarties“, t. y. savo epochos esmines epistemologines struktūras.

Istoriografija

Foucault nuomone, filologija, istorija, netgi filosofija ir jų metodologinės refleksijos susiję su esminiais galios, tiesos ir subjekto administravimo klausimais. Šių

klausimų administravimo, valdymo prerogatyva priklauso tam tikroms institucijoms. Tai galima vadinti „tiesos politikos“ režimais, įrašytais į tiesos (diskurso) administravimo, valdymo veiksmų sekas. Šios sekos sugula į tokias mentalines struktūras, kurios galop dabartyje (Foucault gyvenamuoju laikotarpiu) tampa „savaiame suprantamos“. Jose individas arba subjektas (ne)ieško savo vietos ir (ne)kelia kontrklausimų apie savo padėtį ir apskritai tiesos funkcionavimo specifiką tiesos vadybos, kitaip sakant, tiesos politikos sistemoje.

Tai, kas atrodo savaiame suprantama ir normatyvu, Foucault nuomone, išryškina normatyvumo formavimo režimus ir jų genezę, taigi yra iš esmės istoriška ir istoriškai atkoduojama ir perkoduojama. Kitaip sakant, „savaiame suprantamo normatyvumo“ efektas formuojasi arba netgi sukuriamas laipsniškai:

[I]eškočiau diskurso instancijų (kurios irgi, aišku, toleruoja nutylėjimus), valdžios instancijų (kurių funkcija kartais yra draudimas), žinojimo instancijų (dėl kurių dažnai patenka į apyvertą įvairios klaidos ar sistemingi netikslumai); norėčiau parašyti šių instancijų ir jų transformacijų istoriją (Foucault 1999: 16).

Taigi Foucault pradėjo domėtis diskursyvinėmis praktikomis, apibrėžiančiomis žinių ir žinojimo funkcionavimo teritorijas. Taip pat pradėjo domėtis tuo, kaip individas per diskursyvias praktikas, susijusias ir su valdžia ir jos administruojamas, tampa subjektu, konstituojama koncepcija, kartu pradedančia konstituoti ir save patį specifiniais performatyvumo / normatyvumo būdais (Foucault 1999: 129). Foucault mėgina „atkasti“ tuos tiesos ir melo sąveikų diskursuose ir institucijose rudimentus, per kuriuos būtis tampa istorine patirtimi.

Todėl XX a. 7–8 deš. epistemologinio lūžio fone Foucault šį tą metodologiškai ir / ar „ideologiškai“ skolinosi iš kai kurių istorijos mokslo mokyklų (sakykime, Analų mokyklos atstovų koncepcijų). Kita vertus, tam tikros metodologinės prielagos epochiškai sutapo su kai kurių vokiškojo istorijos mokslo, kad ir Reinhardo Kosellecko idėjomis, arba netgi anglosaksiškosios *Kembridžo politikos istorikų mokyklos*, skyrusios daug dėmesio „tekstams“ arba kalbai kaip „tikslingam diskursui, kuriame galima atsekti įvairias įvairių gyvenimo formų intencijas“ (Koikkalainen, Syrjämäki, Skinner 2002: 46), prieigomis bandant sukurti sudėtingesnes istorinio laiko ar laikų konstrukcijas, rekonstruoti intelektualinius ir politinius kontekstus.

Taigi šiose istorijos mokslo paradigmose, pavyzdžiui, britiškoje, buvo bandoma atverti tam tikro laikotarpio intelektualinį kontekstą ir tiriama, kaip „humanistinis fonas“, visuma, sakykime, per edukacijos sistemą, veikė tam tikras sociopolitines elgsenas, mentalitetų ypatybes, kaip intelektualinio administravimo ir reguliavimo sistema įsiterpia į praktinės politinės elgsenos sferas, kaip yra su jomis susijusi (Skinner 1996: 3–7).

Analų mokyklos atstovai atsigręžę į istoriją kaip mentalinių struktūrų laipsnišką kaitą, perskaitomą įvairiuose dažnai ar netgi dažniausiai kalbiniuose – sakytiniuose, rašytiniuose, teisiniuose ir pan. – dokumentuose, diskursuose-artefaktuose. Buvo gilinamasi į ilgas trukmes ir lėtas mentalines transformacijas jose:

Protokolą atitinkančios įvadinės formulės, standartinės baigiamosios frazės, datavimas, liudytojų sąrašas, o ką jau kalbėti apie tekstą siaurąja šio žodžio reikšme, ne mažiau nei konkrečios situacijos atspindi valdžios, visuomenės, laiko, teisingumo ir pan. vaizdinius (Le Goff 2003: 6–7).

Analų mokyklos atstovai tyrė kasdienybės rutinos socialines struktūras per materialaus gyvenimo tinklėlį, stebėdami, kaip tos struktūros keičiasi ilgalaikėje perspektyvoje ir kaip jos keičia žmogų, jo elgesį ir mąstymą, kaip tam tikros koncepcijos ir sąvokos tampa „bendra nuosavybe“, kaip įvairūs konceptai pavirsta mentaliniais įpročiais, ką ir kaip jie reprezentuoja kasdieniame gyvenime (Ariès 2003: 6–7), tapdami tarsi savaime suprantamais mąstymo ir elgesio modeliais:

Visa, kas susiję su mentalitetu, proto kaita, susiję su trukmės terminu. Požiūris į mirtį buvo beveik statiškas ilgus laiko periodus. Tai a-chroniškas požiūris. Tačiau tam tikrais momentais pastebimi pasikeitimai, dažnai lėti ir vos pastebimi [...] Istoriko užduotis būti dėmesingam jiems, tačiau netapti jų apsėstam, nepaversti inertiškais (Ariès 1976: 1–2).

Šios mokyklos atstovų veikaluose taip pat įsivyravo specifinis epochinis skirtumas į Viduramžius, Renesansą, Apšvietą ir Moderniuosius laikus kaip tam tikras istorines trukmes žyminčias epistemas. Sakykime, Fernandas Braudelis tyrinėjo kasdienybės praktikų ilgalaikes gamtines ir civilizacines slinktis. Šioje perspektyvoje, pasak Braudelio, išryškėja kasdienių rutininių praktikų gelminės konstrukcijos, apie kurias paprastai nesusimąstoma. Šias kasdienių rutininių struktūrų, susijusių su materialiąja kultūra, slinktis, kurioms pajungiami individai ir ištisos jų kartos, Braudelis pavadina „kapitalizmo dinamika“:

Nusprendžiau pasirinkti ilgalaikes stabilias struktūras ir tokius pat ilgalaikius bei esmingus jų sutrikimus [...] Norėjau pradėti nuo inertiškų veiksmų istorijos, tos istorijos, kuri iš pažiūros yra miglota ir neaiškiai suvokiama žmonių, vaidinančių veikiau pasyvų nei aktyvų vaidmenį šiame vyksme (Braudel 1994: 11–12).

Istoriškai, antropologiškai galima tyrinėti netgi sapnus ir vaizduotę, jeigu sutelksime dėmesį į jų reprezentaciją, kuri savo ruožtu yra sąvokų buveinė. Ši reprezentacija bet koku atveju remiasi į materialiąją kultūrą, išreiškiama per ją, per socioideologines praktikas ir objektų-artefaktų kūrimą. Ideologija paprastai siekia

primesti reprezentacijai specifinę prasmę, kartu iškreipdama ir materialią tikrovę, o per ją veikdama antrinę tikrovę, taip pat ir vaizdinius.

Braudelis, rekonstruodamas XVI–XVIII a. kasdienybės struktūras, atrado keletą aktualią tikrovę skirtingai veikiančių laiko lygmenų ir, galima sakyti, jo koncepcijų. Laikas sukuria pusiau uždarus ciklus ir kartu pats yra formuojamas jų, o tai reiškia, kad laikas, taip pat tam tikros galios, žinojimo epistemos, kaip ir Foucault filosofinėje sistemoje, ir žmogaus elgsena yra susiję. Maža to, laikiškai ir geografiškai tokių epistemų gali egzistuoti daugybė. Panašias laiko daugiasluoksniškumo idėjas generavo ir kitų istorijos mokslo mokyklų atstovai:

Istorinį laiką reikia suprasti kaip specifiškai susijusį su socialiniu ir politiniu performyvumu, žmonių veiksmams, patirtimi, jų institucijomis ir organizacijomis. Visi šie veiksmas turi apibrėžtas, internalizuotas formas, paklūstančias ypatingiems laikiniams ritmams. [...] reikia kalbėti ne apie vieną istorinį laiką, tačiau daugybę jo formų, atsišpaudžiančių ar išspaudžiamų vienas kitame (Koselleck 2004: 2).

Todėl, sakykime, tyrinėjant administracines struktūras ir socialinę organizaciją, geriau būtų vartoti „laikinių *laikinių* struktūrų“ koncepciją, apimančią tiek „istoriją“ vienaskaita, tiek „istorijas“ daugiskaita (Koselleck 2004: 94). Taigi tiriama, kaip patirtis virsta sąvokomis, apibrėžiančiomis praeitį; kaip viltys, norai, prognozės projektuojamos į ateitį ir artikuliuojamos per kalbą, kaip dabartyje sąveikauja laikinės praeities ir ateities dimensijos (Koselleck 2004: 2).

Maža to, šiek tiek ankstesni ir ypač Foucault gyvenamojo laikotarpio istorijos ar politikos istorijos mokslai pasuko nuo istorijos ar istorijų kaip linijinių pasakojimų, prie conceptualios istorijos arba (politikos minties) istorijos sąrangos *koncepcijos* apskritai. Kartu šiam epistemologiniam lūžiui buvo būdingas ne tik istorijos mokslo conceptualėjimas, bet conceptualėjimas suartėjant su filosofija. Iki tol filosofija buvo traktuojama kaip dirbanti su specifinių universalizuotų klausimų repertuaru, o politinė filosofija charakterizuojama kaip subdisciplina, besisukanti apie klausimą „kodėl aš turiu paklusti valstybei?“.

Politinės minties istorijoje buvo pateikiama daug atsakymų variacijų į šį klausimą. Tačiau kai kurie politinės minties istorikai pradėjo gilintis į tam tikrų epochų Vakarų politinę filosofiją ir galų gale pradėjo domėtis istoriškai generuojama valstybės (sandaros) koncepcija apskritai, o ne paklusimo ar nepaklusimo funkciniais, formaliais klausimais. Tokiu būdu buvo pereita prie gilesnių socioideologinių struktūrų, užkodotų diskursuose, analizavimo, kontekstinių rekonstrukcijų (Koikkalainen, Syrjämäki, Skinner 2002: 42). Kitaip sakant, to meto besikonceptualizuojantis istorijos mokslas turėjo tam metui kritinio epistemologiniu požiūriu užtaiso.

Taigi Foucault iš dalies perėmė kai kurias konceptualaus istorizmo koncepcijas, tačiau gilinosi ne tiek į materialinę kultūrą ir tolygius *long durée* pakitimus žmogaus elgsenoje, ilgalaikėse kasdienybės struktūrose ir keleto laikų sluoksnius, bet į įvairias diskursų praktikas, paklūstančias episteminėms taisyklėms ir specifiniams „disciplinų“ modeliams, kartu bandė juose aptikti, priešingai Analų mokyklos tolygioms kismo struktūroms, prasminius „nesąryšingumus“.

Tai yra esminis Foucault metodologinis posūkis, nes filosofo manymu, tolygūs *long durée* pakitimai ne tiek atskleidžia istorijos esmę, kiek ją užmaskuoja, o nesąryšingumuose kaip tik ir galima pastebėti, kaip tam tikros ideologinės praktikos pamažu transformuojasi ar transformuojamos į tariamai „natūralią istoriją“. Taigi nesąryšingumų tyrimas susijęs su apriorine kritine intencija, o ne su istorinio pasakojimo reproduktivumu.

Foucault dėmesio centre – diskursyvių praktikų tekstai, nustatantys taisykles tekstai – praktikos objektai, konstituojantys kasdienybę ir kartu sukuriantys istorinius naratyvus. Kitaip sakant, Foucault, būdamas artimas kai kurioms savo meto istorijos mokslo paradigmoms, irgi gilinosi į tam tikras žinojimo formas. Šios žinojimo formos apibūdina plačius patirties sektorius su jų autonomijomis ir esminėmis struktūromis (Foucault 1972: 187). Tačiau visi šie žinojimo formų sąveikos būdai kartu yra įžiūrimi, aptinkami, apibūdinami istoriškai:

Kūriau šią tiesos istoriją: analizuodamas ne elgesį, ne idėjas, ne visuomenes ir jų „ideologijas“, o problemas, dėl kurių būtis tampa tuo, kas gali ir privalo būti apmąstyta, taip pat praktikas – kurioms padedant šios problemos formavosi. Archeologinė analizė apimtis padeda analizuoti ir pačias problematizavimo formas; jų genealoginę svarbą, formavimąsi skirtingose praktikose ir pasikeitimus [...] (Foucault 1999: 134).

Mokslo istorija ir filosofija

Tokiu būdu Foucault tarsi siekė padaryti galą globalinei istoriografijai, kuri istoriją traktuoja kaip makrosąmonę. Čia Foucault, kaip jau buvo minėta, iš *Analų mokyklos* perėmė serijinės istorijos programines struktūralistinių procedūrų nuostatas – nevienalaikių sistemų istorijų daugį ir kartu tapo tarsi antihėgelininku, neigiančiu istoriją kaip universalią *dvasią*.

Be to, Foucault šį tą skolinosi ne tik iš istorijos mokslo ir mokslo istorijos paradigmų, tačiau rado peno ir kai kurių mokslo filosofijos prancūziškosios tradicijos atstovų, sakykime, Gastono Bachelard'o ir Georges'o Canguilhem'o, kritinės retrospekcijos koncepcijose. Šie filosofai taip pat buvo suformavę savitas *istoriografines* metodologines sistemas, taip pat preparavo pozityvistinius mokslus, jų istoriją

specifiniais būdais. Pozityvizmo kaip žinojimo prerogatyvos genezėje Bachelard'as ir Canguilhemas, kaip ir vėliau Foucault humanitariniuose diskursuose, ieško sąryšio taškų tarp žinojimo ir galios, kurie tam tikroje kalbėjimo sistemoje, diskurse virsta „empirine, epistemologine tiesa“. Kai kurios sąvokos ir sampratos, ypač išlaisvinant ego ir / arba individo funkcionalumą iš apriorinių sampratų, taip pat heteronomiškumo, nesąryšingumų koncepcijos giminingos ir Edmundo Husserlio bei Georges Bataille'aus vartojamai terminijai.

Taigi Foucault teorinėje sistemoje ryškėja emancipacinės nuostatos, kylančios iš „apšvietos“ koncepcijos ir ją savitai pratęsiant: demaskuojant galios kaip biopolitikos formavimosi (istorinius) mechanizmus, kartu per žinojimo „nekalturnumą“ (tikint, kad egzistuoja „grynasis“ žinojimas, nesusaištytas su galia) praradimo procedūras (Biesta 2008: 173).

Bachelard'as suformulavo *epistemų kritikos* (*épistémocritique*) sistemą – ieškojo koncepcijų, paverčiamų „žinojimu“, net ir moksliniame instrumentiškume. Pasak jo, taikomas racionalizmas ir tiriamasis materializmas yra „materializuotos idėjos“, maža to, bet koks epistemologinis tyrimas yra istoriškas. Tačiau reikia kalbėti ne tiek apie mokslo istoriją, kiek apie mokslo filosofiją – netgi empirizmas yra tam tikras diskursas, kurio žinojimo režimai kuria „savaime suprantamus teiginius ir objektus“ su konvencionaliomis pozityvistinėmis prasmėmis, kurios vis dėlto yra susiformavę istoriškai nevienaprasmiai dariniai. Tokiu būdu, tiriant racionalizmo, materializmo skirtingus diskursus susidaro apibendrintas fizikinių mokslų *filosofemų* spektras (Bachelard 1994: 6).

Pasmės ir mokslinio objekto santykis bet koku atveju atsiremia į adekvačios artikuliacijos klausimą. Kitaip sakant, tai klausimas, kuris buvo vienas centrinių ir pačiam Foucault, kaip (ne)adekvati prasmė yra konstruojama, įkomponuojama į istoriškai kintančias struktūras, paprastai tarant – pasaulio koncepcijas ir kaip ji pati konstruoja tas neva pamatines empirines pažinimo struktūras.

Racionali patyrimo organizacija, aiškindama savo taikomąjį pobūdį, nėra savaime ir sau egzistuojanti *a priori* apercepcinė dvasia. Epistemologinė sistema turi praktikuoti „dialogo filosofiją“ arba „transracionalią kalbą“, racionaliai precizišką diskursyvų režimą ir kartu reliacines filosofemas, kad įsteigtų daugiau ar mažiau adekvačią kalbą skirtingoms empirinėms doktrinoms (Bachelard 1994: 13–14), skirtingai traktuojančioms signifikantą ir signifikatą, taip pat jų santykį. Ši steigtis, adekvatumo ir prasmės paieškos neišvengiamai susisaisto ir net iš dalies tampa tuo, ką Foucault vėliau vadina „žinojimo politika“, prasmės ir esmės objektyvacija diskursuose.

Panašiai elgiasi ir Canguilhemas, istoriškai konceptualiai preparuodamas specifinį pozityvizmo diskursą, kuriame formuojasi tariamai nešališkos, empirinės

„normos“ ir „patologijos“ sąvokos. Filosofas preciziškai rekonstruoja „patologijos“ sąvokos ir sampratos genezę iš pradžių pozityvistiniuose medicinos moksluose, o paskui šį tyrimą perkelia ir į psichiatrijos kontekstą, parodydamas, kaip formuojasi „normos“ ir „patologijos“ prasminė priešprieša. Vėliau Foucault, perimdamas šios distinkcijos rekonstrukcijos esmę, bandys parodyti, kaip formuojasi „normos“ ir „patologijos“ kultūrinė ir, kas svarbiausia, institucinė – teisinė ir socialinė – distinkcija.

Taigi neva objektyviuose teiginiuose apie „normą“ ir „patologiją“ Canguilhemas aptinka „pamatinės tautologijos zoną“, kai „normalumas“ apibrėžiamas kaip „normalumas“. Kitaip sakant, „normalumas“ redukuojamas į, Canguilhemo nuomone, miglotą „harmonijos“ principą, kuris yra labiau *estetinė* ir / ar *moralės* kategorija, nei mokslinis griežtąja prasme apibrėžimas (Canguilhem 1998: 53). Tai, ką Auguste'as Comte'as pateikia kaip „kiekybinę“ problemą, Canguilhemo nuomone, vis dėlto yra užslėpta kokybės, moralinio vertinimo dilema.

Kaip teigia Canguilhemas, „patologija“ ir „norma“ yra veikiau tam tikros vertinamosios kategorijos, egzistencijos vertinimo funkcijos įrankiai (Canguilhem 1998: 77). Žinoma, tai jau XX a., arba paties Canguilhemo kritinis požiūris, o XIX a. toks reliatyvizmas dar neegzistavo. XIX a. pozityvistai tikėjo, kad „normą“ galima pagrįsti eksperimentiškai. Tačiau net jeigu patologiją abstrahuotume, ji yra niekas be konteksto, ypač kalbant apie žmogų. Ji negali egzistuoti be socialinių ir moralinių normų, be politinio, socialinio, kultūrinio tinklelio. Jeigu „patologija“ ir „norma“, net ir pozityvistiniame kontekste, tėra tik „kiekybinės funkcijos“, nesusijusios su moralinio vertinimo sfera, kodėl tada šios sąvokos, sampratos tampa socialinės priežiūros, represinių režimų prerogatyva?

Foucault iš dalies perėmė šios kritinės filosofinės istoriografijos esmines metodologines nuostatas, taip pat kritinį požiūrį į įvairias mokslines, epistemologines sistemas (ypač istorijos mokslo metodologiją), kurios neva pateikia „objektyvius“ tikrovės, istorijos modelius, ypač išryškinančios *long dureé* tariamai natūralios istorinės kaitos raidą. Iš dalies remdamasis Bachelard'u ir Canguilhemu bei (meta) kultūriniais diskursais ir (mikro)kultūriniais analais, Foucault savo (anti)istoriografija bandė išryškinti žinojimo politikos dinamiką ir problemiškus jos mazgus. Žinojimas, net jeigu kalbame apie jį labiausiai apibendrinta prasme, yra *konceptija* ar *konceptijos*, *modelis* ar *modeliai*, kurie aktualizuojami per žinojimo politikos, epistemų dinamiką, įrašytą į diskursus arba diskursų formacijas, kylančias iš valdžios praktikų.

Iš dalies galima teigti, jog šias kritines metodologines Bachelard'o ir Canguilhemo mokslo filosofijos nuostatas, Foucault siejo ir su Friedricho Nietzsche's emancipaciniu nihilizmu ir „moralės genealogijos“ koncepcija, kurioje taip pat buvo aktualizuojamas specifinis kvaziistorizmas arba filosofinis istorizmas kaip

kritinis įrankis. Nietzsche formulavo filosofinės retrospekcijos metodą, kuriuo valia būtų nagrinėjama moralės požiūriu, – moralės, suprastos kaip mokymas apie viešpatavimo santykius, kuriems esant atsiranda „gyvenimo“ fenomenas (Nyčė 1991: 333). Be to, Nietzsche taip pat kalbėjo apie „apriorinių“ ar „objektyvių“ sąvokų istoriškai susiklostantį, netgi valdomą moralinės vertės priskyrimo, prasmių stratifikacijos procesą.

Kartu, iš dalies vėlgi remdamasis Bachelard'u ir Canguilhemu (taip pat per nyčiską prizmę), Foucault perėmė esminę kritinę nuostatą ir pačių mokslinių metodologijų, tikrovės ir istorijos versijų „objektyvavimo“ atžvilgiu, priartėdamas ir prie mokslo filosofijos. Kritinis diskursas, kaip jį supranta Foucault – ne istorijos filosofija ir ne filosofijos istorija, o istorinė-filosofinė praktika (Foucault 2007: 56).

Taigi Foucault, bandydamas peržengti istoriografinių paradigmų tariamą ribotumą, kreipėsi į mokslo filosofiją, kaip vieną būdų tą ribotumą įveikti, peržengti „hermeneutines savo rato“ ribas. Tai istorinių turinių išlaisvinimas, tiriant galios poveikį tiesai. Foucault, bandydamas peržengti konvencinio istorizmo ribas, rėmėsi ir kai kuriomis fenomenologinėmis paradigmomis, kuriose buvo siekiama demaskuoti apriprines ego, subjekto ir pasaulio santykio schemas. Taigi į tas paradigmas, kurios rėmėsi pasaulio ne kaip duodamo aprioriškai, o formuojamo subjekto sąmonėje, taigi ir istoriško ego, samprata, pavyzdžiui, į Edmundo Husserlio fenomenologiją. Joje Foucault atrado savo sistemai pritaikomą istoristinį „manipuliacinį“ pasaulio ir sąmonės formavimo leitmotyvą.

Husserlis savo fenomenologinėje paradigmoje bandė įveikti kantiškąjį aistorinį idealizmą. Husserliui tikrovė nėra tik pasyviai „įdėta“ į sąmonę kaip *a priori* subjektyvacija, todėl keliamas klausimas, ar transcendentalinio ego egzistavimas yra bet kokio objektyvaus pažinimo pažintinis pagrindas (Husserl 2005: 36). Tikrovės fenomenai pasiekia ego kaip tam tikra „medžiaga“, todėl daiktai ir reiškiniai kaip sąmonės objektai yra joje formuojami, pratęsimi.

Grynasis pažinimas kartezišką ir / ar kantiškąją prasme tarsi užsidaro savyje, idealistiniame transcendentalume, o Husserlis siūlė tyrinėti sąmonės struktūras, jose išryškinant fenomenus. Tai yra *objektyvus* esminių subjektyvumo struktūrų tyrimas. Husserlis tam tikra prasme išlaisvino ego ir žinojimą iš apriorinių predispozicijų, kartu desubjektyvizavo ego instanciją, formuodamas emancipacinę, tam tikra prasme takią, laikinę ir erdvinę, istorišką identiteto nuostatą, kurią iš dalies perėmė ir Foucault (Han 2002: 4).

Tačiau Foucault bandė atsisakyti ego arba subjekto perspektyvos, rūpėjusios Husserliui ir, Foucault nuomone, neperžengusios kantiškojo mąstymo perspektyvos, ego problematiką redukuodamas ir kreipdamas ahumanistinės ar posthumanistinės mąstymo epistemos link. Foucault bandė išvengti įcentravimo į subjektą

ir *ego*, taip, jo manymu, išvaduodamas subjektą iš žinojimo–galios repersyvumo užburto rato. Foucault tyrinėjo ne tiek sąmonės struktūras, kiek administracines diskursyvias praktikas, diskursus, kurie (istoriškai) suformuoja tam tikrus subjektyvumo, sąmonės ir savimonės režimus.

Taip pat Foucault yra artima ir Georges'o Bataille'aus (a)istoriška heterogeniškumo sąvoka, kurią Foucault taip pat pavertė apriorinio istorizmo įrankiu, diskursų istoriškume padedančiu aptikti įvairiarūšius, sunkiai apibrėžiamus prastinius elementus, iškrentančius iš etinio konvencionalaus kanono. Be to, Bataille'us heterogeniškumo kontūrus, kaip ir vėliau Foucault, įžiūrėjo būtent Apšvietos epochos sociokultūrinėse prieštarose.

Bataille'us suformulavo *heteronomiškumo* konceptą kaip būdą, principą, išlaisvinantį žinojimą iš išoriškai primesto žinojimo gniaužtų. Tai specifinė heterogeniška, transgresyvi, egoperteklinė terpė, kurioje egzistuoja tik asmuo, o su kitais asmenimis, individais jį sieja tik išnaudojimas, kitaip sakant, egomaniakiško malonumo principas. Tai terpė, kurioje daugiau ar mažiau logiškos veiksmų ir sprendinių sekos būdu pašalinama ir atmetama *prasmė*, kokia ji yra (ar pateikiama) konvencionali socialinės tvarkos pavidalu. Esminis šios laisvės idėjos aspektas yra tas, kad tokiu būdu gali būti pašalinta tikrovė, kuria remiasi gyvenimas, ir priartėta prie „natūralios prigimties“ (Bataille 1986: 63).

Foucault, istoriškai tyrinėdamas socialines praktikas ir disciplinas kaip žinojimo politikos funkcines dalis, iš kurių formuojasi vadinamoji biopolitika, galima sakyti, rėmėsi ir Bataille'umi, kuris žinojimo / galios problematiką matė kaip tabu, nusikaltimo, priežiūros diskursyvių praktikų specifinę funkcionavimą. Todėl Foucault regis perėmė heterogeniškumo, transgresyvumo, tabu ir priežiūros režimų vidinės genezės tyrimo leitmotyvus, panaudodamas juos kaip savo kritinės istoriosofijos (pagalbinius?) metodus.

Žinojimo archeologija ir istorinis *a priori*

Foucault istoriografija nėra grynai istorijos mokslo ir mokslo istorijos prerogatyva. Tai visų pirma filosofinis projektas, kuriame Foucault naudojo ne vien „empirinius“, kaip juos suvokė istorijos mokslas, tačiau ir filosofinius įrankius. Kartu kritikavo istorizmą norėdamas įveikti pristatomojo pobūdžio istoriografiją, kuri „neperšoka savo hermeneutinės išeities situacijos“ (Habermas 2002: 283). Foucault „istoriografiją“ kaip proto kritiką, galima vadinti ir istoriografija, griauančia pačią istoriografiją. Istorinis priežastingumas, Foucault nuomone, yra abejotinas ar net neleistinas. Istorija Foucault epistemologinėje sistemoje turėjo atsiverti ne kaip

savaime suprantama priežastinė seka, tačiau kaip matmuo, atveriantis erdvę kritikai (Habermas 2002: 66). Taigi Foucault istoriografija virto *istoriosofija*. Foucault bandė generuoti savitą specifiskai istoriško kritinio mąstymo būdą, kurį galima apibūdinti kaip „racionalumo formų“ istorinę arba veikiau istoriosofinę analizę, kitaip sakant, istorinio *a priori* tyrinėjimą (Rajchman 2007: 20).

Istorinio *a priori* tyrinėjimas nėra istorija siaurąja disciplinos prasme, todėl negali būti vienareikšmiškai paaiškintas. Tai veikiau specifinis ir netgi radikalus procesas (kartu metodas, pozicija ir teoretizavimas), bandymas sekti ženklų, perturbacijų, efektų ir afektų pėdsakais, paliktais žinojimo paviršiuje. Tai savotiška „žinojimo archeologija“, kuri Foucault istoriosofijos koncepcijoje yra pozityvumų pokyčių, empirinių esinių persiskirstymo tyrimas, ne tiek kiekybinis, kiek kokybinis pamatinio istoriškumo kategorizavimas ir universalizavimas, funkcinį žinojimo elementų „taksonomija“ – neišmatuojamos dinamikos „matezė“ (lot. *mathesis* – laisvasis menas, mokslas, sen. gr. *μάθησις* – mokyti). Foucault teigimu, tai sistematizavimas to, kas nesistematizuojama, „esminė disciplina“. Tačiau šios „matezės“ tikslas ne tiek parodyti egzistuojant „tvarką“ ar „istorinės dvasios“ Tvarcos ir Žinojimo priežastinę linijinę genezę, kiek išryškinti heteronomiškumus, nesąryšingumus, pertrūkius (*discontinuités*) ir pabrėžti jų simultaniškumą.

Pasak Foucault, klasikinė epocha istorinį simultaniškumą maskavo arba jo nematė, jį patį traktavo kaip priežastinį ir chronologiską erdvėje, kartu unifikuodama daiktus ir reiškinius. Panašiai elgiasi ir mokslinės disciplinos, taip pat ir istorija. Ši epocha diskursyviomis praktikomis veikė ir „natūralius esinius“, t. y. formavo „natūralumą“ konstituojančias priežiūros praktikas, grindžiamas transcendentinės tvarkos principu.

XIX amžiuje empirinis mąstymas istoriją atskyrė nuo Istorijos – daiktus ir reiškinius pradėjo traktuoti kaip priežasčių ir pasekmių grandines laike. Vis dėlto šis modelis ar „metodas“ tiesiog sukūrė empirinio fundamentalumo vaizdinį ar įvaizdį, tačiau, Foucault nuomone, vargu ar iš esmės prisikasė iki istorinio *a priori* pamatinės struktūros chaotiškos dinamikos, heterogeniškumo šerdies (Foucault 1966: 229–233). Istorinė sąmonė, kurią išreiškia sąvoka „modernieji“ arba „naujieji laikai“, sukūrė istorinę-filosofinę žiūrą – refleksinį savo pačios vietos, atsiradusios iš istorijos apskritai horizonto, įsivaizdavimą. XIX a. *istorijos* samprata, perimta iš Apšvietos epochos, tiesiog sukūrė erdvėlaikį, pritaikytą empiriniams mokslams arba, kitaip sakant, sukūrė specifinę istorijos sampratą, kaip vieną empirizmo „natūralaus buvimo“, funkcionavimo būdų.

Moderniais laikais pasakojimo (*Geschichte*) ir istorijos (*Histoire*) sąvokų supratimas tampa lingvistiškai nevienareikšmiu, nes abi sąvokos apibūdina įvykį ir reprezentaciją.

[...] Tai istoriškumo ir sistemiškumo klausimas. Ši istorijai būdinga prasmė, tuo pačiu esanti ir jos pačios savižina, gali būti suvokiama kaip bendra formuluotė antropologiškai duoto lanko, sujungiančio istorinę patirtį su tokios patirties žinojimu. Kita vertus, abiejų prasmų suartėjimas yra istoriškai specifinis įvykis, pirmąsyk atsitikęs XVIII a. [...] „Grynos ir paprastos istorijos“ sąvoka padėjo pagrindus istorijos filosofijai, kurioje transcendentalinis istorijos kaip sąmonės erdvės supratimas užteršiamas istorija kaip veiksmo erdve (Koselleck 2004: 93).

Foucault panašia nuomone, tradicinės *Istorijos* naratyvinis modelis neišsivaiduoja iš klasikinei epochai būdingo Tvarkos ir Žinojimo transcendentalumo. Ir šis prieštaravimas, pereinant nuo metafizikos kaip Tvarkos prie metafizikos kaip Istorijos koncepcijos, būdingas tiek Hegeliui, tiek dar ir Nietzsche'ui. Foucault savo ruožtu stengėsi išvengti istorijos transcendentalumo skėtinio efekto. Jis bandė atrasti „mobilesnią“ ir kartu paradoksaliai fundamentalesnę „žinojimo archeologijos“ metodą, *aprioriškai kritinę praktiką*, savitai etiniais saitais susietą su tikrove (jei turėsime omenyje savitą „psichagoginę“ filosofijos kaip praktikuojančio diskurso vertę¹), galinčią (potencialiai?) kritiniu žvilgsniu aprėpti ir save pačią, t. y. į universalizuojantį transcendentalumą žvelgti kaip į tyrimo medžiagą, žvelgti į ją ir į pozityvumą „natūralią tvarką“ atsietai, kritiškai.

Foucault bandė aiškintis, kaip, koku būdu, kada istorija tampa specifine funkcija. Ko gero, pozityvistinės istorijos sampratos atsiradimas ir sukūrė *moderniuosius laikus*, o tai reiškia – atskyrė tam tikras epochines epistemas, kurias galima tyrinėti ne tik empiriškai statiškai, bet ir „dinamiškai“, tose epistemose ieškant modernybės sąrangos priešistorės heterogeniškumų ir transgresijų priešistorių. Universalus empirizmas ir fundamentalus objektyvumas tarsi aprėpia žinojimą ir istoriją, taip pat diskursyvių praktikų, turinčių savo istoriją ir formaciją, visumą. Joje visada egzistuoja tam tikri tiesos (suvokimo) režimai, kurie keičiasi bėgant laikui. Reikia tirti tą kaitą, transformacijas ir jose pamatyti heteronomijos principą. Tačiau jis geriausiai išryškėja specifinėje humanitarinių mokslų (istorijos) terpėje, diskursuose, kuriuose daiktas paverčiamas žodžiu, o žodis – daiktu. Todėl ir tampa įmanomas *archeologinis* veiksmas, suponuojantis tam tikrą santykį su objektais, daiktais. Diskursai tampa tam tikrais artefaktais, o artefaktai – diskursais, konstituojamais žinojimo ir galios makroepistemų.

Žinojimas, mokėjimas ir galia neegzistuoja savaime, tai labiau „analitinis tinklelis“, pakliūvantis ir į mokslo filosofijos (Bachelard'o, Canguilhem'o) akiratį. Žinojimas ir galia nėra atskirtos vienas nuo kito, tai to paties tinklelio viena kitą papildančios funkcijos. Foucault siūlė tirti istoriškai žinojimo-galios „tinklelio“ vei-

¹ Žodis veikia juridiniu, politiniu ir poetiniu registrais. Jis turi galią keisti tikrovę (Hadot 2005: 30).

kimo mechanizmus vadinamajame *archeologiniame* lygmenyje. Tas archeologinis lygmuo labiausiai siejamas su kalba ir diskursu. Žinoma, neegzistuoja universalūs dėsniai, aiškiai matomi tiesos politikos veikimo mechanizmai, jie veikiau yra paslėpti, nematomi. Todėl juos arba jų genealogiją reikia aptikti ir išryškinti lyg žinojimo-galios archeologijoje. Foucault kaip žinojimo archeologas istorijos natūralios eigos naratyvus ir universalistinę sampratą ėmė tarsi į skliaustus ir regis nubrėžė istorinio-ideologinio diskurso ar diskursų „visuotinės ribas“.

Foucault gilinosi į „diskursų pozityvumo“ terpę, kurioje tarpsta formalūs identitetai, tematiniai tęstinumai, konceptų pervartos, polemniai žaidimai. Ir šį diskursinį pozityvumą, pasak paties Foucault, galima vadinti *aprioriškai* istoriniu. Tačiau šis pagrindas, šis *a priori* nėra etinių ideologinių sprendinių pamatinė vertės sąlyga, veikiau tikrovės būseną, kurioje šie sprendiniai aktualizuojasi. Tai veikiau specifinė tų sprendinių buvimo forma, principas, kurio dėka jie keičiasi, transformuojasi ir išnyksta. *A priori* tarpsta ne kaip tiesos, kurios gali būti niekada nepasakytos, nei kaip tiesiogiai patyrimui duotas koks nors „vidinis imperatyvas“, tačiau kaip duotoji istorija, kuri yra „pasakyta“, kuri yra tai, kas mums palikta diskursyviai (Foucault 1969: 167–168).

Tai nėra monolištiškai sustingusi, suguldyta istorija. Jos apriorinis pagrindas yra „antipagrindas“ – dispersyvus, ne-koherentiškas, ne-unifikuojantis, savitarpinis, simultaniškas, nepasiduodantis dedukcijai, etc. Tai yra diskursyvi terpė, kuri negali būti apibūdinama *prasmės* ar *tiesos* sąvokomis, tačiau terpė, kuri savyje *tiesiog* turi istoriją. Istorija, kuri tampa simultaniška. „Istoriškumas“ yra tikių tapatumų *dvasia* (?), kurios pagalba ir kurioje galima bandyti atsekti specifinius „prasmes“ ir „tiesos“, t. y. žinojimo determinatyvų formavimosi, kaitos, lūžių aspektus. Tai istoriškumas, kuris nėra stabilus, jis nėra antlaikiškas hėgeliškas „pagrindas“, plytintis po įvykiais, bet greičiau taisyklių, charakterizuojančių diskursyvias praktikas, dinamiška visuma, tinklelis. Taigi istorinis *a priori* nėra tik laikinė dispersija, jis pats yra heterogeniškas ir nuolat besitransformuojantis.

Foucault istoriosofinėje sistemoje egzistuoja formalus *a priori* ir istorinis *a priori*, kurie vienas su kitu (ne)sutampa. Formalus *a priori* nusako vienos ar kitos diskursyvos praktikos struktūrą, būseną vienu ar kitu momentu. Tačiau kartu formalus *a priori* padeda išryškinti tam tikrus susidūrimus, nesklandumus, heterogeniškas situacijas istoriniame *a priori*. Šią *apriorinę* istorinę substanciją aktualizuoja miglota dinamika, varoma temų, idėjų, konceptų, žinių ir žinojimų. Taip formuojasi diskursyvos praktikos, kurias galima sąlygiškai dalinti į *įvykius* ir *daiktus* arba *reiškinius*, kurie sudaro specifinę panoramą, *archyvą*, arba netgi *dispozityvą* žymiai platesne prasme. Tai nėra tiesiog sukauptų knygų ar tekstų, idėjų archyvas, bet labiau tų ir tikių „pasakymų“, verbalinio performatyvumo, kuris konstitavo ir

tebekonstituoja „dvasios“ ir „daiktų“ tvarką, apriorinė diskursyvi terpė. Archyvas yra specifika to, kaip mes kalbame ir kalbėdami konstruojame pasaulį.

Šiame istoriniame *a priori* nėra esminės skirties tarp ištartų, pasakytų žodžių, daiktų ir reiškinių, ir tų, kas juos ištaria, pasako. Archyvas šiuo atveju yra tai, kas diskursyvios sistemos dinamikoje padeda įvykiams, reiškiniams ir daiktams nepaskęsti, nepavirsti tik amorfiška mase, tačiau juos grupuoja į specifinius reguliarumus, susieja su laiku ir virtualiai ištesia. Paprastai tariant, archyvas arba dispozityvas yra tai, kas dinamišką sistemą paverčia daugiau ar mažiau išreiškiamą, perteikiama, kategorizuojama, pasakoma.

Istorinis *a priori* aktualizuojasi per archyvą, tam tikra prasme veiksmų, reiškinių ir daiktų formalųjį *a priori*. Kartu per archyvą istoriniame *a priori* diferencijuojasi tai, kas pasakyta, į skirtingas diskursyvias praktikas, kurių fone ryškėja priežiūros režimų kontūrai. Savo ruožtu diskursyvi dinamika yra atvira, numatanti galimybę įsiterpti ir veikti bet kokiam naujam pasakymui, praktikai. Tačiau archyvas vėlgi nėra visiškai deskriptyvus. Taigi, turime reikalą su dinamiška, netgi chaotiška (anti?)istoriška sistema apskritai, kurioje tai, kas pasakoma, formuojasi, transformuojasi, kartu formuoja ir transformuoja tą, kuris pasakė.

Šis „įrankis“ arba „diagnostinė funkcija“ turi užlėptų ar labiau tiesioginių kritinių dabarties atžvilgiu intencijų. Darbas su archyvu suponuoja specifinį archeologinį metodą kaip kalbos „teisę“, kartu empirinį (?) istorijos linijinio naratyvo (idėjų istorijos) formavimosi genezės tyrimą ir to linijinio naratyvo problematizavimą. Kalbant naujojo materializmo terminais – praeitis yra atvira pokyčiams. Foucault „archeologinis“ metodas skirtas ne tiek išryškinti paslėptas ar akivaizdžias mintis, reprezentacijas, vaizdinius, temas, atsiminimus diskursuose, tačiau tirti pačius diskursus kaip tam tikroms taisyklėms paklūstančias praktikas – žinojimo struktūras. Tai ne tik santykio tarp seno ir naujo tyrimas, tačiau būdas atverti dabartį ir pažvelgti į ateitį, nupaišyti mūsų pačių identiteto topografiją.

Diskursas šiuo atveju netraktuojamas kaip dokumentas, slepiantis paslėptą prasmę. Foucault nuomone, jo archeologinis metodas nėra interpretacija, jis nekuria alegorijų ir neieško po diskursu paslėpto diskurso. Foucault empiriškai (?) tiria diskursą kaip tokį – jo specifiką ir modalumus. Tačiau „empirika“ šiuo atveju, ko gero, reiškia ne tiek tradicinį pozityvizmą, kiek tuo metu (XX a. 7–8 deš. epistemologinio lūžio fone) naują „objektyvų“ kritinį istoriosofinį transcendentalizmą, suprantamą kaip pamatinį, t. y. ne istorinį siaurąją prasmę, o filosofinį metodą. Tačiau kritinį ne tik istorijos kaip mokslo, bet ir (kantiškosios? ir/ar hėgeliškosios?) filosofijos tradicijų atžvilgiu. Taigi Foucault žinojimo archeologija nėra psichologinė, sociologinė ar antropologinė istoriografija. Tai bandymas apibrėžti diskursyvių praktikų būdus ir taisykles, sistemiškai ir nuodugniai ištirti diskursus-objektus:

Ši ir visos ankstesnės studijos yra „istorinės“, nes tiria ir nurodo istorinę medžiagą; tačiau tai nėra istoriko „darbas“. Tai nereikia, kad jos reziumuoja ar sintetina kitų tarsi jau atliktą darbą; [...] Tai buvo filosofinis tyrimas: jo tikslas buvo sužinoti, kokių mastu savosios istorijos apmąstymas gali išvaduoti mintį iš to, ką ji tyliai mąsto [...] (Foucault 1999: 132).

Šiuo atveju implikuojamas specifinis transcendentalumo istorijos, taip pat istorijos transcendentalumo ir kritinės praktikos (kaip intencijos) mišinys, kuris, Foucault nuomone, padeda išvengti per siaurų kokiai nors vienai mokslinei disciplinai būdingo požiūrio rėmų. Istorikai paprastai koncentruojasi į kurį nors vieną aspektą, tačiau istorijos metodas, kaip ir atskirai paimtų mokslų „metodai“, nėra pakankamai kritiškas ir atidus savo paties istoriškumui. Todėl reikia išrasti kokią nors naują empirinį metodą, suprantant jį vis tiek labiau kaip transcendentalų (?) ir universalų metodą. Tačiau tai būtų „kritinis transcendentalumas“, tyrinėjantis tam tikrus diskursus, reiškinius, daiktus ar tiesiog diskursus-objektus, kuris kartu iš esmės abejotų ir savimi pačiu, savo istoriškai susiformavusia funkcijų ir įrankių sąranga. Toks metodas turi būti paradoksaliai „savikritiškas“.

Istoriškumas ir / ar transcendentalumas

Kadangi Foucault bandė formuluoti apriorinį kritinį metodą, žinojimo archeologiją ir genealogiją, nepakako vien dekonstruoti istorijos mokslo struktūras, pasitelkti mokslo filosofiją ir pereiti į istoriosofijos teritoriją. Kadangi tai filosofinis kritinis projektas, kuriuo bandoma prisikasti iki istorinio *a priori*, vadinasi, reikia prisikasti iki moderniesiems amžiams esminių transcendentalizmo tradicijos taškų. Istorinis mąstymas, kaip žinojimo ir galios prerogatyva, negali būti adekvačiai ištirtas ir demaskuotas, nepolemizuojant su esminiais tam tikros tradicijos transcendentalistiniais postulatais, kurie ir yra istorinė makrošamonė, pajungiama Tvarkai ir Žinojimui.

Taigi formuluodamas savo istoriosofiją kaip kritinį projektą, Foucault kreipėsi į Apšvietos epochą ne tik per Bataille'aus „laisvo žmogaus“ koncepciją, tačiau esmingai susitelkė ties Immanuelio Kanto Apšvietos, *Aufklärung*, koncepcija, kaip esminių epistemologinių lūžių, pradėjusiu kritinio mąstymo veiksmą. Foucault kreipėsi į šią savišvietos epistemą tiek kaip istorikas, tiek kaip filosofas, polemizuojantis su Kanto idealizmu. Kartu ir kaip žinojimo archeologas, bandantis įveikti Kanto idealizmą ir esencializmą. Tai jis darė kritinės archeologijos metodą taikydamas pačiai kritinės minties koncepcijai, kurią savo *Aufklärung* koncepcijoje išsakė Kantas:

Kritika arba kritinė praktika yra tarsi išorinis filosofijai reiškiny, tačiau esantis labai arti jos ribų. Kita vertus, tai, ką vadiname profesionaliomis specializuotomis kritinėmis veiklomis, susiję su Vakarų mintijimo tradicija (ypač turint omenyje Kantą), kurią galime vadinti „kritinio mąstymo tradicija“ (Foucault 2007: 42).

Kantas suformulavo savotišką Apšvietos epochos „manifestą“ – „švietimo“ arba „savišvietos“ idėją, pasak kurios, subjektas, individas turi teisę spręsti pats, abejoti, būti intelektualiai nepriklausomas. Kartu tai yra kritinio sprendinio istorijos atžvilgiu galimybė. Paradoksalu tai, kad iš pažiūros Foucault „kritinis istoriosofijos projektas“ nebuvo labai nutolęs nuo šios kantiškosios „savišvietos“ koncepcijos. Abejonė individualiu despotizmu gali atvesti prie revoliucijų, tačiau revoliucijos nepakeičia mąstymo iš esmės. Todėl kantiškosios Apšvietos koncepcijos tikroji priežastis yra taip išvaduoti mąstymą, kad jis galėtų prisikasti iki priežasties.

Šia prasme įdomus yra Foucault santykis su kantiškojo *transcendentalumo* kategorija. Kantas „transcendentaliniu“ vadino „kiekvieną pažinimą, kuriam apskritai labiau rūpi ne objektai, bet būdas, kuriuo mes pažįstame objektus, kiek šis būdas turi būti galimas *a priori*“ (Kantas 1982: 69). Ir šia prasme Foucault žinojimo archeologijos metodas iš dalies šliejosi prie šio pažinimo transcendentalumo koncepcijos, ypač jeigu turėsime omenyje kantiškąją transcendentalumo kaip kritinio metodologinio įrankio, padedančio, įgalinančio *peržengti*, koncepciją.

Kantas, klausdamas, kas yra *Aufklärung*, pirmasis iškėlė filosofijos diskursyvos dabarties *čia ir dabar* klausimą, kartu *Aufklärung* koncepciją suvokė kaip „kitokio“ mąstymo galimybę (Dalglish 2013: 75), svarbią ir Foucault. Filosofas, klausdamas, koku būdu jis priklauso dabarčiai, klausia, koku būdu jis priklauso doktrinai ar tradicijai, kokios yra jo paties metodo ribos (Foucault 2007: 85). Tai yra savo esme kritinis ir netgi revoliucinis veiksmas, susijęs ne su hermetiškos diskursyvos tradicijos perinterpretavimu, tačiau su etinio imperatyvo grąžinimu filosofijai, sugrąžinimu jos praktinio lygmens. Tai yra aktualumo lygmens suprobleminimas, Foucault nuomone, pereinantis į filosofinės modernybės stadiją.

Taigi Foucault iš kantiškosios koncepcijos skolinosi kritinę nuostatą ne tiek žinojimo fundamentalaus pagrindo atžvilgiu, kiek tezę, kad žinojimo galimybių sąlygos nėra homogeniškos objektams, kuriuos apibrėžia (Han 2002: 43). Kitaip sakant, Foucault perėmė „mąstymo ir būties netapatumo koncepciją, kreipiančią mąstyti ne buvinį kaip buvinį, bet veikiau apriorinius, pačiame prote glūdinčius suvokimo ir elgesio principus“ (Bacevičiūtė 2015: 246). Foucault istorinis *a priori*, kaip ir kantiškasis atitikmuo, turi galimybę interpeliuoti, mąstyti patį žinojimą kaip formą, funkciją.

Kita vertus, transcendentaliniu laikytinas ir kantiškasis vidinis imperatyvas kaip *duotasis ir nekintantis subjekto ego branduolys*, kurio sampratos Foucault, iš dalies remdamasis Husserliu, iš dalies Bataille'umi, bandė išvengti, šį branduolį paversdamas istorišku, taip pat desubjektyvizuodamas, išskaidydamas, heteronomizuodamas. Foucault iš dalies panašiai, tačiau kartu kitaip traktavo apriorinio ir aposteriorinio pažinimo kaip kritinio metodo, koncepciją. Kantas žinojimą laikė esminiu antlaikišku dėsniu, o Foucault jam priešino takų apriorinį istoriškumą, kuriam tam tikrus kontūrus, apibrėžtis suteikia erdviškai ir laikiškai lokalizuoti (žinojimo) archeologijos objektai. Be to, istorinis aprioriškumas pasireiškia ne kaip stabilus dėsnis, o kaip nuolatinių heteronomiškumų ir stabilumo transgresijų fluktuacija.

Foucault manė, kad būtina pasitelkti „žinojimo archeologiją“ ir genealogiją, kritiškai angažuotą specifinę istoriosofiją, preparuojančią patį žinojimo ir kritinės minties istorizmą ir transcendentalizmą. Toks įsisąmoninimas suponuoja ne tiek absoliučią laisvę, kiek atsakomybę, susijusią su žinojimo ir galios ribomis. Kritika susijusi su „prasmės administravimo“ sistema, nes kritikos aktu subjektas suteikia sau teisę klausti apie tiesą ir jos santykį su galia (Folkers 2016: 6).

Taigi Foucault, pasitelkiančiam Kanto *Aufklärung* koncepciją, „kritika“ yra ne tai, ką kategoriškai teigiame ar neigiame, o tai, ką žinome apie mūsų pačių mąstymą (taigi ir kritinį mąstymą) ir jo ribas. Tai, kaip „abejonė“ sugeba įsibrauti į žinojimo / galios diskursus ir institucijas, suvokiant pačios abejonės ribas, ir yra, Foucault žodžiais tariant, „kritinis veiksmas“, pranokstantis Kanto „savišvietos“ koncepciją, kuri, net ir būdama kritiška, negali peržengti savo meto epistemologinių (transcendentalistinių) ribų. Apriorinio žinojimo klausimą Foucault perkėlė į desubjektyvizuotų istorinių simultaniškų, dekonstruojančių „vidinį imperatyvą“, struktūrų tyrimą.

Antrasis Foucault kantiškojo sprendinio atmetimas kyla iš postkantiškųjų teorijų kritikos, pasmerkiant daiktų Tvarą kaip įkalintą „baigtinybės analitikoje“, kai galimą žinojimą, pažinimą monopolizuoja žmogus ir jo antrininkai (Han 2002: 3).

Taigi abejonę Foucault savo kritiniame metode suvokia kaip „apriorinę funkciją“, gebančią peržengti ir savo pačios „hermeneutinį ratą“. Šia prasme Foucault tarsi pratęsia nyčiską kritinės epistemologijos liniją performuluojant Kanto klausimą „koku būdu galimi aprioriniai sintetiniai sprendiniai?“ į klausimą „Kodėl reikia tikėti tokiais sprendiniais?“ (Nyčė 1991: 327).

Foucault stengiasi atmesti dalį kantiškojo idealizmo, atsisakydamas, jo manymu, antropologinių iliuzijų ir (taip pat huserliškojo) įcentruotumo į subjektą.

Tokiu būdu Foucault paradoksaliai parėjo į neohėgelininkų stovyklą (iš dalies paveiktas Jeano Hyppolite'o paskaitų, kurių klausė XX a. penktajame dešimtmetyje), generuodamas „transcendentalaus istoriškumo“ koncepciją.

Hegelio istorijos transcendentalumą Foucault reaktualizuoja kaip mintį, kuri negali likti tik mintimi, o turi virsti „veiksmu“, nes ši filosofija pati save pripažino laikmečio mintimi, kitaip sakant, ne tik atsigręžė į istoriškumą apskritai, bet į istorinį tyrimą, „medijuojantį dabartį“ (Muldoon 2014: 103), kurio esmė – savo laisvės *įsisąmoninimas*. Galima sakyti, kad Foucault atliko savirefleksinį kritinį žingsnį.

Taigi Foucault iš dalies perėmė hėgeliškas panistoriškumo nuostatas, vis dėlto stengdamasis priešpriešinti šiam idealizmui specifinį „grynojo empirizmo“ formalizmą arba konstruktyvizmą, kuris yra specifiskai transcendentalus. Foucault stengėsi rasti istorines transcendentalumo transpozicijas, kad paaiškintų konkrečiai, empiriškai „istorinį transcendentalumą“ (Han 2002: 4). Taigi Foucault taip pat formulavo istorinio *a priori* koncepciją, kuri iš dalies atitiko ir hėgelišką desubjektivizuotą istorijos „Protą, arba Dvasią“, transcenduojančią istoriją į Istoriją. Viena vertus, protas transcendentaliai valdo istoriją, tačiau būdamas imanentiškas jai, būtent istoriniuose procesuose ir aktualizuojasi.

Kartu sąlygiškai pereidamas į neohėgelininkų stovyklą, Foucault bandė distancijuotis, neigti ir šią įtaką. Hegelis savo meto žinojimo kritinę intenciją vis dėlto „uždarė“ transcendentinėje istorijos Dvasioje, savo ruožtu užklojančioje ir konstituojančioje antropologinę tikrovę. O Foucault bandė šią intenciją vėl „atidaryti“, pratęsti, Dvasią vėlgi atsiedamas nuo antropologizmo, t. y. hėgeliškos „fenomenologijos“ ir „psichologijos“, sampratų, kartu ją ištirpdydamas istorinėje fluktuacijoje, asistemiškume, nesąryšingumuose, netgi daliniame formalizme – specifinėje „grynojo empirizmo“ terpėje, kurioje ieškoma žinojimo ir galios diskursų prasminių atonalumų.

Tokiu būdu atsiveria istorinio *a priori* šerdis, kartu atverianti mums ne tik istoriją, bet ir pamatinius dabarties ir ateities konstravimo šablonus. Taigi Foucault formulavo savo istoriosofinį metodą kaip radikalizuotą *kritinę* sistemą ne tik teorine, bet ir praktine prasme, iš dalies vėl sugrįždamas prie kantiškosios *Aufklärung* kritinės intencijos ne tik savo filosofinės sistemos ribose, tačiau ir savo, kaip filosofo pozicija, laikysena.

Taigi Foucault, iš dalies perimdamas kantišką, iš dalies hėgelišką kritines koncepcijas, bandė įveikti tiek jas pačias, tiek pačią istoriškai determinuoto transcendentalizmo tradiciją ir laikiškumo joje kategoriją. Vis dėlto, galima sakyti, jog Foucault, bandydamas peržengti (transcenduoti) kantiškąjį ir / ar hėgeliškąjį transcendentalumą, iš tiesų bandė peržengti savo meto epistemologijos ribas.

Istoriosofija kaip (savi)kritisinis projektas

Priartėjome prie esminio Foucault filosofijos sistemos kaip *kritinio projekto* savo meto epistemologinės tradicijos atžvilgiu klausimo. Todėl iškyla ne tik istorijos, tačiau ir *diskurso* apskritai sampratos klausimas. Diskursas nėra dviejų individų bendravimas, o veikiau specializuota kalba, plėtojama specifinės bendruomenės (kultūrinės, profesinės, meninės, akademinės) tam tikru laiku ir tam tikroje vietoje (Olson 2010: 65). Taigi diskursas yra tarsi tinklas santykių tarp individų, tekstų, idėjų, institucijų. Tačiau nereikėtų diskurso suprasti vien abstrahuota prasme, nes kiekvienas diskursas priklauso nuo laiko ir vietos konteksto. Bet koku atveju diskursas pretenduoja į tiesos sakymo ir individų reguliavimo vaidmenį, taigi yra žinojimo / galios, arba „tiesos politikos“, terpė.

Todėl Foucault domėjosi teiginiais ir frazėmis kaip daiktais, reiškiniais ir diskursais, ypač normatyvinio pobūdžio. Sakykime, toks normatyvinis pobūdis būdingas teisei kalbai, stratifikacinėms socioideologinėms prasmėms disciplinoms, galų gale tariamai „moksliškai objektyviai“ kalbai, po kurios nešališkumu slypi moralinis vertinimas. Taigi formuojasi tarsi „natūralūs“ normatyviniai diskursai ir kartu normatyvinės disciplinos.

Tuose diskursuose veikia pašalinimo procedūros – draudimas, perskirstymas ir atmetimas, taikytinas ir „suvokimo, žinojimo paskirstymui“ politinė prasme. Jeigu „tiesos politiką“ suvoksime kaip tam tikrą diskursyvią tradiciją arba diskurso tradiciją, neišvengiamai iškyla tokios sąvokos kaip *reason* (*priežastis, pagrindas, motyvas, protas*), kurios yra filosofinio mintijimo *fundamentali(os)* kategorijos (Marcuse 2009: 100). Filosofija bet koku atveju yra viena iš šių kalbų, kartu ir universalizuojanti, transcenduojanti kitus žinojimo politikos diskursus, nustatančius bendruomeninės prasmės funkcionavimo režimus. Tai, kokiais įrankiais ir kaip yra (ne)preparuojamas (istorinis) žinojimas, yra ir filosofinio diskurso ar filosofinių diskursų (istorinės) (savi)reguliacijos, transcendentalumo, (ne)kritinės savistabos reikalas.

Siedamas žinojimo archeologiją su normatyviais diskursais ir disciplinomis, Foucault tiesiogiai ar netiesiogiai buvo priverstas preparuoti ir patį filosofinį diskursą kaip „universalų metodą“, ieškodamas jam alternatyvos. Tiksliau, priverstas preparuoti specifinę – kantiškąją ir hėgeliškąją – filosofinio diskurso (*kalbos režimo*) tradiciją. Filosofinis diskursas susijęs ir su „suvokimo paskirstymu“ apskritai – principu, valdančiu mūsų suvokimo tvarką, kuriančiu bendrą supratimą apie tai, kas yra matoma ir (pa)sakoma. Kartu – atsižvelgiant į rancierišką *partage du sensible* prasmę – ir perskiriamas, dalinantis suvokimo ir jausenos, kalbėjimo ir veikimo,

tikrovės apskritai struktūras. Todėl Foucault, imdamasis žinojimo praktikų ir / ar diskursų archeologijos, neišvengiamai kėlė klausimus apie pačios (tuometinės) filosofijos ribas ir prerogatyvas.

Taip formavosi dar viena kritinė emancipacinė intencija, susijusi konkrečiai su filosofijos diskurso tvarka, taip pat klausimais, kurie XX a. 7–8 deš. kilo daugeliui mąstytojų, bandančių permąstyti filosofinės sistemos kaip universalaus metodo galimybes ir ribas. O šio epistemologinio (Foucault atveju – istoriosofinio) kritinio lūžio fone buvo suproblemintas *tikrovės kaip dabarties* (ir netgi ateities) koncepcija. Problematizuojant tikrovę, bandoma kurti naują epistemologinę situaciją.

Filosofija yra racionalizmo ir idealizmo mišinys (idealistinis racionalizmas, tikint racionalumo, taigi ir „kritinio, opozicinio mąstymo“ objektyvumu), tampantis kritine filosofija, kadangi priežastingumo principas reikalauja peržengti „ontologinių“ sąvokų nepaaiškinamumą, jas pajungti priežasčiai. Galima sakyti, kad Foucault bandė peržengti kritinio mąstymo idealizmo ribas, kitaip sakant, preparuoti ir kritinį idealizmą. Plėtodamas filosofinę archeologiją ir genealogiją, Foucault taip pat netiesiogiai (?) klausė, kas yra mūsų pačių, dabartinis aktualumas? Kas ir kaip yra dabartis? Taigi, tai kritinis metodas problematizuoti dabartį, parodant, kaip buvo socialiai struktūruojama ir instrumentalizuojama patirtis, virtusi istorija.

Galų gale Foucault kritinės istoriografijos projektas, preparuojantis istoriją, filosofijos metodą, dabartį, pačiam filosofui buvo ir esminės etinės savitransformacijos raktas. Esminė Foucault kritinio projekto funkcija, ko gero, yra ne vien išlaisvinti kritiką iš priežasties, įcentruotos subjekte, tačiau ir ištraukti iš pavaldumo Priežasčiai, kurioje Kantas kritiką uždarė (Rajchman 2007: 23). Šia prasme Foucault ne tiek norėjo atsisakyti universalistinių filosofinių išvadų, bet veikiau kritinę filosofiją įsivaizdavo kaip savitą kritinę *praktiką*, ar „teoretinę praktiką“ beveik aristoteliška (iš dalies kartu koncentruodamasis ties Antikos etine, t. y. emancipacine seksualumo samprata) filosofinės etikos prasme, kaip išgyvenamą, aktyvią filosofiją (Hadot 2005: 97), nukreiptą į kritinį metodą taikančio subjekto, t. y. paties filosofo, gelmines transformacijas. Turi pasikeisti ne filosofija, bet mes patys, tai turi būti praktinės filosofijos metodas, etinėje plotmėje transcenduojantis (peržengiantis) patį filosofą ir jo metodą.

Filosofinis diskursas prasideda nuo gyvenimo būdo [...] filosofijos mokykla atitinka tam tikrą gyvenimo būdo pasirinkimą, apsisprendimą, tam tikrą egzistencinę nuostatą, kuri iš žmogaus reikalauja radikalaus gyvenimo perkeitimo, ir galiausia – troškimą būti ir gyventi vienu ar kitu būdu. Šis egzistencinis pasirinkimas savo ruožtu suponuoja tam tikrą požiūrį į pasaulį, o filosofinio diskurso užduotis – racionaliai atskleisti ir pagrįsti tiek šį egzistencinį pasirinkimą, tiek šį požiūrį į pasaulį (Hadot 2005: 11).

Kiek supaprastinant, galima sakyti, kad XX a. 7–8 deš. kai kurie prancūziškojo sparno fenomenologijos mokyklos atstovai, poststruktūralistai, tarp jų ir Foucault, šias „egzistencines-kritines“ nuostatas savitai reaktualizavo ieškodami naujų filosofinių metodologijų.

Vietoje apibendrinimo

Galima iš dalies teigti, kad vienas esminių Foucault gyvenamojo laikotarpio, arba vadinamojo „epistemologinio lūžio“ XX a. 7–8 deš., *apriorinei kritikai* keliamas klausimas – ar filosofija ir kritinė teorija vis dėlto irgi yra tik viena ideologijos versijų, ar kažkas universalesnio, kas tą ideologiją „transcenduoja“, distancijuoja, tampa virtualiu metakritiniu ir savikritiniu įrankiu?

Ko gero, Foucault, bandydamas kelti šį klausimą, sprendė ir esminį uždavinį, susijusį su kontinentinės filosofijos tradicijos permąstymu – kaip būnant kantininku ar hėgelininku jais nebūti? Taigi tai kartu kritinis projektas ir (Foucault gyvenamojo laikotarpio) filosofijos kritinio universalizmo (tradicijos) atžvilgiu. Ar gali tam tikras istoriografinis ir istoriosofinis metodas būti nukreiptas į išorę, t. y. į tam tikrų diskursų-objektų tyrinėjimą ir kartu būti kritiškas pats sau? Juk ir kritinis požiūris yra tam tikrais būdais istoriškai / politiškai determinuotas „metodologinis įprotis“, filosofema, kurios pats filosofas negali iki galo neperžengti?

Todėl Foucault bandė generuoti tokį metodą, kuris nebūtų „metodas“ tradiciškai idealistine epistemologine prasme. Kritinis metodas yra *ko nors* kritika – praktikos, epistemos, institucijos ir jos nelieta, atsiejus nuo kritikuojamo objekto. Ji negali funkcionuoti kaip „generalizuota praktika“ (Butler 2001). Todėl ji nėra kokia nors apibrėžta mąstymo, akademinės srities ar specifinio diskurso dalis, bet veikiau tam tikra etinė-teoretinė strategija, galinti rastis bet kur diskurso, mąstymo ir institucijų sistemoje ir įgauti specifinius pavidalus, priklausomai nuo kritikos objekto.

Gauta 2017 10 30
Priimta 2017 12 18

Literatūra

- Ariès, A. 1962. *Centuries of Childhood: a Social History of Family Life*, transl. by R. Baldick. New York: Alfred A. Knopf.
- Ariès, A. 1976. *Western Attitudes toward Death from the Middle Ages to the Present*, transl. by P. M. Ranum. London: A Maryn Boyars Book.
- Bacevičiūtė, D. 2015. „Ontologija ir etika: abipusė užklausa“, in T. Sodeika, R. Šerpytė, D. Bacevičiūtė. *Ontologijos transformacijos: medijos / nihilizmas / etika*. Vilnius: VU leidykla, p. 215–251.
- Bachelard, G. 1994. *Le rationalisme appliqué*. Paris: Quadrige/PUF.

- Bataille, G. 1986. *Erotism: Death & Sensuality*, transl. by M. Dalwood. San Francisco: City Lights Books.
- Biesta, G. 2008. "Toward a New „Logic“ of Emancipation: Foucault and Rancière", *Philosophy of Education*, 2008, p. 173. Prieiga per internetą: <https://pdfs.semanticscholar.org/8bd6/65bf86063772e3ea8328d84c917e6a0bc363.pdf>
- Braudel, F. 1994. *Kapitalizmo dinamika*, vertė A. Nastopkaitė. Vilnius: Baltos lankos.
- Butler, J. 2001. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". Prieiga per internetą: <http://eicp.net/transversal/0806/butler/en> [žiūrėta 2016 10 17].
- Canguilhem, G. 1998. *The Normal and the Pathological*, transl. by C. R. Fawcett, R. S. Cohen. New York: Zone Books.
- Dalgliesh, B. 2013. "Critical History: Foucault after Kant", *Parrhesia*, 18: 68–84.
- Deleuze, G. 2004. *Foucault*. Paris: Les Éditions du Minuit.
- Folkers, A. 2016. "Daring the Truth: Foucault, Parrhesia and the Genealogy of Critique", *Theory, Culture & Society*, 33(1): 78–108.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines)*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Galimard.
- Foucault, M. 1998. *Diskurso tvarka*, vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos.
- Foucault, M. 1999. *Seksualumo istorija*, vertė N. Kašėlionienė ir R. Padalevičiūtė. Vilnius: Vaga.
- Foucault, M. 2007. *The Politics of Truth*, ed. by Sylvère Lotringer, transl. by L. Hochroth, C. Porter. Los Angeles: Semiotext(e).
- Goff Le, J. 2003. *Viduramžių vaizduotė*, vertė D. Bučiūtė. Vilnius: ALK/Alma littera.
- Habermas, J. 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*, vertė A. Tekorius. Vilnius: Alma littera.
- Hegel [Hegel], G. 1990. *Istorijos filosofija*, vertė A. Šliogeris. Vilnius: Mintis.
- Hadot, P. 2005. *Antikos filosofija – kas tai?*, vertė A. Grigaravičiūtė. Vilnius: Aidai.
- Han, B. 2002. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press.
- Hyppolite, J. 1983. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil.
- Husserl, E. 2005. *Karteziškosios meditacijos*, vertė T. Sodeika. Vilnius: Aidai.
- Kantas, I. 1982. *Grynojo proto kritika*, vertė, įv. str. ir paaiškinimus parengė R. Plečkaitis. Vilnius: Mintis.
- Koikkalainen, P., Syrjämäki, S., Skinner, Q. 2002. "Quentin Skinner. On Encountering the Past", *Finnish Yearbook of Political Thought*, 6: 34–63. Prieiga per internetą: <https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/43278/952-5092-75-5.pdf?sequence=1> [žiūrėta 2017 10 23].
- Koselleck, R. 2004. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, transl. by K. Tribe. New York: Columbia University Press.
- Marcuse, H. 2009. *Negations: Essays in Critical Theory*, transl. by J. J. Shapiro. MayFlyBooks.
- Muldoon, J. 2014. "Foucault's Forgotten Hegelianism", *Parrhesia*, 21: 102–112.
- Nietzsche, F. 1996. *Apie moralės genealogiją: poleminių veikalas*, vertė A. Tekorius. Vilnius: Pradai.
- Nyčė [Nietzsche], F. 1991. *Rinktiniai raštai*, sud. A. Rybelis, red. R. Dulkanienė, vertė E. Nekrašas [et al.]. Vilnius: Mintis.
- Olson, R. M. 2010. "Michel Foucault: Discourse, Power / Knowledge, and the Battle for Truth", in G. J. Leckie, L. M. Given, J. E. Buschman (eds.). *Critical Theory for Library and Information Science. Exploring the Social from across the Disciplines*. Santa Barbara, Denver, Oxford: Libraries Unlimited, p. 63–74.
- Plečkaitis, R. 1982. „Imanuelio Kanto Opus Magnum“, in I. Kantas. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis, p. 5–21.
- Rajchman, J. 2007. "Enlightenment Today: Introduction to the Politics of Truth", in M. Foucault. *The Politics of Truth*, ed. by S. Lotringer, transl. by L. Hochroth, C. Porter. Los Angeles: Semiotext(e).

Skinner, Q. 1996. *Machiavelli: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
 Šliogeris, A. 1990. „Hėgelio istorijos filosofija“, in G. Hėgelis. *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis, p. 5–24.

Kęstutis Šapoka

HISTORIOSOPHY BY MICHEL FOUCAULT AS A CRITICAL PROJECT

Summary

The article discusses the specific notion of philosophical historicism of Michel Foucault. The interaction between historiography and historiosophy is based on the paradoxical dualism of historicism *versus* transcendentalism in the philosophical system or “archeology of thinking” of Foucault. In the paper, the main historiographical and philosophical influences on Foucault’s philosophical historiosophy are gradually exposed. It could be agreed that Foucault’s historiosophy or archeology was influenced by the French Historical Method known as *The Annales Paradigm*, by some concepts of the philosophy of science and philosophical anthropology of Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, and Georges Bataille, and also by some phenomenologists such as Edmund Husserl.

The philosophical interpretation and especially critical interpellation of the course of history and historical events could be assimilated to Foucault’s archeological method. Moreover, Foucault’s philosophical historiosophy could be perceived not only as pure philosophical theorization, but rather as “a critical theorizing practice” capable to denounce those clichés of historical narratives which are generally considered as “natural historical processes” or so called “historical transcendentalism.”

In conclusion, one can say that, in Foucault’s archaeology or historiosophy, several types of regimes of methodological thinking could be spelled out, balancing between neo-Kantian anthropology and neo-Hegelian historical transcendentalism while attempting to contradict these modes of thinking at the same time.

KEYWORDS: Michel Foucault, historiography, historiosophy, historical *a priori*, archaeology of Knowledge, critical thinking, philosophy of science, dilemma of transcendence.

Naglis Kardelis

PANORAMIŠKUMAS IR PANOPTIŠKUMAS SENOVĖS GRAIKŲ KULTŪROJE: APIE ANTIKINES PANOPTIKUMO IDĖJOS IŠTAKAS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
El. paštas: naglis.kardelis@gmail.com

Straipsnyje vizualumo ir teorinio mąstymo sąsajų kontekste svarstomas antikinių panoptikumo idėjos ištakų klausimas. Analizės išeities taškas – modernioji panoptikumo koncepcija, pasiūlyta Jeremy Benthamo. Pirmajame straipsnio skyriuje pateikiama etimologinė panoramą ir panoptikumą įvardijančių terminų analizė, išryškinami semantiniai šių giminingų sąvokų skirtumai, atkreipiamas dėmesys į „panoptinės“ tematikos precedentus senovės graikų mitologijoje. Antrajame skyriuje atskleidžiama panoramiškumo ir panoptiškumo fenomenų bei jų aspektų įvairovė graikų kultūroje ir filosofiniame mąstyme. Pro „panoptikos“ prizmę analizuojami heleniškojo optocentrizmo ir logocentrizmo panašumai bei konceptualieji ryšiai, argumentuojama, kad graikiškasis filosofinis logocentrizmas savo prigimtimi buvo iš esmės „panoptinis“. Pateikiama pavyzdžių iš Herakleito ištarų ir Platono dialogų, kuriais remiantis parodoma, kad senovės graikų filosofijoje būta ne tik miglotų, rudimentinių, bet ir gerai artikuliuotų bentamiškosios panoptikumo idėjos provaizdžių, akivaizdžiai anticipojančių moderniąją panoptikumo sampratą. Straipsnio pabaigoje pabrėžiama, kad, nepaisant aplinkybės, jog senovės graikų kalboje dar nebuvo paties panoptikumą įvardijančio žodžio ir eksplikitinės teorinės panoptikumo tematizacijos, vis dėlto, kaip patirties ir kultūros fenomenas (ar giminingų fenomenų visuma), panoptikumas *de*

facto jau egzistavo graikų patirtyje, kultūroje ir mąstyme ne tik miglotu, netiesioginiu, bet ir aiškiai artikuliuotu, tiesioginiu, pavidalu, be to, palyginti su moderniąja panoptikumo samprata bei moderniuoju panoptikumo konceptu, antikinis panoptikumo idėja provaizdis graikų kultūroje turėjo gerokai daugiau kultūrinių reikšmių ir turtingesnių sąsajų su filosofiniu mąstymu.

RAKTAŽODŽIAI: panoptikumas, panorama, senovės graikų kultūra, klasikinė graikų filosofija, Herakleitas, Platonas, Jeremy Benthamas, Michelis Foucault.

Kiek iš tiesų metų panoptikumo idėjai? Įvadinės pastabos

Panoptikumo, kaip apskrito plano kalėjimo, idėją XVIII a. pabaigoje išplėtojo britų mąstytojas Jeremy Benthamas. Pačią idėją, beje, pirmasis iškėlė filosofo brolis Samuelis, tačiau jis ją pateikė ne kaip įkalinimo įstaigos, o kaip fabriko ar šiaip ūkinio pastato architektūrinį sprendimą: didesnės patalpos viduryje jis pasiūlė pastatyti centrinį bokštą kaip pastato ašį, kurios viršuje turėjo būti įrengta stebėjimo aikštelė gamybos procesą kontroliuojantiems prižiūrėtojams, stebintiems patalpoje dirbančių žemos kvalifikacijos darbininkų – pigios ir dėl to rentabilios darbo jėgos – darbą. Apskrito plano fabriko našumą turėjo lemti tai, kad jame turėjo dirbti minimaliu tarifu apmokami žemiausios kvalifikacijos darbininkai ar net apskritai neapmokami kumečiai ir baudžiauninkai, kurių atliekamus gamybos veiksmus koordinavo ir kontroliavo minimalus prižiūrėtojų skaičius (idealiu atveju – tik vienas).

Jeremy Benthamas, perėmęs šią idėją iš savo brolio, ją pritaikė kurdamas architektūrinį „idealaus kalėjimo“ modelį: apskrito plano įkalinimo įstaigos centre turėjo stovėti bokštas, kurio viršuje įsikūręs kaliniams nematomas prižiūrėtojas ar keli prižiūrėtojai galėjo stebėti ratu išdėstytas atviras kalinių kameras ir jų darbinės veiklos zonas¹. Svarbu buvo tiesiog įdiegti panoptikumo gyventojams niekada jų neapleidžiantį jausmą, kad jie yra nuolat stebimi, ir šis jausmas turėjo suformuoti tokių kalinių vidinės drausmės lygį ir tokių jų savikontrolės režimą, kad reali ir tiesioginė jų priežiūra iš panoptikumo centrinio bokštelio net nebūtų būtina (kadangi kaliniai savo prižiūrėtojo turėjo niekada nematyti, o tik įtarti jo nuolatinį buvimą, prižiūrėtojui nebuvo reikalo budėti visą laiką, dėl to kalėjimo išlaikymo išlaidos

¹ Apie panoptinių kalėjimų, tokių, kaip Pentonvilio kalėjimas Londone, architektūros bruožus žr.: Ching; Jarzombek; Prakash 2017: 639 (sk. „Panoptic Prisons“). Be Pentonvilio kalėjimo (*Pentonville Prison*), galima paminėti tokias panoptines įkalinimo įstaigas, kaip Rytinės valstijos penitenciarijus Filadelfijoje (*Eastern State Penitentiary, Philadelphia*) ir Safolko pataisos namai Anglijoje (*Suffolk House of Correction, Bury St. Edmunds, England*).

dar labiau sumažėdavo, jau nekalbant apie pačių kalinių pavertimą „sąmoningais“ kalėjimo gyventojais, našiai dirbančiais viešuosius „pataisos darbus“).

Panoptikumo – apskrito plano kalėjimo – idėją Benthamas viešai pristatė 1791 m. išleistoje knygoje, o šios idėjos apmatai pradėjo formuotis dar keleriais metais anksčiau, kai 1786–1787 metų laikotarpiu britų filosofas lankėsi carinėje Rusijoje, siekdamas susipažinti su šioje šalyje įdiegtais pigaus nekvalifikuoto darbo našumo didinimo būdais.

Panoptikumas, kaip ekonominės ir juridinės (penitenciarinės) srities sąvoka, be abejo, yra palyginti nesena, atsiradusi modernybės epochoje ir priklausanti socialinių šio laikotarpio inovacijų laukui. Šis terminas, techninis ir bendrajai kultūrai aktualus jo vartojimo kontekstas bei pati „panoptinė“ sąmonės nuostata, būdinga šiuolaikiniam žmogui, nuolat stebinčiam save patį iš panoptinio savianalizės, savikontrolės ir autocenzūros bokštelio, yra nuodugniai apmąstyti Michelio Foucault filosofijoje, dėl to panoptikumo sąvoką natūraliai siejame ne tik su XVIII a. pabaiga, Benthamo laikais, bet ir su šiuolaikybe bei šiuolaikine kontinentine filosofija. Vis dėlto jau pati aplinkybė, kad žodis „panoptikumas“ yra graikiškos kilmės, leidžia natūraliai kelti klausimą apie dar senesnes – nors ir nebūtinai tiesiogines – šios sąvokos ištakas ar bent tam tikrą platesnį kultūrinį ir filosofinį panoptikumo idėjos kontekstą, leidžiantį išvystyti naujų aspektų modernybės laikais išplėtotoje ir šiuolaikinėje filosofijoje apmąstytoje konkrečioje teorinėje panoptikumo koncepcijoje.

Šiame straipsnyje mėginsime parodyti, kad „panoptinė“ mąstymo nuostata yra gerokai senesnė už konkrečią teorinę – ir turinio atžvilgiu palyginti specifinę – panoptikumo koncepciją, atsiradusią prieš kiek daugiau nei du šimtmečius ir vaisingai aktualizuotą Foucault filosofijoje. Pateiksime argumentų, kad panoptiškumo ištakų reikia ieškoti antikinėje kultūroje ir filosofijoje. Pradžioje aptarsime šio žodžio etimologiją ir mitines sąsajas, vėliau graikiškojo optocentrizmo ir logocentrizmo kontekstuose išryškinsime panoptiškumo ir panoramiškumo sąvokų ryšį, galiausiai atkreipsime dėmesį į tuos konkretesnius graikų filosofijos precedentes, kurie gali būti tiesiogiai ar netiesiogiai siejami su šiuolaikinėje kontinentinėje filosofijoje aktualizuota panoptikumo samprata.

Dėl straipsnyje analizuojamų – dažniausiai netiesioginių ir ne visada lengvai aptinkamų – panoramiškumo ir panoptiškumo aspektų, kuriuos siekiame išvystyti graikų kultūroje, gausos pati mūsų pasitelkiama tyrimo prieiga tam tikru atžvilgiu neišvengiamai bus „panoptinė“ ir „panoraminė“.

Etimologinės ir mitologinės panoptikumo sąvokos šaknys

Analizę pradėsime aptardami termino etimologiją. Siekdami geriau suvokti pirminę žodžio „panoptikumas“ reikšmę, turime atsižvelgti į jos ryšį su kito labai panašaus graikiškos kilmės žodžio „panorama“ reikšme. Kitaip tariant, panoptiškumo prigimtis – tiek, kiek ją pajėgi apreikšti pati kalba – išryškėja jos sąsajoje su panoramiškumo prigimtimi. Beje, verta atkreipti dėmesį į tai, kad daiktavardis „panorama“, kuris kaip tarptautinis žodis aptinkamas beveik visose naujosiose Europos kalbose, taip pat ir lietuvių, dėl palyginti dažno jo vartojimo bendrojoje, o ne tik siaurai specializuotoje profesinėje kalboje, yra savaime suprantamas daugumai išsilavinusių tų kalbų vartotojų, nors šio žodžio morfologinė sandara dažniausiai nėra aiški tiems, kurie nėra mokęsi graikų kalbos. Žodis „panoptikumas“, priešingai, yra specialesnis terminas, gerokai rečiau aptinkamas bendrojoje kalbos vartosenoje², bet antrasis morfologinis šio žodžio sandas dėl akivaizdaus jo ryšio su graikiškos kilmės žodžiu „optika“ yra daugelio lengviau atpažįstamas ir iššifruojamas nei antrasis žodžio „panorama“ sandas.

Žvelgiant vien formaliai, morfologinės šių terminų sandaros požiūriu, ir neatsižvelgiant į subtilius turinio niuansus, kuriuos aptarsime kiek vėliau, abu šie žodžiai yra beveik identiški. Pirmasis morfologinis jų abiejų sandas *pan-* yra niekatroji graikiško žodžio *pas, pasa, pan* „visas“ forma³. Antrieji morfologiniai jų sandai – tai skirtingos supletyvinės (bendrąjį formų rinkinį „papildančios“) to paties veiksmazodžio *horaō* „regiu, matau, žiūriu“⁴ formos: į daiktavardį „panoptikumas“ kaip antrasis sandas įeina šaknis, įžvelgiama, pavyzdžiui, šio veiksmazodžio būsimosio laiko formoje *opsomai* „regėsiu, matysiu, žiūrėsiu“ ir perfekto formoje *opōpa* „esu regėjęs, pamatęs, išvydęs“, o į daiktavardį „panorama“ kaip antrasis sandas įeina šaknis, regima, pavyzdžiui, to paties veiksmazodžio esamojo laiko formoje *horaō* „regiu, matau, žiūriu“, imperfekto formoje *heōrōn* „regėjau, mačiau, žiūrėjau“ ir paralelinėse perfekto formose *heoraka* bei *heōraka* „esu regėjęs, pamatęs, išvydęs“, kurių reikšmė ta pati, kaip jau minėta jų atžvilgiu supletyvinės perfekto formos *opōpa* reikšmė⁵.

² Antai anglų kalboje daiktavardis *panopticon*, be jau minėtos ir daugeliui gerai žinomos „apskrito plano kalėjimo“ reikšmės, dar turi ir kitą, gerokai retesnę, reikšmę, nurodančią į tam tikrą optikos prietaisą (Klein 1967: 1120; s. v. *panopticon*).

³ Liddell; Scott; Jones 1996: 1345; s. v. *pas, pasa, pan*.

⁴ Liddell; Scott; Jones 1996: 1244; s. v. *horaō*.

⁵ Apie daiktavardžio *opsis* „rega, žvilgsnis (kaip regos galia ar jos šaltinis); žvelgimas (kaip regėjimo aktas); išvaizda, (at)vaizdas, veidas (kaip žvelgimo objektas ar regėjimo akto rezultatas); iliuzinis (at)vaizdas, pamėklė (kaip vaidenimosi, „rodymosi“ rezultatas)“ semantinius atspalvius archajinio lai-

Supletyvinės formos, beje, aptinkamos ir kai kuriuose lietuvių kalbos veiksmažodžiuose, antai veiksmažodyje „būti“, kurio esamojo laiko formos „esu“ šaknis yra kita nei būtojo kartinio laiko formos „buvau“, būtojo dažninio laiko formos „būdavau“ ir būsimojo laiko formos „būsiu“ šaknis, nors visos šios formos, paimitos drauge, sudaro pilną (supletyviškai „užpildytą“) minėto veiksmažodžio paradigmų rinkinį. Supletyvinės yra ir tokios paralelinės lietuviškų veiksmažodžių formos, kaip antai veiksmažodžio „būti“ esamojo laiko formos „yra“, „esti“, „būva“ (3 sg.–pl.), kurios beveik visais atvejais gali pakeisti viena kitą.

Kitaip tariant, pirmoji žodžių „panoptikumas“ ir „panorama“ šaknis yra ta pati (*pan-*), o antrosios šaknys – to paties graikiško veiksmažodžio *horaō* skirtingų supletyvinių formų, aptinkamų skirtinguose jo laikuose, šaknys, kurios tarpusavyje skirtingos ne reikšme (turiniu), o tik pačia morfologine forma.

Vis dėlto leksinės daiktavardžių „panoptikumas“ ir „panorama“ reikšmės, nors ir labai panašios, nėra visiškai vienodos – kitaip sakant, šie terminai nėra absoliučiai identiški. Panoramiškumo sąvokoje labiau akcentuojamas *stebėtojai atsiveriantis vaizdas*, o ne stebėtojo pajėgumas jį išvysti: ši sąvoka kreipia į tai, kas yra išoriška panoramos stebėtojo atžvilgiu – pats panoraminio vaizdo platumas, visuminė atsiveriančio vaizdo aprėptis; sąvokos semantinė ašis – nuoroda į tai, kad stebimas yra *visas* vaizdas, o ne tik kuri nors paskira jo dalis. Panoptiškumo sąvoka, priešingai, nusako *paties stebėtojo regos galias* – jo pajėgumą savuoju žvilgsniu aprėpti *visą* atsiveriantį vaizdą, o ne tik kurią nors vieną jo dalį. Kitaip tariant, panoramiškumo sąvoka labiau orientuota į žiūros objektą, o panoptiškumo sąvoka – į žiūros subjektą, nors abu šie žodžiai numano visuminį regimo vaizdo pobūdį, žiūrovui pasyviai („panoramiškai“) atsiveriančio ar aktyviai – akylai („panoptiškai“) – jo stebimo vaizdo visumą. Tad panoramiškumą galėtume sieti su pasyviu, o panoptiškumą – su aktyviu visuminio vaizdo stebėjimu.

Taip pat verta pabrėžti, kad abu šie terminai, nors ir taisyklingai padaryti iš graikiškų šaknų ir iš esmės būtų buvę tinkami vartoti senojoje graikų kalboje, šiuo konkrečių sudurtinių žodžių, sukurtų vėlesniais laikais, pavidalu, kiek galime spręsti iš išlikusių rašytinių šaltinių, pačių senovės graikų dar nebuvo vartoti (arba tokios vartosenos pavyzdžiai mūsų tiesiog nepasiekė), nors graikams ir nebūtų atrodę keisti ar neįprasti, be to, jų kultūroje – kaip netrukus parodysime – iš tiesų egzistavo fenomenai, kuriems įvardyti bei apibūdinti šie terminai būtų puikiausiai tikę.

kotarpio poetiniuose graikų tekstuose, ypač Homero epe, išryškinamus fenomenologinės žvilgsnio / žvelgimo ir atrodymo analizės kontekste, žr.: Prier 1989: 76–78; taip pat visą skyrių „Vision and the Semantic-Symbolic Nature of Archaic Greek“ (Prier 1989: 68–114). Daiktavardžio *opsis* reikšmių raida vėlesniais laikotarpiais pateikiama Liddell; Scott; Jones 1996: 1282; s. v. *opsis*.

Daiktavardis *horama* „reginys, vaizdas, vizija“⁶ jau buvo vartojamas pačioje senojoje graikų kalboje (dažniau kiek vėlesniuose jos raidos etapuose, antai bendrinėje graikų kalboje, *koinē dialektos*, konkrečiai – Septuagintoje ir graikų kalba parašytuose seniausiuose krikščioniškuose tekstuose): įstabūs ir neretai pranašiški reginiai ar vaizdai, kuriems įvardyti vartotas žodis *horama*, savo erdvine aprėptimi ir atsiveriančio vaizdo reikšmingumu bei išpūdingumu buvo ne kas kita, kaip visa apimančios *panoramos*, *panoraminiai vaizdai*, tad jei iš paties graikiško daiktavardžio *horama*, nepridedant jokio priešdėlio ar kito šakninio sando, vėliau būtų buvęs padarytas tarptautinis terminas, jis būtų reiškęs iš esmės tą pat, ką ir visiems mums pažįstamas žodis „panorama“.

Tą pat galima pasakyti ir apie žodį „panoptikumas“ (numanoma graikiškoji jo forma būtų (*to*) *panoptikon*): nors senojoje graikų kalboje epiteto *Panoptēs* „visa regintis, visa matantis; Visaregis“, taikyto kai kuriems dievams ir kitoms mitinėms būtybėms, pavidalu jau aptinkame pačią šių šakninių morfologinių sandų (*pan-* ir *op-*) sąsają, kiek galime spręsti remdamiesi išlikusiais rašytiniais šaltiniais, senovės graikai dar nevartojo būdvardžio *panoptikos*, *panoptikē*, *panoptikon* ir atitinkamo daiktavardžio (*to*) *panoptikon*, nors šis žodis, visiškai taisyklingai padarytas vėlesniais laikais, graikams tikrai nebūtų pasirodęs keistas, juolab kad jų kultūroje, kaip netrukus parodysime, iš tiesų egzistavo fenomenai, kuriems įvardyti šis daiktavardis būtų kuo puikiausiai tikęs.

Beje, būdvardis *optikos*, *optikē*, *optikon* „susijęs su rega, matymu; regimasis, optinis“, kuris savo ruožtu yra priesaginis vedinys iš tos pačios šaknies paprastesnio būdvardžio *optos* „matomas, regimas“, jau buvo vartotas pačių senovės graikų, sukūrusių ir *optikos* – *optikos meno*, *optikos mokslo* (*optikē tekhnē*) – terminą⁷.

Graikų mituose epitetas *Panoptēs* „Visaregis“⁸ buvo priskiriamas, pavyzdžiui, tokiems dievams, kaip saulės dievas Helijas, priklausęs ankstesnei senesniųjų dievų – titanų – kartai, ir aukščiausiasis dangaus bei viso pasaulio dievas Dzeusas, priklausęs vėlesnei dievų kartai bei viršiausias tarp Olimpo dievų⁹. „Visaregės Sau-

⁶ Liddell; Scott; Jones 1996: 1244; s. v. *horama*.

⁷ Liddell; Scott; Jones 1996: 1242; sv. *optos* (B: *horaō, opsomai*), *optikos*.

⁸ Liddell; Scott; Jones 1996: 1298; s. v. *panoptēs* (*opsomai*). Antai saulė senuosiuose graikų literatūros tekstuose nusakoma kaip *panoptēs kuklos hēliou* „visaregis saulės diskas“, o milžinas Argas – įvardijamas kaip *panoptēs oiouboukolos* „visaregis piemuo“. Gerokai vėlesniuose graikų tekstuose vartojama ir analogiška moteriškos giminės forma *panoptria*. Panašiai padarytas būdvardis *panopsios*, aptinkamas jau Homero epe, gali turėti ir objektinę reikšmę „visų matomas“, ir subjektinę reikšmę „visa regintis“, taip pat kai kuriais atvejais gali funkcionuoti kaip prieveiksmis ir būti verčiamas žodžių junginiu „visų akivaizdoje“ (Liddell; Scott; Jones 1996: 1299; s. v. *panopsios*). Kitas panašiai skambantis žodis *panoptos* reiškia „visų regimas / regėtas, visiems matomas, visiškai (visa apimtimi) matomas“ (Liddell; Scott; Jones 1996: 1298; s. v. *panoptos*).

⁹ Dzeuso, kaip viršiausiojo panoptinio stebėtojo, statusą atskleidžia ne tik fizinis jo buvimas aukščiausiam dangaus skliauto ar Olimpo buveinės taške, bet ir visiškai jo – kaip aukščiausiosios instancijos panoptinio teisėjo – sprendimų nešališkumas, maksimalus įmanomas objektyvumas, lemiantis tai, kad

lės“ (*Hēlios Panoptēs*) ir „Visaregio Dzeuso“ (*Zeus Panoptēs*), kitaip tariant, „Visaregio (dienos) Dangaus“ ar „Visaregio Dienos Šviesos Dievo“, epitetai yra didžiai prasmingi ir iškalingi – ypač turint galvoje tai, kad aukštame dangaus skliaute spindinti saulė dienos metu regi viską, kas yra *po saule*, kitaip sakant, *pasaulyje*, kaip ir aukštas dangus – tiek dieną, tiek naktį – regi viską, kas vyksta *po dangumi*, kitaip tariant, *padangėje* (ir, be jokios abejonės, visame *pasaulyje*)¹⁰.

Ne tik graikų, bet ir dar senesnių tautų – šumerų, babiloniečių bei kitų – mituose saulės ir dangaus dievai vaizduojami kaip vykdančys teisingumą, nes dėl jiems būdingos visaregystės jie buvo suvokiami kaip nešališki liudytojai visko, kas vyksta pasaulyje – po saule ir po dangumi. Saulės dievas Helijas („Visaregė Helijo akis“) senuosiuose graikų mituose ir grožinėje literatūroje (ypač tragedijose) vaizduojamas kaip dievas teisėjas¹¹ – panašiai kaip ir senovės babiloniečių saulės dievas Šamašas¹², dovanojęs valdovui Hamurabiui teisingus įstatymus (ši įstatymų

Dzeusas, kaip nešališkas teisėjas, geba pakilti *aukščiau* bet kokio subjektyvumo, *virš* siaurų asmeninių ar grupinių interesų, susiskaldymo bei jungimosi į frakcijas, taip pat efemerikų emocijų bei afektų, kurių nepajėgia išvengti kiti dievai. Taigi ne tik fiziniu (geografiniu, topografiniu, kosmologiniu), bet ir teisingumo atžvilgiu Dzeusas viską stebi ir sprendžia „iš viršaus“, „iš aukštai“ ir „iš toli“ – iš sprendimų blaišumą bei nešališkumą užtikrinančios saugios distancijos, aukštybės nuotolio, kurį steigia radikali galios ir proto viršenybė, gebėdamas pakilti tiek virš visų kitų dievų, tiek ir virš savo paties asmeniškumų, šališkumų, emocijų ar impulsyvių kaprizų. Visuotinio teisingumo, kurį jis saugoja, ir maksimaliai teisingo teismo, kurį vykdo, požiūriu Dzeusas ir (neretai personifikuotas) Dzeuso Teisingumas, Dzeuso Dikė (*Dios dika*), yra *virš visų ir visko* – moraline ir juridine prasme aukščiau bet kokio subjektyvumo, asmeniškumo, šališkumo, vaido ar susiskaldymo (Burkert 2004: 130). Absoliuti moralinė ir juridinė Dzeuso viršenybė atspindi jau Homero epe: antai *Iliadoje* Dzeusas formaliai nepalaiko nė vienos kariaujančios pusės, išlikdamas maksimaliai objektyvus ir papildomas *virš* konflikto, kuriame kiti dievai, palaikantys arba achajus, arba trojėnus, pasirodo kaip šališki, dievų vardo nevertos žmogiškosios niekybės. Būtent dėl to, kad pajėgia pakilti virš visų, Dzeusas, sakytume, iš absoliutaus panoptinio stebėtojo taško ir įstengia adekvačiai stebėti, blaičiai vertinti ir objektyviai teisti abi konfliktuojančias puses – tiek žmones, tiek dievus.

¹⁰ Panoptinė Helijo funkcija pabrėžiama ir iškalingais jo tėvų vardais: Helijo tėvo – Urano ir Gajos sūnaus Hiperijono – vardas reiškia „aukštai (pažodžiui – „*virš* (bet ko)“) einantis“, kitaip tariant, „keliaujantis aukštybėmis“, o jo motinos Eurufaesos (Eurifaesos) vardas – „plačiai šviečianti“. Homeriniame himne Helijui (*HH* 31) vaizdingai aprašomas Helijo vežimo riedėjimas į dangaus skliauto viršūnę: „[...] žirgai pakinkyti į priekį / Veržias, kai kyla su juo į dangaus aukščiausiąją tašką“ (eil. 14–14a; vertimas Audronės Kudulytės-Kairienės, cituojamas pagal: *Homeriniai himnai* 2016: 105).

¹¹ Rhys Bram 2005: 8839; Puhvel 2001: 130. Helijo tapatinimas su Apolonu patikimai paliudytas maždaug nuo V a. pr. Kr., nors kanoniškai įtvirtintas tapo tik gerokai vėliau: Price; Kearns 2004: 247 (s. v. *Helios*). Helenizmo ir vėlyvosios Antikos laikais Apolono tapatinimas su Heliju jau tapo įprastas – tai paliudija ir garsusis skulptoriaus Chareto sukurtas Rodo salos kolosas, vienas iš septynių pasaulio stebuklų, vaizduojantis Apoloną Helijo pavidalu.

¹² Frymer-Kensky; Mander 2005: 9494–9495; Black; Green 2004: 182–184, s. v. *Utu* (*Šamaš*), ypač p. 184; Meyers 1997, Vol. 1, p. 53, 186, 355, Vol. 2, p. 486, Vol. 3, p. 481. Saulės dievas Šamašas buvo garbinamas kaip teisėjas, įstatymų leidėjas, magijos bei gydymo meno valdovas, ne tik gydantis nuo ligų, bet ir jas siunčiantis nedorėsiams, dangaus dievų žvalgas, praminantis takus kitiems dievams, keliautojų ir pirklių globėjas, pranašysčių viešpats, žemiškųjų valdovų globėjas (turint omenyje tai, kad saulė buvo laikoma karališkos valdžios simboliu), dievas karžygy, kovojantis už teisingumą, taip pat visų nuskriaustųjų (ypač našlaičių) globėjas, o Babilone pastatyta Saulės dievui skirta šventykla buvo

dovanojimo scena vaizduojama viršutinėje stelos, kurioje iškalti Hamurabio įstatymai, dalyje¹³).

Dzeusas, kurio vardo indoeuropietiška šaknis aiškiai atskleidžia šį dievą visų pirma kaip šviesaus paros meto – dienos šviesos ir dienos dangaus – dievą, taip pat buvo suvokiamas kaip aukščiausią teisingumą vykdančias dieviškasis teisėjas: Dzeusas buvo laikomas aukščiausiu teisėju ne tik dėl to, kad jis buvo viršiausias ir galingiausias dievas, bet ir todėl – visų pirma todėl – kad jis buvo dangaus, būtent *šviesaus dienos dangaus*, dievas *par excellence*¹⁴: visą pasaulį gaubiantis aukštas dangaus skliautas buvo laikomas visaregiu taip pat, kaip ir visaregė saulės akis.

Vėlesnėje, racionaliai interpretuotoje, graikų mitologijos sampratoje, kurią formuodami daugiausiai nuveikė stoicizmo filosofijos atstovai, Dzeusas buvo įsivaizduojamas kaip visą tikrovę persmelkiantis Dėsnis ir Protas – kaip kosmiškasis Logas, kurio grožis bei tvarka atpažįstami ne tik pasaulio pavidalus atveriančioje dienos dangaus šviesoje, bet ir žvaigždynų raštais mirgančiame tamsiame nakties danguje. Užuoat sergėjęs vien teisingumą ir teisėtumą, Dzeusas pradėjo būti suvokiamas kaip tiek dienos, tiek ir nakties danguje regimas neregimos Tiesos, suteikiančios absoliutų pagrindą bet kokiam teisingumui ir teisėtumui, atvaizdas.

Kitų tautų mitinėse tradicijose dangaus dievai taip pat buvo laikomi „panoptiniais“ aukščiausiąjį teisingumą vykdančiais teisėjais.

vadinama „pasaulio teisėjo namais“ (Rhys Bram 2005: 8837–8838). Kaip visa regintis ir visa žinantis bet kokių slėpinių viešpats, sapnų orakuluose Šamašas galėjo jo besiteiraujantiems per sapną perduoti trokšamas paslaptis (Leick 2002: 190). Šumerų saulės dievas Utu, sutapatintas su babiloniečių Šamašu, buvo garbinamas senajame Siparo mieste, kuriame buvo įkurtas šio dievo kultą prižiūrėjusių mergelių žynių (*nadītum*) vienuolynas (*gagūm*); apie tai žr.: Meyers 1997, Vol. 5, p. 48 (s. v. *Sippar*); Leick 2002: 189–193. Šamašo ryšį su saule rodo ir pats šio dievo vardas – akadų k. *šamšu(m)* „saulė“ (Black; George; Postgate 2000: 354, s. v. *šamšu(m)*; Brinkman 2004: 335–338, s. v. *šamšu*).

¹³ 225 cm aukščio stela, kurioje iškaltas soste sėdintis Šamašas, įteikiantis Hamurabiui teisėjo regalijas – žiedą ir lazda, taip pat pats Hamurabio įstatymų tekstas, datuojama maždaug 1770 m. pr. Kr. Ji rasta Persijos Sūzuose, senajame elamitų mieste, į kurį II tūkstantmečio pr. Kr. pabaigoje iš Mesopotamijos ją pagrobė atgabeno elamitai, surengę reidą į Babilonijos valdas ir jas nusiaubę (Matthews 2018: 448; Meyers 1997, Vol. 1, p. 261, Vol. 5, p. 80. Utu-Šamašo, kaip įtakingo dievo, reikšmė ženkliai išaugo II tūkstantmečio pr. Kr. pradžioje (Meyers 1997, Vol. 5, p. 100) – tai, beje, paliudija ir stelos, kurioje iškalti Hamurabio įstatymai, data. Hamurabio kodekso vertimą žr.: Pritchard 1969: 163–180 (*The Code of Hammurabi*).

¹⁴ Verta atkreipti dėmesį į tai, kad Dzeuso vardas sutampa su vedų laikotarpio senovės indų dangaus dievo Djauso vardu, taip pat reiškiančio šviesų dangų (Puhvel 2001: 130). Skirtingai nei visuose dangiškuose ir žemiškuose reikaluose aktyviai dalyvaujantis graikų mitų Dzeusas, net archajinio vedų laikotarpio indų mitologijoje, jau nekalbant apie vėlesnes indų mitologijos raidos stadijas, senasis dangaus dievas Djausas vaizduojamas kaip nuo kasdienių reikalų nusišalinęs „besiilsintis“ dievas (*deus otiosus*), užleidęs svarbiausias galios bei įtakos pozicijas tokiems jauniems ir karingiems dievams, kaip Indra. Lietuviški žodžiai „diena“ ir „dievas“, kurių pirminė semantika atskleidžia sąsają su šviesiu dienos dangumi, yra etimologiškai giminingi ne tik Dzeuso ir Djauso vardams, bet ir lotyniškiems žodžiams *deus* „dievas“ ir *dies* „diena“.

Epitetu *Panoptēs* buvo apibūdinamas ir akylasis, niekada nemiegantis šimtaakis milžinas Argas¹⁵, kurį pavydi Dzeuso žmona Hera siuntė sergėti balta telyčia paverstos Argo karaliaus Inacho, šiame mieste įsteigusio Heros kultą, dukters Ijo (Burkert 2004: 128–129, 134), idant Dzeusas negalėtų prie jos prisiartinti nepastebėtas – kaip teigia mitas, Dzeusas, nenumaldomai degdamas aistra Ijo, pasiuntė išradinę dievą Hermį, kuris saldžiais muzikos garsais užmigdė visas budriojo milžino akis, o kai Argas pagaliau užmigo, jį nudobė, taip įgydamas Argžudžio titulą.

Atkreipiame dėmesį į tai, kad tiek saulės dievų Helijo bei Šamašo, tiek dangaus dievo Dzeuso, tiek ir šimtaakio milžino Argo panoptinės visaregystės atvejais panoptiškumas ir savo raiškos būdu, ir savąja intencija beveik identiškas tam, kurį savojoje panoptikumo koncepcijoje turėjo galvoje Jeremy Benthamas. Helijo, Šamašo ir Dzeuso visaregystė tiesiogiai susijusi su teisės ir teisingumo sritimi, be to, ji projektuojama iš aukščiausio – zenite šviečiančios saulės ar dangaus skliauto viršūnės (dangaus poliaus) – taško, lyg gigantiško panoptikumo bokšto viršūnės, budriai aprėpdama visą dangaus kupolo ratą apvožtą pasaulį – taip, tarsi jis visas būtų milžiniškas kosminis panoptikumas. Šimtaakio milžino Argo visaregystė savąja įkalintųjų sergėjimo funkcija primena panoptinio kalėjimo sargo „visaregystę“. Sakytume, Helijas, Šamašas ir Dzeusas vykdo teisėjavimo, teisminio liudijimo ir nusikaltimų prevencijos funkciją, ne tik teisdami už padarytus nusikaltimus, bet ir juos neklaidingai fiksuodami iš aukščiausios dangaus skliauto pozicijos bei kai kuriais atvejais prevenciškai užkardydami net pačiu grėsmingu savo, kaip potencialių liudytojų, budėjimu kosminio panoptikumo viršūnėje, o nemiegantis šimtaakis Argas akivaizdžiai vykdo penitenciarinę – visareginčio kalėjimo prižiūrėtojo – funkciją.

Tad net jei senovės graikai savo kalboje dar neturėjo paties panoptikumą bentamiškąja prasme įvardijančio žodžio, nekyla jokių abejonių, kad net mitinėse jų kultūros ištakose, jau nekalbant apie vėlesnius aukštosios jų kultūros pavidalus, tokius, kaip filosofija, bentamiškoji panoptikumo idėja konkrečių kultūros fenomenų būdu jau egzistavo *de facto*. Turėdami galvoje ką tik aptartas antikinio panoptiškumo sąsajas su teisės ir penitenciarine sritimi galime net tvirtinti, kad panoptikumo idėja senovės graikų kultūroje egzistavo ne tik koku nors netiesioginiu

¹⁵ Walteris Burkertas, pabrėždamas, kad ir visaregis milžinas Argas, ir visažinis dangaus dievas Dzeusas yra apibūdinami epitetu *Panoptēs*, atkreipia dėmesį į šią paralelę: su mitografų teiginiu, kad Argas turįs keturias ar tris akis, įdomiai dera aplinkybė, jog Argo mieste būta triakio Dzeuso atvaizdo. Savo ruožtu poetai (antai tragikas Euripidas, Eur. *Phoen.* 1116–1117) nesuskaičiuojamose milžino Argo akyse, panašiose į žvaigždes, regėjo Visatos atvaizdą – tai iškalbinga paralelė, ypač turint galvoje, kad ir pats Dzeusas buvo tapatinamas su Visata (Burkert 1983: 167–168, ypač p. 167, n. 28, ir p. 168, n. 29).

ar nepakankamai apibrėžtu pavidalu, o būtent *tiesioginiu* pavidalu, nors šis ir neįgijo dar specifiškiau aspektuotos architektūrinės išraiškos. Vis tik kai kurie realūs ar filosofų vaizduotėje projektuojami apskrito plano antikiniai statiniai, tvirtovės ar miestai turi bent netiesioginių paralelių su bentamiškuoju panoptikumu – apie tai dar užsiminsime.

Dabar pereisime prie panoramiškumo ir panoptiškumo, iš prigimties būdingų pačiam senovės graikų mąstymui. Tai gerokai abstraktesnis ir sunkiau įžvelgiamas, bet ne mažiau fundamentalus graikiškojo panoptiškumo aspektas, susijęs su pamatinėmis graikų mąstymo – ypač filosofinio – nuostatomis.

Panoramiškumas ir panoptiškumas kaip pamatinės graikų mąstymo nuostatos ir graikiškosios patirties gairės: heleniškasis optocentrizmas ir logocentrizmas

Panoramiškumo ir panoptiškumo svarbą graikų kultūrai geriau suvoksime, atsižvelgę į keletą aplinkybių. Pirmoji – tai akivaizdus ir beveik totalus vizualumo dominavimas graikų kultūroje. Šį vizualumo dominavimą galėtume įvardyti kaip heleniškąjį *optocentrizmą*: jo ženklus atpažįstame ne tik graikų sukurtoose vaizduojamojo meno šedevruose, nepralenkiamu klasikinio grožio etalonu pagrįstai laikomoje jų skulptūroje ir sakralinėje architektūroje, bet ir žodžio mene – grožinėje literatūroje, taip pat abstrakčios minties mene – filosofijoje. Išskirtinis plastinis verbalinės raiškos virtuoziškas, būdingas senovės graikų poezijai bei prozai, ir neprilygstama dialektinė abstrakčios minties plastika, kuria žavimės skaitydami – ypač senąja graikų kalba – filosofinius helenų veikalus, yra neregimas regimosios vaizduojamųjų menų, kuriuos taip talentingai puoselėjo senovės graikai, plastikos atspindys. Šią optocentrinę tendenciją atskleidžia, be kita ko, vaizdžių analogijų gausa filosofiniuose graikų tekstuose, tarp jų ir itin paveiki analogija tarp įprasto teorinio stebėjimo kūno akimis, būdingo, tarkime, teatro žiūrovui, ir filosofų kultivuojamos abstrakčios teorinės žiūros. Šią analogiją puikiai iliustruoja ne tik etimologinė sąsaja tarp žodžių *theatron* „draminio reginio stebėjimo vieta; teatras“ ir *theōria* „juslinių objektų stebėjimas kūno akimis; šventų apeigų, sakralaus kultinio veiksmo stebėjimas; teatre vaidinamo spektaklio stebėjimas; abstraktybių stebėjimas proto žvilgiu, abstrakti teorinė žiūra“¹⁶, bet ir žodžių *eidos* bei *idea* semantinis

¹⁶ Liddell; Scott; Jones 1996: 797; s. vv. *theōria*, *theōros*; plg. *theaomai* „stebiu; dalyvauju (sakralių apeigų ar teatro spektaklio) stebėjime“ (Liddell; Scott; Jones 1996: 789; s. v. *theaomai*). Apie žodžių *theōria* ir *theasthai* „stebėti“ semantikos sąsajas su žvelgimo bei rodymosi fenomenologija žr. Prior 1989: 81–84 (*theōria*, *theasthai*). Turint galvoje, kad graikiškas daiktavardis *theōros* galėjo reikšti tiek teorą, kaip

spektras¹⁷, įtraukiantis konkretų ir abstraktų reikšmės ruožus (minėtais žodžiais gali būti įvardyti ne tik kūno akimis regimi konkretūs daiktų pavidalai, bet ir proto žvilgiui atsiveriantys fizinėms akims neregimų esinių „veidai“ – platoniškosios idėjos).

Ne tik graikų filosofija yra objekto filosofija (tuo ji iš esmės skiriasi nuo vėlesnės, neklasikinės, ir ypač šiuolaikinės kontinentinės filosofijos, kurią galėtume pavadinti subjekto filosofija), bet ir visa graikiškoji patirtis yra esmingai objektinė – nukreipta į patirties subjekto atžvilgiu išorinį objektą. Senovės graikas, ypač filosofas, save suvokė kaip gražios ir darnios kosmo *visumos*, kosmiškosios Visatos, Visybės (*to pan*) stebėtoją, kurio akylai – *panoptiskai* – žvelgiančioms fizinėms akims ir ne mažiau akylam – *panoptiniam* – proto žvilgiui ši Visata atsiveria kaip filosofinę nuostabą kelianti *kosmo panorama* – visuminis pasaulio vaizdas.

Graikų filosofai savo akimis ir savuoju mąstymu siekė aprėpti visą kosmą, visą tikrovę, nesvarbu, kokiais lygmenimis ji beatsivertų teoro žvilgsniui. Filosofinės teorijos buvo kuriamos kontempliuojant veikiau tikrovę kaip visumą nei paskiras jos dalis, o jei graikų mąstytojų žvilgsnis nukrypdavo būtent į konkrečias pasaulio dalis – į paskirus substancinius individus, reiškinius ar jų aspektus, visos regėjimo ar mąstymo objektais virtusios paskirybės bei konkretybės vis tiek būdavo regimos ir mąstomos visumos kontekste, iš pasaulio, kaip visumos, pozicijų, sakytume, žvelgiant pro kosmiškosios visumos prizmę, nesiekiant paskirybų atriboti vienų nuo kitų ir atplėšti nuo bendrojo visos tikrovės konteksto. Konkrečių substancinių individų prigimtis, atsivėrusi mąstančiam protui ne izoliuotu pavidalu, o kitų prigimčių ir visos tikrovės kontekste, teikdavo ne tik instrumentinį pažinimą, bet ir gerokai gilesnį dalykų supratimą ir jų egzistavimo prasmės bei tikslo, visada atsiveriančių tik didesnės visumos fone, įžvalgą.

Taip pat ir žmogus, nors buvo laikomas autonomišku, laisvai mąstančiu ir veikiančiu asmeniu, nebuvo mechanišku redukuojančios minties judesiu atskiriamas nuo polio bendruomenės ir viso pasaulio, o suvokiamas kaip integrali ir organiška kosmo dalis, mikrokosmas. Savo gyvenimo prasmę graikas – juolab filosofas – matydavo tik save patį, kaip izoliuotą individą, pranokstančios didesnės visumos kontekste. Pati filosofija buvo suvokiama kaip pastangų vertas užsiėmimas tik tada, kai gebėdavo pateikti prasmingą visumos, organiškai įtraukiančios visus

filosofinės žiūros (filosofinės teorijos), praktikuotoją, tiek ir teorą, kaip svetimame krašte vykstančių sakralių apeigų stebėtoją, Platono *Kritone* ironiškai nuskamba pastaba, jog „namisėda“ Sokratas nė karto nebuvo palikęs Atėnų tam, kad dalyvautų teorijoje (šventų apeigų stebėjime), išskyrus vieną kartą, kai buvo nuvykęs į Istmą (Plat. *Crito* 52b). Tarp svetimuose kraštuose esančių keturių didžiausios religinės svarbos šventųjų vietų, į kurias atėniečiai siųsdavo teorus, Istmą, beje, buvo arčiausiai Atėnų (Parker 2007: 79–80).

¹⁷ Liddell; Scott; Jones 1996: 482, 817; s. vv. *eidos*, *idea*. Taip pat žr. Prier 1989: 97–108 (*eidos*).

tikrovės lygmenis, vaizdą, kuris dėl jam būdingos panoraminės aprėpties suteikdavo ir gilesnį kontekstinį paskirų dalykų supratimą, – tokį filosofinį visumos vaizdą dabar vadiname pasaulėžiūra. Nors graikų filosofai, tokie, kaip Aristotelis, buvo ir išradingos redukuojančios analizės virtuozai, jų mąstymo stilių galėtume pavadinti veikiau holistiniu, sintetinančiu, nei redukcionistiniu, griežtai ar siaurai analitiniu.

Graikai – bent iki helenistinės epochos – nekūrė jokių dalinių, sritinių, siaurai apriboto ir izoliuoto objekto filosofijų. Ikisokratinio ir klasikinio laikotarpių graikų filosofai savo mąstymo objektą suvokė kaip daugiau ar mažiau vientisą, visuminį ir vieningą, sutampantį su visa tikrove, o ne kaip tam tikrą izoliuotą tikrovės sritį ar dalį, o jei apmąstydamo paskiras pasaulio sritis ar dalis, jos vis tiek nebūdavo atskiriamos nuo visumos, o regimos jos akiratyje, daugybės kontekstinių sąsajų fone. Būtent dėl to šiuolaikinėje filosofijoje labai madingos ir intensyviai plėtojamos sritinės filosofijos, ypač reflektuojančios paskirų mokslų pasiekimus, tokios, kaip, tarkime, matematikos filosofija, fizikos filosofija, biologijos filosofija, istorijos filosofija, literatūros filosofija, vaisingiausiu – ikisokratiniu ir brandžiuoju klasikiniu – graikų filosofijos laikotarpiu apskritai neegzistavo – šiokias tokias jų užuomazgas įžvelgiame tik Aristotelio ir helenistinės epochos mąstytojų tekstuose.

Iš esmės holistinis graikų mąstytojų filosofavimo būdas, kurį galėtume pavadinti panoraminiu, panoptiniu ar sinoptiniu, lėmė tai, kad graikų filosofija buvo orientuota veikiau į supratimą nei nuogų faktų pažinimą, gilesnės visuminės dalykų prasmės įžvalgą nei izoliuotų fenomenų stebėjimą ir aprašinėjimą. Tai filosofija, gebanti suteikti mąstančiam asmeniui prasmingą pasaulio vaizdą – pasaulėžiūrą, ir tuo ji žavi šiuolaikinį žmogų, pavargusį nuo tokios filosofijos, kuri orientuota tik į formalų – neretai vien empirinį – pažinimą, kuriai nerūpi nei prasmė, nei joks gilesnis supratimas, ir kuri panašesnė į gamtamokslį, analizuojantį izoliuotus faktus, nei iš nuostabos gražaus ir darnaus kosmo akivaizdoje gimstantį santykį su pasauliu, taip būdingą filosofijai jos užgimimo aušroje.

Kadangi visas kosmas, kaip visuma, buvo svarbiausias ir, griežtai kalbant, vienintelis graikų filosofijos objektas, helenų mąstymo panoramiškumą bei panoptiškumą verta susieti ir su kosmui hipotetiškai priskiriama įsivaizduojama jo forma, kurios pasirinkimą lėmė tiek kasdienė fenomenologinė patirtis, tiek estetinės preferencijos, tiek tam tikrų simetrijos sumetimų kreipiamas loginis mąstymas. Būtent rutulio formą senovės graikai laikė tobula ir gražiausia iš visų formų, dėl to ir patį kosmą įsivaizdavo kaip gražiai apvaliną rutulį ar apskritą diską. Teoras, stebintis tokį kosmą, buvo laikomas stovinčiu pačiame jo centre ir projektuojantis savo žvilgsnį išorėn, iki tolimiausių rutuliškos Visatos pakraščių. Pirmieji senovės graikų mąstytojai – filosofiniai kosmo teorai – sykiu buvo ir pirmieji astronomai, kėlę žvilgsnį į apvaliną žvaigždėto dangaus skliautą, teoriniam žvilgsniui atsiveriantį

didingos kosmo panoramos pavidalu: nesunku numanyti, kad žvaigždėtas dangaus skliautas pirmųjų mąstytojų buvo tapatinamas su kosmu, kosmine Visata – panoptinio teoro panoramiškai regima *kosmiškąja visuma*. Kiek anekdotiškai skambantis pasakojimas apie pirmąjį graikų filosofą Talį Miletietį, kuris stebėdamas dangų nepamatė to, kas yra po jo kojomis, ir įkrito į duobę, puikiai atskleidžia nuostabos ištikto mąstytojo patirtinės būsenos intensyvumą, o kartu – glaudų astronomijos ir filosofijos ryšį: graikų astronomas – tai teoras, kūno akimis teoriškai stebintis nuostabą keliantį žvaigždėto dangaus skliautą, o filosofas – tai teoras, proto žvilgiu teoriškai kontemplanuojantis abstrakčią kosmo tvarką, kuri jau neregima kūno akimis, bet kelia ne mažesnę nuostabą nei fiziškai regimas žvaigždėto dangaus skliautas – būtent filosofinę nuostabą, tampančią pagrindiniu filosofijos šaltiniu.

Apvalų ar apskritą graikiškąjį kosmą, kontemplanuojamą teoro-astronomo ir teoro-filosofo, galima įsivaizduoti kaip natūralų dieviškojo proto sukurtą teatrą – gigantiškų matmenų kosmo *stebyklą*, kurios centre, tartum scenoje, stovi nuostabos ištiktas žmogiškasis teoras¹⁸. Senovės graikų teatrai taip pat buvo apskrito plano: spektaklio žiūrovas, nuo viršutinės amfiteatro eilės stebintis apskrityje scenoje vykstantį dramos veiksmą, tam tikru atžvilgiu buvo gana panašus į bentamiškojo panoptikumo prižiūrėtoją. Nors dauguma senovės graikų šventyklų buvo stačiakampio plano (ši architektūrinė forma veikiausiai buvo perimta iš Artimųjų Rytų ir Egipto), seniausios graikų, kaip ir kitų indoeuropiečių, šventyklos buvo apskrito plano: antai namų židinio deivės Hestijos (romėnų Vestos) šventyklos buvo apskrito plano – šventyklos viduryje degdavo šventoji židinio ugnis. Tolo formos graikų pastatuose ratu susėdusios posėdžiaudavo senolių tarybos.

Skirtingai nei Dzeusas ar Helijas – ar koks nors kitas dangaus ar saulės dievas, ne tik stebintis panoraminę kosmo visumą iš zenito taško, panoptinės dangaus skliauto viršūnės, bet ir savuoju akylu stebėjimu prevenciškai sergintis kosmo gyventojus nuo galimų nusikaltimų, astronomas ir filosofas, nukreipęs žvilgsnį aukštyn, o ne žemyn, dangaus skliautą stebi nuolankiai ir nešališkai, pasyviai ir nesuinteresuotai: ištiktas nuostabos ir jausdamas dėkingumą dievams bei likimui jis grožisi harmoninga kosmo tvarka be jokių pretenzijų kontroliuoti tai, kas vyksta dangaus aukštybėse ir visame pasaulyje, bekraščiuose atsiveriančios kosminės panoramos platuose. Gražią kosmo tvarką pasyviai kontemplanuojančio astronomo ir

¹⁸ Filosofai-teorai iš esmės skiriasi nuo į juos tik išoriškai panašių žmonių, kuriuos galėtume pavadinti šiaip reginių mėgėjais, juolab nuo eilinių graikų teatro lankytojų (nepaisant akivaizdžios etimologinės sąsajos tarp žodžių *theoria* ir *theatron*). Apie filosofų ir šiaip paprastų žmonių, mėgstančių reginius, skirtumą, taip pat apie skirtumą tarp tikrų mąstytojų, praktikuojančių autentišką filosofinę teoriją, ir filosofais tik apsimitančių bei filosofinį mąstymą tik simuliuojančių reginių mylėtojų žr.: Irwin 1995: 264–271 (žr. taip pat analogijos tarp saulės ir Gėrio idėjos analizę šio veikalo p. 271–273, pateikiamą kartu su skirtingų regėjimo rūšių ir teorijos režimų aptarimu).

filosofo stovėsena po aukštu dangaus skliautu galėtų būti įvardyta kaip nuolankus budėjimas *inversiniame panoptikume*: nesuinteresuotas ir nesiekiantis nieko kontroliuoti teoras – astronomas ar filosofas – stovi ne aukščiausiam, o žemiausiam jį gaubiančio dangaus skliauto, tartum milžiniško gamtinio panoptikumo, taške.

Graikų amfiteatrai bei romėnų cirkai, tokie, kaip Koliziejus, turi tikslą ar apytikslę duburio, kurio centras sutampa su žemiausiu jo tašku, formą, tad žvelgiant iš teatro scenoje vaidinančio aktoriaus, o ne spektaklio žiūrovo, įsikūrusio aukščiau, požiūrio taško, amfiteatrą ir cirką taip pat būtų galima pavadinti inversiniu panoptikumu. Tačiau žvelgiant iš spektaklio žiūrovų regos taško, amfiteatrai ir cirkai, be jokios abejonės, funkcionuoja kaip įprasti bentamiškojo pavyzdžio panoptikumai – skirtumas tik tas, kad scenoje vaidinančių aktorių visada gerokai mažiau nei teatro žiūrovų, o idealiam Benthamo panoptikume daugybę kalinių stebi vienas prižiūrėtojas.

Panoramiškumo ir panoptiškumo fenomenų prigimtį atskleidžia ne tik astronomo ar filosofo stebimas rutuliškas dangaus skliautas, nuolankiai kontemplanuojamas kaip harmoninga visuma, ir ne tik žmogaus rankų sukurti konkretūs statiniai, turintys panašią į panoptikumo struktūrą, bet ir visi pačiais įvairiausiais vaizdais teoro žvilgsnį stebinantys gamtiniai peizažai bei visos tam tikro kontūro – akivaizdaus ar įsivaizduojamo, gamtinio ar paties žmogaus konvenciškai steigto – apibrėžtos teritorijos, ypač pasižyminčios savitu reljefu ir topografinėmis detalėmis.

Kaip radikaliai skirtingos panoramos antikinės epochos teorui atsiverdavo visiškai laukiniai ir iš dalies sukulturni, urbanistiniai ir žemdirbiški landšaftai, taip pat ganyklos, sodai, parkai, poilsio vietos. Alkanoms tų laikų žiūrovo akims neįprastų panoraminų vaizdų teikdavo karo stovyklos ir tvirtovės, prekybos ir karo uostai, žmogaus nepalietos gamtinės dykumos, kerinčios rūšiu slaptumu bei užburiančios didingu grožiu, ir nykios beveidės dykvietės, atsiradusios sunykus žmogaus kultivuotoms teritorijoms, – gaisrų išdeginti plotai, nugautos pievos, išdžiūvę ar užteršti ežerai, dėl žmogaus ambicijų pakeistos upių vagos ir dumblių užnešti drėkinimo kanalai, apleistos kasyklos, sąvartynai, kloakos bei kitokios nenusakomos zonos su jose siautėjančiu pamestų, atsisakytų, sugadintų ar šiaip funkcionalumą praradusių daiktų bei jų dalių chaosu.

Dar kitos panoramos, užuot buvusios nykios ir dėl savojo nykumo beveidės, atrodė turtingos net pačia turtų prarastimi, vien pačiais užsilikusiais kadaise turėtų kultūros lobių pėdsakais – atminties ženklais, žadinančiais nostalgiją tam, kas negrižtamai prarasta: tai didingi griuvėsiai, menantys net ir Antikos žmogui neatmenamą senovę, barbarų ar vien visa naikinančio laiko sugriautų miestų vaizdai, šiuropinantys nusiaubtomis šventyklomis, sudegintomis bibliotekomis, sugriautais muziejais, išvartytomis portikų kolonomis, sudaužytais reljefais ir statulomis.

Visos šios panoramų rūšys – sielą įkvepiančios ir ją liūdinančios, didingos ir nykios, iškalbingos ir nebylios, lengvai atpažįstamos dėl savitų savo bruožų ar beveidės ir nenusakomos – egzistavo jau Antikos pasaulyje.

Didingų panoramų svarbą Graikijos peizažui ir graikų kultūrai suvokiame atvykę visų pirma į Atėnus, į Atiką: giedrą dieną nuo Akropolio ar dar aukštesnės Likabeto kalvos žvelgdami Saronos įlankos kryptimi galime išvysti ne tik Peirajo uostą bei įlankoje išsibarsčiusias salas, bet ir už daugybės kilometrų kitame įlankos krante išnyrantį pilkšvų Peloponeso kalnų kontūrą. Atkreipę žvilgsnį į kitą pusę išvystame Parnetą ir kitus Atikos kalnus bei kalvas, kurių kiekviena raukšlė, uola, akmuo ir net mažiausia paviršiaus faktūros detalė vaikiame ore matyti lyg skulptūriniame reljefe ar grafikos kūrinyje. Žvelgiančiajam nuo Likabeto ar Akropolio Atėnai ir Atika atsiveria kaip įstabi *filotopinė panorama* – savasis, lokalusis polio kosmas, mažoji gimtosios žemės visata, sutampanti su politine senovės atėniečio visata: ji taip pat atsiveria kaip uždara, aiškiai apibrėžta, kalnų rato bei Aigėjo jūros įlankų užsklęsta geografinė erdvė, kuri atėniečiui atrodė kaip sau pakankama ir nieko nestokojanti, nepaisant to, kad buvo nepalyginti mažesnė už didžiąją visumą – kosminę Visatą.

Panašaus topografinio plano yra ir kiti graikų poliai: dauguma jų buvo įsteigti vaizdinguose kalnų slėniuose, pačios gamtos suformuotais amfiteatrais atsiveriančiuose į jūrą ir natūraliai apibrėžiančiuose ribotą polio teritoriją. Ją visą – kaip filotopinę gimtojo polio panoramą – buvo galima išvysti nuo pagrindinės miesto tvirtovės, pastatytos ant kurios nors aukštesnės slėnyje iškilusios kalvos viršūnės, vadinamos *akropoliu* (pažodžiui – „polio viršūne“ ar „aukštuoju poliū“), sienų: kiekvieno graikų polio akropolis, nuo kurio atsiverdavo gimtojo polio panorama, iš tiesų buvo labai panašus į bentamiškojo panoptikumo bokštelį – skirtumas tik tas, kad akropolyje budintys sargybiniai saugojo ne kalinius, o laisvus gimtojo miesto piliečius.

Kalbant apie filosofiniuose graikų tekstuose aprašomus panoraminius vaizdus, skyrium verta atkreipti dėmesį į Platono dialoge *Kritijas* vaizduojamas didingas Atėnų apylinkių ir Atlantidos panoramas – gamtiniai bei urbanistiniai minėtų kraštų peizažai šiame kūrinyje perteikiami su smulkiausiomis detalėmis, kartu neprarandant plačios perspektyvos užmojo (*Crit.* 110d–112d; 113c–118e).

Idiliškai jaukus Iliso upelio, tekančio Atėnų apylinkėse, pakrančių vaizdas panoramiškai tapomas pirmuosiuose dialogo *Faidras* puslapiuose (*Phaedr.* 229a–230c, ypač 230b–c): kūrinio herojams gerai pažįstamos landšafto detalės (tokios, kaip konkretūs pavėsingi medžiai), greta viena kitos išskylančios vientisame kontekste ir meistriškai sujungiamos į neišardomą topografinį visetą, sukuria uždaros gamtinės

erdvės, čia pat tampančios ir intymaus filosofinio dialogo erdve, išpūdį – šią jaukią panoramą galėtume pavadinti *artimojo akiračio panorama*.

Platono tekstuose aptinkame ir išpūdingų anapusinio pasaulio panoramų. Antai dešimtojoje *Valstybės* knygoje skaitome pamfiliečio kario Ero, Armenijo sūnaus, kaip teigiama, grįžusio iš ano pasaulio ir papasakojusio tai, ką regėjo, liudijimą. Eras buvo kritęs kovos lauke, bet stebuklingai atgijęs tada, kai jau buvo paguldytas ant laidotuvių laužo. Štai kaip pasakojama apie šio kario aname pasaulyje regėtus vaizdus: „Jis [Eras – N. K.] sakė, kad jo siela, kai tik ji išėjusi iš kūno, kartu su kitomis sielomis atvykusi į kažkokią nuostabią vietą. Žemėje ten vienas šalia kito žiojėję du plyšiai, o tiesiai priešais juos, danguje, irgi du tokie pat plyšiai. Tarp jų sėdėję teisėjai. [...] Kai priėjęs Eras, teisėjai pasakė, kad jis turėsiąs būti pasiuntiniu žmonėms ir pranešti jiems visa, ką čia matė, ir liepė jam atidžiai stebėti ir klausyti visa, kas toje vietoje vyko. [...] Praleidę pievoje stovyklaudami septynias dienas, aštuntąją dieną pakildavę ir eidavę tolyn, ir po keturių dienų prieidavę vietą, iš kurios pamatydavę šviesos juostą, iš viršaus nusidriekusią per dangų ir žemę tarsi stulpas, panašią į vaivorykštę, tik daug šviesesnę ir grynesnę. Po dienos kelio jie prieidavę prie to šviesos stulpo ir ties jo viduriu pamatydavę kabančius iš dangaus grandinių galus: mat ta šviesa – tai ryšys, kuriuo buvęs surištas dangus, panašus į trierų virves, apjuosiantis visą besisukantį dangų. Ant tų grandinių galų buvusi pakabinta Anankės verpstė, apie kurią sukosi sferos“ (*Resp.* X, 614b–c; 616b–c)¹⁹.

Ne mažiau įstabi ir *Faidre* aprašyta uždangės vietos (*hyperouranios topos*) panorama, pasak ją perteikiančio dialogo herojaus Sokrato, atsiverianti ne kūno akims, o tik protui – sielos vairininkui: nors teigiama, kad šioje vietoje tvyranti esybė – tikroji būtis – yra bespalvė, be bruožų, neapčiuopiama julsėms, pati šios vietos panorama vėliau tapoma jusliškai sodriais potėpiais, tad skaitytojas nė nepamato, kaip iš fizinėmis julsėmis neapibūdinamos ontologinės plotmės nejučia yra perkeliamas į kosmologinį lygmenį su jau lengvai atpažįstamu besisukančio dangaus vaizdu (*Phaedr.* 247c–e). Neįprastas šios nežemiškos panoramos, kurią galėtume pavadinti *apofatinio vaizdo panorama*, bruožas yra tai, kad jusliniai žodžiais tapomo panoraminio vaizdo akcentai čia pat nuneigiami ir ištrinami, nuneigiamomis vaizdo detalėmis, sakytume, bandant perteikti tik pačią išpūdžio jėgą, o ne konkretų vaizdinį jų turinį.

Atkreipę dėmesį į keletą įdomesnių juslinių ir antjuslinių panoramų tipų, dabar pereisime prie abstraktesnės graikiškojo optocentrizmo ir optocentrinio logocentrizmo analizės.

¹⁹ Vertimas Jono Dumčiaus, cituojamas pagal: Platonas 2000: 403, 405. Apie lietuvių septynias „deives valdytojas“, kaip lietuviškąjį graikų Moirų variantą, žr.: Onians 2000: 419.

Graikiškąjį optocentrizmą reikėtų suvokti dviem aspektais.

Pirmasis iš jų – tai *reginčios* ar net *visa reginčios* (panoptinės) akies lokalizacija panoramos, kurią apžvelgia ši akis, centre: priklausomai nuo to, ar kosmo panoramą kontemplanuojantis teoras yra žmogus ar dievas, panoptinė akis gali būti įtvirtinta po dangaus skliautu, žemiausiame panoptinio duburio taške, žmogiškojo teoro stovėjimo vietoje, arba zenite – aukščiausiam dangaus skliauto taške, iš kurio dieviškasis teoras Helijo, Dzeuso ar kurio kito visa reginčio dievo žvilgsniu stebi kosminio skliauto panoramą.

Antrasis heleniškojo optocentrizmo aspektas – tai centrinė regos vieta tarp visų kitų juslių: jei visas jusles įsivaizduotume topografiškai, tartum išrikiuotas paviršiuje, rega – lyg visų juslių karalienė – stovėtų pačiame šio topografinio brėžinio centre, o visos kitos juslės – klausa, uoslė, skonis, lytėjimas – būtų išsirikiavusios ratu aplink ją.

Nors Platono filosofijoje protas (*nous*, *noēsis*) laikomas viršesne už regą pažinimo ir tikrovės patyrimo geba, jo veikimas apibūdinamas remiantis analogijomis, pasitelktomis iš regėjimo srities: protą Platonas nusako iš esmės kaip antjuslinę regą, tam tikru atžvilgiu labai primenančią įprastą juslinę regą, nors ir pranokstančią pastarąją ontologiškai bei epistemologiškai. Filosofiniame mite, kurį dialoge *Faidras* pasakoja Sokratas, eidai iškyla kaip vien proto žvilgiu regimi nematomi abstrakčių mąstomybių „veidai“, tyrantys mūsų jau kiek anksčiau minėtos uždangės (pažodžiui – *viršdangės*) vietoje (*hyperouranios topos*), kitaip tariant, *virš* fizinėmis akimis regimo dangaus skliauto, *virš* paties zenito taško – sakytume, *viršiausiojo panoptinio stebėtojo* vietoje (*Phaedr.* 247c): aukščiau už platoniškąsias idėjas, platoniškuosius eidus – proto akimis regimus idealiųjų esinių „veidus“, jau nėra ir negali būti nieko. Būdamos pačioje ontologinės hierarchijos viršūnėje, idėjos – ypač Platono *Valstybėje* minima aukščiausioji Gėrio idėja, panaši į antjuslinę saulę (*Resp.* VI, 506e–509d), – Platono filosofijoje iškyla kaip aukščiausiasis, absoliutus ir galutinis panoptinis stebėtojas, o visa kosmologinė tikrovė, apibrėžta ir apvožta dangaus skliautu, galėtų būti mąstoma kaip idėjų sergėjamas kosmiškasis panoptikumas, kuris žmogiškojo teoro – filosofo – mąstymui ir fizinėms akims atsiveria kaip kvapą gniaužianti ir nuostabą kelianti panorama, galutinis ir nepranokstamas juslinės kontempliacijos objektas, tobulas dieviškojo menininko kūrinys.

Panašiai kaip saulės šviesa sudaro galimybę reginčiajam orientuotis regimųjų dalykų pasaulyje, suvokti ryšius tarp jų ir neužkliūvant už daiktų keliauti visame saulės nutviekstame regimosios tikrovės lauke, atsiveriančiame lyg panorama, taip ir Platono *Valstybėje* minima Gėrio idėja bei *Puotoje* minimas Grožis pats savaime leidžia mums, suvokiantiems, kaip gerumo ir gražumo savybės įvairiais atžvilgiais persmelkia ištisus tvarką bei harmoniją įkūnijančių tikroviškų objektų regionus,

susidaryti išsamų – panoraminį – visų šiomis savybėmis pasižyminčių tikroviškų esinių vaizdą bei suvokti jų tarpusavio sąsajas (Moravcsik 2000: 31). Sakytume, Gėrio ir Grožio idėjos jų kontempliuotoją apdovanoja panoptinio žvilgsnio, atskleidžiančio jose dalyvaujančių tapsmo pasaulio daiktų tarpusavio ryšius, galiomis.

Dialoge *Timajas* pasakojamame filosofiniame mite Platonas tvirtina regą esant viršiausia tarp juslių, apreiškiančia kosmo slėpinius ir atveriančia tai, kas neregima, – tai, kas leidžia užgimti filosofijai, kuri įvardijama kaip didžiausia dovana, suteikta mirtingiesiems: „[d]abar liko atsakyti, kokia yra viršiausioji akių teikiama nauda, dėl kurios Dievas mums jas ir dovanojo. Taip, apie regėjimą aš kalbu kaip apie didžiausios mūsų gaunamos naudos šaltinį, nes ir dabartiniame mūsų svarstyme neįstengtume pasakyti nė vieno žodžio apie Visybės prigimtį, jeigu niekuomet nebūtume matę nei žvaigždžių, nei saulės, nei dangaus. O kadangi diena ir naktis, mėnesių ir metų apsisukimai, lygiadieniai bei saulėgrįžos yra regimi, akys mums atskleidė skaičių, davė laiko suvokimą ir paakino tyrinėti Visybės prigimtį, o iš viso to atsirado tai, kas vadinama filosofija, už kurią puikesnės dievų dovanos mirtinųjų giminei nebuvo ir nebus“ (*Tim.* 46e–47b)²⁰.

Visuotinai pripažįstama, kad graikų mąstymas, ypač filosofinis, yra logocentrinis – jį išjudina, pagrindžia ir palaiko tikėjimas grynosios minties, grynojo teorinio proto, grynojo racionalumo, kitaip tariant, grynojo logo, persmelkiančio ne tik žmogaus sielą, bet ir visą kosmą, galia. Šis logas, graikų įsitikinimu, žmogaus protui atsiveria kaip kosmo dėsnis, išreiškiamas skaičiumi ir proporcija, kaip graži ir puošni – kosmiška – pasaulio tvarka bei darna, kurią mirtingajam leista patirti intelektualiai ir estetiškai²¹. Racionalią gražaus ir darnaus kosmo tvarką, įkūnijamą

²⁰ Vertimas mano, cituojamas pagal: Platonas 1995: 89.

²¹ Įdomu tai, kad „panoraminės“ bei „panoptinės“ ištakas turi ir pati pirminė graikiško daiktavardžio *logos* „žodis, kalba, svarstymas, samprotavimas, mintis, skaičius, proporcija, motyvas, argumentas, dėsnis“ reikšmė, susiejanti logą su *rinkimo procesu* ir *atranks rezultatu*. Daiktavardis *logos* yra padarytas iš veiksmazodžio *legō* „kalbu“, o šis skamba taip pat, kaip jo atžvilgiu homoniminis veiksmazodis *legō* „renku“ – žvelgdami sinchroniškai (konkretaus statinio klasikinės graikų kalbos pjūvio atžvilgiu) galime teigti, kad kalbėjimą reiškiantis veiksmazodis yra kilęs iš rinkimą reiškiančio veiksmazodžio, bet, kaip atskleidžia jų abiejų etimologija, diachroninės raidos atžvilgiu tai yra tas pat veiksmazodis (rinkimo reikšmė yra pirmesnė už kalbėjimo reikšmę, natūraliai atsiradusią iš rinkimo reikšmės). Apie tai žr.: Beekes 2010: 841–842; s. v. *legō*. Kadangi semantinės šio veiksmazodžio (ar – sinchronine prasme – dviejų veiksmazodžių) reikšmių raidos požiūriu, *kalbėti* – *tai rinkti žodžius*, logas yra tai, kas *surinkta* ir *atrinkta* – kalbos ir minties stichijoje tai surinkti ar atrinkti svariūs žodžiai, rinktinės mintys; galime net įsivaizduoti, kad kalbantysis ir mąstantysis panoptiškai mato prieš savo akis panoraminį žodžių bei minčių lauką, tartum kokią gėlių pievą, ir „nuskina“ tuos joje augančius žodžius bei mintis, kurie jam atrodo reikalingiausi ir svariūs. Tam tikru atžvilgiu logas jau savaime, pirmine autentiška šio termino reikšme, yra žodžių ir minčių *antologija* (rinktinių žiedų puokštė), be to, renkantis žodžius bei mintis panoramą panoptiškai regi du kartus – arba regi dvi skirtingas, nors ir tarpusavyje susijusias, panoramas – platesnę ir siauresnę: *atranks proceso* („žiedų“ rinkimo) metu kaip pirmąją – *platesnę* – panoramą jis regi dar neatrinktų žodžių bei minčių lauką, *visą platų lauką*, kuriame prisiskina svarių rinktinių žiedų, o pasiekto *atranks rezultato* metu kaip antrąją –

logo, graikų filosofai laikė persmelkiančia visą juslinę ir antjuslinę visatą, kaip visu-
mą, o sykiu turinčia savo atstovybę ir kiekvienos paskiros protingos būtybės, taigi
ir žmogaus, prote bei suteikiančia pastarajam galią artikuliuoti protingai būtybei
atsiveriantį pasaulio vaizdą.

Logo objektyvumas ir universalumas, visą tikrovę persmelkiantis jo buvimas
visur ir visame kame – tuo pat metu globaliai ir lokaliai, visoje visatoje ir kiek-
vienoje konkrečioje vietoje, taigi ir kiekvienos protingos būtybės prote, – graikų
buvo laikomas lemiančiu pamatinį kosmo, kaip pažinimo objekto bei visuotinės,
globalios logo buveinės, ir žmogiškojo proto, kaip pažinimo subjekto bei paskiros,
konkrečios ir lokalsios universaliojo kosminio logo atstovybės, bendramatiškumą.
Išorinio pasaulio kontempliavimas žmogaus proto akimis buvo įsivaizduojamas
kaip dvikryptė logo refleksija – lyg dvigubas logo šviesos atspindys: universalusis
logas, suradęs savo vietą, savo lokalią atstovybę žmogaus mąstyme, kitaip tariant,
„atsispindėjęs“ jame šiuo lokalizacijos judesiu, vėliau, sakytume, apsigręžia ir iš
lokaliosios savo atstovybės žmoguje taško vėl krypta išorėn, į žmogaus atžvilgiu
išorinį pasaulį, kuriame atranda save patį globalaus kosminio logo – visuotinio
kosminio dėsno ir universaliosios kosmo tvarkos – pavidalu.

Ši dviguba logo refleksija, laiduojanti visoje visatoje pasklidusio, ją visą per-
smelkiančio universaliojo kosminio logo ir žmogaus prote lokalizuoto logo ben-
dramatiškumą, graikų įsitikinimu, lėmė pamatinę atitiktį tarp tikrovės ir mąstymo,
nežmogiškojo pasaulio ir ją pažįstančios žmogiškosios minties. Nors tokia logo
samprata, be jokios abejonės, yra būdingiausia stoikų filosofijos atstovams²², nela-
bai suklustume pasakę, kad logo prigimtį bei veikimą panašiai suvokė beveik visi

siauresnės aprėpties – panoramą jis regi tai, kas sudaro jau atrinktų – rinktinių – žodžių bei minčių
visetą, būtent *logo antologiją*.

²² Stoikų įsitikinimas, kad visas kosmas yra persmelktas logo – dieviškojo proto ir žodžio, suformavo
filosofinį požiūrį, jog ir pats dieviškojo logo persmelkiamas bei judinamas kosmas yra dieviškas. Net
ir patį fizinėmis jūslėmis nepatiriamą logą – kosmą persmelkiantį dieviškąjį protą – suvokdami mate-
rialistiškai, kaip subtilios medžiaginės prigimties ugninę pneumą (ugninį orą, ugninio oro dvelksmą),
sudarytą iš oro ir ugnies pradų, jusliškai patiriamą kosmo kūną, sudarytą iš sunkesnių medžiagiškųjų
pradų (žemės ir vandens), stoikai pradėjo tiesiogine ar figūratyvine prasme suvokti kaip matomą
nematomo logo kūną, kitaip tariant, – kaip *dievo kūną*.

Plėtodami stoikų mintį galėtume samprotauti taip: panašiai kaip visą kosmą persmelkiantis logas
„mato“ visa, kas yra jo kūne, kuris yra ne kas kita, kaip pats kosmas, taip ir kosmą – kosmiškąjį logo
kūną, – mirtingojo žvilgsniui atsiveriantį dangaus skliauto pavidalu, kontemplančias žmogiškasis
teoras ne tik abstrakčiai suvokia logo, kaip universalios kosminio dėsno, veikimo visame kosmiška-
jame logo kūne visuotinumą, bet ir fizinėmis akimis regi juslinę dangaus skliauto vaizdą atsiveriančios
kosmo panoramos vienvė. Panašiai kaip dieviškasis logas, žvelgdamas iš dangaus skliauto aukštybių,
„panoptiškai“ regi visą savojo kūno – kosminės visatos – panoramą su viskuo, kas atsiveria jos hori-
zontuose, taigi ir ant žemės stovinčiu bei dangun akis pakėlusiu žmogumi – mažyte kosminės visatos
dalele, taip ir žmogus savuoju mąstymu, savo asmeniniu logu, kuris yra kosminio logo atstovybė
žmoguje, žvelgdamas priešinga nei dieviškasis logas kryptimi – į žvaigždėtą dangų, jį taip pat regi
„panoptiškai“, kaip žvaigždėto skliauto panoramą. Sakytume, priešingomis kryptimis „panoptiškai“
žvelgiantys du žvilgsniai – dieviškojo logo žvilgsnis ir žmogiškojo logo žvilgsnis – misteriskai susi-

iškiliausi graikų mąstytojai, net ir tie, kurie gyveno dar iki stoicizmo atsiradimo, antai Herakleitas, Platonas ir Aristotelis. Minėta tikrovės ir mąstymo atitiktis – sąkytume, visą tikrovę persmelkiančio universaliojo logo ir žmogaus prote lokalizuoto logo atitiktis, kuri, beje, ypač akcentuojama Aristotelio filosofijoje, vėliau tapo korespondencinės tiesos teorijos pagrindu.

Tikėjimas nežmogiškos tikrovės ir žmogiškojo mąstymo, kosminio racionalumo ir žmogiškojo racionalumo bendramatiškumu – tikėjimas, kurio neįmanoma nei racionaliai įrodyti, nei racionaliai paneigti, kildino ir palaikė išskirtinį epistemologinį senovės graikų optimizmą, beveik beribį jų pasitikėjimą pažintinėmis žmogaus proto galiomis, suteikdamas logui – grynajam racionalumui ir grynajai teorinei minčiai – išskirtinį statusą bei centrinę vietą visoje helenų patirtyje. Turėdami omenyje būtent šį išskirtinį logo statusą ir centrinę logo vietą graikiškajame santykių su pasauliu bei visoje klasikinėje senovės graikų kultūroje, mes ir kalbame apie graikiškąją logocentrizmą.

Vis dėlto būtina ne tik akcentuoti skyrium paimto logocentrizmo ir skyrium paimto optocentrizmo svarbą senovės graikų patirčiai bei pasaulio suvokimui, bet ir atskleisti pamatinį konceptualųjį jų ryšį.

Optocentrinė ir net panoptinė kosminio logo prigimtis tampa akivaizdi atkreipus dėmesį į tai, kad, pradedant Herakleitu (nors veikiausiai dar gerokai iki jo) ir baigiant Platonu bei stoikais, logas senovės graikų buvo įsivaizduojamas kaip persmelkiantis visą kosmą, o pastarasis suvokiamas ne tik kaip žmonėms pažįstamas žemiškasis pasaulis – žemės duburys ir žemumos vieta, bet ir kaip dangaus skliautas, pakibęs virš visko, kas tik yra „po saule“ ir „po dangumi“, kitaip tariant, virš visko, kas tik tveria pasaulyje ir padangėje. Ši pastaba teisinga kalbant ypač apie Herakleito, Platono ir stoikų požiūrį: štai stoikai visagalį dienos dangaus dievą Dzeusą – tradicinės graikų mitologijos būtybę – tapatino su dangumi – ne tik su dienos dangumi (kaip derėtų atsižvelgiant į senąją mitinę tradiciją), bet visų pirma su žmogaus akimis bei protui įspūdingai atsiveriančiu nakties

tinka po žvaigždėto dangaus kupolu, paliudydami intymią jų abiejų giminystę ir dangišką žmogaus proto kilmę.

Kosmologiniai stoikų mokymo apie logą aspektai aptariami: Furley 2005: 432–451, ypač 436ff. Apie senosios stijos mąstytojo Kleanto iš Aso (331–232 m. pr. Kr.) filosofinį *Himną Dzeusui*, kuriame didinga poetine kalba perteiktas stoikų mokymas apie logą, alegoriškai tapatinamą su aukščiausiuoju tradicinės graikų mitologijos dievu, įgyja kosmologinių ir teologinių atspalvių, žr.: Mansfeld 2005: 458–462, 465–469.

Apie žvaigždėto dangaus fenomeną, šviesos ir ryškumo/raiškumo/reiškinio fenomenologiją (kitaip tariant, bet kokio reiškiniškumo *metafenomenologiją*), taip pat žvaigždėto dangaus slėpiniui būdingą rodomosi ir slėpimosi dialektiką, atsiskleidžiančią regimam dangui kreipiant į neregimą dangaus (kitaip tariant, Dzeuso) dėsni, žr.: Kardelis, Naglis. „Poetinė Arato *Reiškinų* visata“, in: Aratas. *Reiškiniai*. Iš graikų kalbos vertė, komentarą parašė, planą, bibliografiją ir rodykles sudarė Paulius Garbaciauskas. Baigiamąjį straipsnį parašė Naglis Kardelis. Vilnius: Aidai, 2010, p. 167–173, 182–187, 247–255.

dangumi, žvaigždėto dangaus skliautu, laikydami Dzeusą mitine realiai egzistuojančio kosminio Logo personifikacija, kurią, remiantis alegorinėmis interpretacijomis, filosofams ir kitiems intelektualams, nelinkusiems pažodžiui tikėti senaisiais mitais, būtina suvokti racionaliai ir priimti ne tiesiogiai, o alegorinių racionalizacijų pavidalu.

Turint omenyje stoikų akcentuojamą sąsają tarp Dzeuso, kosminio Logo ir kosmo, kaip dangaus skliauto, – ar net tiesioginį Dzeuso, Logo ir dangaus skliauto tapatinimą, kosminį Logą natūralu įsivaizduoti kaip panoptiškai tvyrantį virš visko, kas tik apvožta dangaus skliautu, – ne tik kaip ištisai pasklidusį visu dangaus skliauto paviršiumi nuo vieno horizonto krašto iki kito, bet ir kaip įsikūrusį pačioje dangaus skliauto viršūnėje, dangaus ašigalyje, aplink kurį sukasi skliautas, kitaip tariant – viršiausiojo panoptinio stebėtojo pozicijoje. Juk kosminis Logas – tai galų gale tas pats Dzeusas, kuris yra viršiausias panoptinis stebėtojas ir viršiausias teisingumo sergėtojas tradiciniuose graikų mituose.

Tad akivaizdu, jog graikiškąją logocentrizmą galima suvokti ne tik kaip centrinę Logo vietą kokia nors abstrakčia logine, ontologine ar epistemologine prasme – tarkime, kaip tokią Logo poziciją, kurios centriškumas nėra išreikštas koku nors centrą žyminčiu tašku ar centrine ašimi, erdvėlaikiškai ar juolab topografiškai, o tik inteligibiliai – kaip toks visos tikrovės persmelkimas, kuris nėra siaurai lokalizuotas ir būdingas, tarkime, universaliam visuotinio dėsno ar pamatinio principo galiojimui. Graikiškąją logocentrizmą įmanoma suvokti ir visiškai tiesiogiai – grynai erdviškai, kosmiškosios topografijos prasme: antai jei Logas, kaip ką tik aprašytame kosmo modelyje, įkurdinamas dangaus skliauto viršūnėje, kuri panoptinės viršenybės atžvilgiu ir iškyla kaip viso kosmo centras, heleniškasis logocentrizmas įgyja visiškai akivaizdų ir tiesioginį – būtent kosmologinį ir kosmografinį – pavidalą. Ką tik aptartoje schemoje kosmiškasis Logas vaizduojamas kaip esantis visą kosmą įkūnijančio dangaus skliauto centre – aukščiausiam skliauto taške, o visa, kas atsiduria žemiau, po šiuo viršiausiuoju panoptiniu stebėtoju, ir atsiveria visa reginčiam jo žvilgsniui, tampa kosmine periferija, besidriekiančia dangaus skliauto, padangės ir žemiškojo pasaulio ratu iki pat tolimiausių horizontų.

Beje, net ir tada, kai logocentrizmą – pamatinį Logo centriškumą – įsivaizduojame visiškai abstrakčiai (logiškai, ontologiškai ar epistemologiškai, galbūt net etine ar estetinė prasmėmis), topografinė centrinės Logo pozicijos analogija vis tiek išlieka vaizdi ir iškalinga. Antai galėtume įsivaizduoti tam tikrą abstrakčią topografiškai išreikštą vertybinę hierarchijos erdvę ar plokštumą, kurios centre įkurdintas Logas – grynasis loginis mąstymas, grynasis racionalumas, grynoji teorinė mintis, o Logo periferijoje, kitaip tariant, aplink Logą ratu ir, priklausomai nuo svarbos ir garbingumo laipsnio, atitinkamu nuotoliu nuo Logo užimamos centrinės

pozicijos – visos mažiau racionalios mentalinės gebos, emocijos, jausmai, psichiniai afektai ir jauslės – iki pat „kūniškojo“ horizonto.

Mokslo ir žinijos „rato“ analogiją, pasižyminčią galinga panoptinio – tiek op-tocentrinio, tiek logocentrinio – užmojo įkrova, regime ir žodžio „enciklopedija“ ištakose: šis tarptautinis daiktavardis kilęs iš graikiškojo termino *egkuklios (paideia)* „įprasto, kasdienio mokymosi / lavinimosi / žinijos / išmanymo ratas; bendrasis išsilavinimas“ (plg. gr. *kuklos* „ratas“, taip pat iš jo kilusį žodį *ciklas*). Kalbėdami apie enciklopedinės aprėpties žinias ir išmanymą, senovės graikai turėjo galvoje tokių žinių visetą, kurį privalėjo įsisavinti kiekvienas išsilavinęs ir save gerbiantis polio pilietis: enciklopedinių žinių „ratu“ buvo vadinamas toks disciplinų ir jų kontekstams priklausančių žinių visetas, kuris sudarė santykinai užbaigtą, pakankamą ir dėl šio užbaigtumo bei pakankamumo uždarą žinijos sistemą – jos užbaigtumui ir santykiniam tobulumui nusakyti geriausiai tiko geometrinė rato, kurio kontūras uždaras ir dėl to „tobulas“, analogija.

Kita vertus, pati graikiško žodžio *egkuklios* „kasmetinis, kasmėnesinis, kasdienis; įprastas, bendras“, įvardijančio tam tikrą pasikartojantį (kitaip tariant, rutininį) vieno ar kito reiškinių ciklą, – cikliškai riedantį metų, mėnesio, savaitės, dienos ir pan. „ratą“, reikšmė lėmė tai, kad enciklopedinis dalykų išmanymas graikų buvo laikomas tik bendruoju išsilavinimu, o ne profesionaliu tam tikros specializuotos žinijos srities išmanymu – sakytume, palyginti „banalaus“, visiems prieinamo (egzoterinio) žinojimo vartais, vedančiais į gerokai subtilesnio, tik išrinktiesiems prieinamo (ezoterinio) žinojimo sritį²³. Kaip rodo termino *egkuklios* vartoseną senovės graikų tekstuose, būtent ši enciklopediškumo sąsaja su rutiniškumu (rutiniu pasikartojamumu), kasdieniškumu, neprofesionalumu, perdėtu bendrumu ir net „banalumu“ buvo ryškiai dominuojanti. Tai, beje, itin ironiška aplinkybė, turint galvoje faktą, jog enciklopedinės aprėpties visų įmanomų dalykų išmanymas šiuolaikiniam žmogui atrodo kaip kažin kas neįmanoma ir net fantastiška – kaip tam tikra mistika ir „ezoterinė“ siekiamybė. Senovės graikai, priešingai, enciklopediniu vadino tiesiog bendrąjį išsilavinimą, kuris buvo suvokiamas kaip bet kurio specializuoto išmanymo prieigos ir būtina bet kokių profesionalių – nebanalių ir iš tiesų vertingų – žinių įgijimo galimybės sąlyga.

Be abejo, kartkartėmis pretenzija į enciklopedinį išmanymą galėjo apimti tiek bendrojo, tiek profesionalaus, specializuoto, išmanymo pretenziją – idealiu atveju

²³ Liddell; Scott; Jones 1996: 474; svv. *egkuklos, egkuklios*. Aristotelis savo traktate *Apie dangų (Cael. 279a30)* encikliniais (t. y. enciklopediniais) vadina egzoterinius („išorinius“, t. y. daugeliui prieinamus) filosofinius svarstymus bei mokymus (*philosophēmata*), o Dionisijas Halikarnasietis savo veikale *Apie žodžių išdėstymą (D. H. Comp. 25)* šį terminą vartoja kalbėdamas apie bendrąjį išsilavinimą (*egkuklios paideia*), kurį privalu įgyti prieš pradėdant bet kokias aukštesnio lygio studijas, kurių tikslas – profesionalaus specializuoto išmanymo įgijimas.

tobulą visa ko išmanymą. Tokia pretenzija savo prigimtimi yra ir panoptinė, ir logocentrinė tuo pat metu, nes tai, kas regima iš tam tikro įsivaizduojamo enciklopedinės žiūros centro iki pat *enciklinio* – *enciklopedinio* – rato horizontų, yra regima ne šiaip panoptiniu, o panoptiškai „logocentrinu“ visą žinią aprėpiančio mąstymo ir žinojimo žvilgsniu. Toks žvilgsnis – besotis žvilgsnis – apskritai nepripažįsta jokio horizonto – horizonto kaip ribos, skiriančios kasdienį ir nekasdienį, bendrąjį ir specializuotą, egzoterinį ir ezoterinį išmanymą.

Graikiškojo enciklopedinio logocentrizmo esmė ta, kad ne tik Logui, kaip visų tobuliausiam dalykui, ontologine ir epistemologine prasmėmis yra pajungiamą visa, kas nėra jis pats, bet ir pats epistemologijos lygmeniu suvokiamas Logas jį konstituojančių dalių atžvilgiu įsivaizduojamas kaip sudarantis santykinai tobulą sisteminę visumą ir kaip (bent idealiu atveju) nieko nestokojantis. Visos įmanomos žinios apie pasaulį, suvartytos į enciklopedinio žinijos rato panoptikumą ir, sakytume, kontroliuojamos iš *visa išmanančio* – logocentrinio išmanymo prasme *visa reginčio* – panoptinio stebėtojo, kurį galėtume pavadinti tobulo enciklopedinio žinojimo subjektu, pozicijos, išreiškia absoliučią pretenziją kontroliuoti visas įmanomas žinias, o sykiu – pasitelkiant tai, ką galios atžvilgiu suteikia visų įmanomų žinių kontrolė, – kontroliuoti visa, kas nėra žinios: kadangi, remiantis logocentrine nuostata, mąstomi dalykai ir žinios visada yra kažin kas vertingiau nei tai, kas nėra žinios ir mąstomi dalykai, žinios ir abstrakčios mąstomybės, kaip savaime vertingesni, „pajėgesni“ ir „galingesni“ dalykai, ir pačios tampa visus kitus dalykus pajungiančiais galios ir kontrolės įrankiais.

Skirtingai nei panoramiškai plačios aprėpties enciklopedinių žinių rato samprata, graikiškoji kanono koncepcija numanė siaurąjį tam tikrų rinktinių elementų „ratą“ – uždarą, elitinį didžios ir visuotinai pripažįstamos vertės dalykų, dažniausiai grožinės literatūros kūrinių, rinkinį. Nepaisant ribotos jo apimties, bet kuris kanonas tam, kuris jį turi prieš savo akis kaip nelygstamos vertės įkvepiančių ir sektinų pavyzdžių rinkinį, taip pat atsiveria kaip *panoraminis* tam tikroje srityje vertingais pripažįstamų dalykų vaizdas. Būtent ribota kanono apimtis ir nulemia tai, kad jį studijuojantis visada mato *visą vaizdą* – taigi neišvengiamai *panoraminį* vaizdą: dėl palyginti nedidelio kanoną sudarančių elementų skaičiaus, lemiančio tai, kad bet kuris kanonas yra santykinai mažas ir dėl to lengvai apžvelgiamas, niekas negali būti pamesta iš panoramiškai regimos mažytės erdvės, kurioje išrikiuoti kanoną sudarantys elementai, akiračio.

Įdomu tai, kad iš pradžių graikiškas žodis *kanōn* reiškė tam tikrą vieną objektą, o ne objektų rinkinį: būtent nendrę (konkrečiai – *arundo donax* rūšies nendrę), nendrės stiebą, etaloninio ilgio strypą (ir šio ilgio mato vienetą), liniuotą su atžymėtomis padalomis, kriterijų, pavyzdį, etaloną (kaip idealųjį pavyzdį), modelį,

normą, taisyklę, o vėliau šis žodis įgijo ir etaloninių pavyzdžių lentelės ar sąrašo (kaip kanoninių pavyzdžių rinkinio) reikšmę²⁴. Žodį „kanonas“ būtent šia vėlesne reikšme vartojame ir mes. Senovės graikai kanonu (kaip sektinu etalono statusą turinčiu pavyzdžiu) galėjo įvardyti, tarkime, Homerą, Sapfo, Pindarą ar Aischilą, kurių kūriniai buvo įtraukti į kanonų rinkinį, kitaip tariant, į kanoną šiuolaikine reikšme.

Mąstymą remiantis kanono kategorija galima apibūdinti kaip proto nuostatą, susijusią su siekiu kurti *aksiologinį panoptikumą*: į tokį panoptikumą įtraukiama tik tai, kas pripažįstama kaip be išlygų vertinga, o kontrolės troškimas pasireiškia griežtu naujų elementų įtraukimo į kanoną ribojimu ir esamų elementų saugojimu, kitaip tariant, griežtu kanono *status quo* kontroliavimu, siekiant, kad iš esamo kanono niekas nebūtų be pagrindo išbraukta ir joks naujas elementas į kanoną nebūtų lengvai įtrauktas. Aksiologinis kanono panoptikumas – tai lyg aksiologinė įprasto panoptinio kalėjimo inversija. Tai panoptikumas, kuriuo panoptinio stebėtojo žvilgsnis ne bjaurisi, o be galo gėrisi ir džiaugiasi: tai griežtai saugomą vertingų rūšių rezervatą primenantis panoptikumas, kurio „gyventojais“ miela gėrėtis, verta didžiulis ir privalu jais sekti – ir ne mažiau privalu aršiai juos sergėti.

Graikų noras sudarinėti kanonus atspindi ne tik troškimą daryti atranką, atskiriant „pelus“ nuo „grūdų“, bet ir siekį geriau kontroliuoti panoramiškai stebimą visumą: tai lyg siekis kurti lengviau nei visas kosmas apžvelgiamą *mikrokosmą*, sudarytą ne iš visų, o tik iš vertingiausių elementų, kurie selektyviai atrenkami iš gerokai didesnės viso kosmo visumos. Su kanono sąvoka tiesiogiai susijusios ir antologijos bei chrestomatijos sąvokos: gr. *anthologia* – „gėlių / gėlių žiedų rinkinys“ (omenyje turimas literatūros kūrinių „žiedas“, vertės atžvilgiu vainikuojantis visą kūrinių korpusą); gr. *chrēstomatheia* – „tai, ko (kaip vertingiausių dalykų) verta mokytis“ (galvoje ir vėl turimas vertingiausių kūrinių rinkinys; pats žodis tarsi numano, kad patekti į panoraminį vaizdą ir panoptinio žvilgsnio akiratį nusipelno ne visi, o tik vertingiausi didesnės visumos elementai).

Dar vienas labai svarbus aspektas, susijęs tiek su panoramiškumu bei panoptiškumu, tiek su kanoniškumu ir vertybine graikų mąstymo nuostata apskritai, yra *panheleniškumo* (pažodžiui – „visagraikystės“), kaip etninės, religinės bei kultūrinės visų graikų giminystės ir dvasinės bendrystės, sąvoka. Kaip ir panoramą bei panoptikumą įvardijančiuose žodžiuose, panheleniškumo sąvokoje taip pat regime priešdėlį *pan-* „visa (neutr. g.)“. Herodotas taip nusako šį visų graikų dvasinės

²⁴ Apie graikiškąją kanono sampratą, žodžio *kanōn* reikšmių spektrą ir kanono svarbą antikinei kultūrai žr.: Assmann 2011: 87–96. Graikiškas daiktavardis *kanōn* etimologiškai siejamas su gr. *kanna* „nendrė“, o šis žodis kildinamas iš panašiai skambančių Artimųjų Rytų senųjų kalbų žodžių, reiškiančių nendrę ir iš nendrės stiebo padarytą matavimo strypą ar kartį (hebr. *qaneh*, akadų *qanu*, šumerų *gin*); apie tai žr. Assmann 2011: 90.

bendrystės jausmą: tai „kraujo ir kalbos bendrumas su [visais – N. K.] helėnais, bendros su visais dievų šventovės, šventės, bendri papročiai“ (*Hdt.* VIII, 144)²⁵. Galėtume teigti, kad visas savo apgyventas žemes, tarp jų ir įvairiu metu kolonizuotas teritorijas, graikai suvokė kaip vientisą heleniškąją oikumenę (gyvenamą žemę). Ne tik Balkanų pusiasalio Graikija, vakarinė Mažosios Azijos pakrantė ir vadinamoji Didžioji Graikija (Pietų Italija bei Sicilija), bet ir visas Viduržemio jūros, kurios pakrantėse išsibarsčiusiuose poliuose gyveno graikai, baseinas kartu su aplinkinėmis helenų apgyvendintomis teritorijomis panheleniškai mąstantiems ir jaučiantiems graikams atrodė kaip vientisas, panoramiškai apžvelgiamas „graikų pasaulis“, heleniškosios kultūros kosmas. Nepriklausomai nuo gentinių ir politinių skirtumų, senovės graikai save suvokė kaip priklausančius vieningai kultūrinei erdvei ir aiškiai skyrė save nuo svetimšalių, vadinamųjų „barbarų“ (pirmine šio žodžio reikšme – kalbančiųjų graikams nesuprantamomis kalbomis). Savo kultūrą – ypač nuo klasikinio ir helenistinio laikotarpių – helenai laikė aukštesne ir vertingesne už visas svetimtaučių kultūras.

Panheleninės visų graikų bendrystės fenomenas turi aiškias sąsajas su literatūriniu kanonu, ypač Homeru kaip absoliučiu – tvirčiausiu ir vertingiausiu – graikų poezijos etalonu ir pačia graikų literatūrinio kanono šerdimi. Jano Assmanno nuomone, labai tikėtina, kad būtent Homero *Iliada* ir joje pateikiamas achajų herojiškų žygdarbių naratyvas tapo panheleninę tapatybę ilgainiui suformavusiu kultūriniu veiksmu (Assmann 2011: 247–248). Tokie autoriai, kaip Herodotas ir Platonas, sąmoningai siekė kurti kūrinius, kurie dėl išskirtinės jų vertės įgytų panheleninį statusą. Pripažindami unikalią ir neginčijamą Homero vietą kultūrinėje graikų tradicijoje, jie sykiu mėgindavo jam prilygti ir net jį nurungti, varžydamiesi su didžiuoju dainiumi dėl visų graikų įvertinimo bei šlovingų kultūrinių nuopelnų visų helenų akyse. Kūriniai, patekdavę į kanoną, būdavo pripažįstami kaip panheleninės reikšmės kūriniai – meninės kūrybos vertybės, svarbios ne tik jų autorius pagimdžiusių graikų polių piliečiams, bet ir visiems helenams. Panheleninės reikšmės stokojantys kūriniai į jokių kanonus iš viso nepatekdavo – arba tik išskirtiniais atvejais patekdavo į platesnės apimties kanonus.

Net religinės graikų šventės buvo skirstomos į panheleninės ir vietinės reikšmės šventes. Antai Atėnuose švenčiamos Panatėnųjų šventės (ypač Didžiosios Panatėnajos) graikų akyse turėjo panheleninį prestižą (Parker 2007: 253). Ir vėl verta atkreipti dėmesį į šventę pavadinančio tikrinio vardo – *ta Panathēnaia* „visų atėniečių (iškilmės)“ – darybą: žodžio pradžioje dar kartą matome priešdėlį *pan-*, nurodantį į šventės visuotinumą – jos reikšmingumą visiems atėniečiams ir – po-

²⁵ Vertimas Jono Dumčiaus, cituojamas pagal: Herodotas 1988: 481.

tencialiai – visiems graikams. Šios didingos šventės metu kone visi atėniečiai dalyvavo iškilmingose eisenose, vieni kitų atžvilgiu tuo pat metu tapdami panoptinio stebėjimo subjektais ir objektais – dvasinės tarpusavio bendrystės dalyviais ir panoramiškai visų žvilgsniui atsiveriančios gimtojo polio, tapusio vienu dvasiniu bei kultūriniu kūnu, didybės stebėtojais.

Aptarę šiuos kultūros fenomenus, vėl grįžkime prie filosofijoje aptinkamų graikiškojo logocentrizmo ir optocentrizmo sąsajų analizės. Neginčijamą įrodymą, kad jau ikisokratinio laikotarpio graikų mąstytojai kalbėjo apie abstrakčiai suvokiamą Logą kaip viršiausiąjį panoptinį stebėtoją, atrandame Herakleito ištarų korpuse. Tamsusis filosofas iš pirmo žvilgsnio enigmatiškai skambančiais žodžiais klausia: „Kaip gi kas nors pasislėptų nuo to, kas niekad nenusileidžia?“ (*to mē dunon pote pōs an tis lathoi*; MA 133=DK 16)²⁶. Miglotai užsimindamas apie kažin kokią paslaptinę esybę, kuri tiesiogiai neįvardijama, bet apie ją pasakoma, kad ji niekada nenusileidžia (*to mē dunon pote*), Herakleitas ją akivaizdžiai priešpriešina saulei: tai atskleidžia niekatrosios giminės dalyvis *dunon*, verčiantis išsyk prisiminti šį dienos dangaus šviesulį – juk saulės laida graikų kalba įvardijama kaip *dusis hēliou*, pažodžiui – saulės „skendimas“ ar „panirimas“ už horizonto (ši frazė ypač sugestvyviai skamba stebint saulėlydį jūroje, kai saulės leidimasis vakaruose už jūros horizonto atrodo kaip jos „skendimas“ bangose, „panirimas“ jūros gelmėn).

Atsižvelgiant į tai, kad saulės dievas Helijas tradiciniuose graikų mituose minimas kaip visa regintis teisybės sergėtojas ir teisėjas, kaip panoptinė akis, nuo kurios – bent jau giedrą dieną – niekas nėra pajėgus pasislėpti, į akis krenta Herakleito užuomina į Helijo, kaip teisybės sergėtojo, galios ribas – nuo šios tariamai ar netobulai panoptinės akies piktus darbus atliekantiems nedorėliams vis dėlto įmanoma pasislėpti naktį, kai saulė yra nusileidusi ir „nemato“ to, kas vyksta nakties tamsoje. Nesunku nuspėti, kad kaip tobulesnį ir akylesnį už saulę panoptinį teisybės sergėtoją, teisingumo garantą ir visų dorųjų bei nedorųjų teisėją Herakleitas numano būtent Logą – visą tikrovę persmelkiantį ugninį Žodį: jo „nenusileidimą“ nei dieną, nei naktį garantuoja universalus jo, kaip visuotinio dėsno ir visa ko mato bei pamato, galiojimas visoje nežmogiškoje ir žmogiškoje tikrovėje, o numanomą simbolinę jo sąsają su ugningai šviečiančia saule sustiprina ugninė Logo – tiek jusliniu (regimu), tiek antjusliniu (mąstomu) pavidalu besireiškiančios dieviškosios ugnies – prigimtis.

Be to, panašiai kaip saulė, dieną regima žmogaus akims, atveria daiktų formų ir spalvų skirtumus, artikuliuodama optinį juslinį žiūrą atsiveriančio pasaulio vaizdą, taip ir mąstymui atsiveriantis Žodis, parodydamas protui antjuslinių esinių

²⁶ Vertimas Manto Adomėno, cituojamas pagal: Hērakleitas 1995: 86–87 (taip pat žr. išsamų šio fragmento komentarą p. 346–349).

skirtis bei apreikšdamas priešybes ir harmoningą jų vienybę, artikuliuoja proto akims atsiveriančio antįjuslinio abstrakčių mąstomybių pasaulio vaizdą. *Valstybėje* Platonas vėliau pateiks labai panašią analogiją tarp saulės ir Gėrio idėjos (*Resp.* VI, 508b–c), kuri – ypač turint galvoje Gėrio ryšį su tiesa, teisingumu, doru ir teisingu elgesiu – Platono filosofijos kontekste įgaus tokį pat viršiausiojo visus reginčio ir teisiančio panoptinio stebėtojo statusą, kaip ir implicitiniu punktyru nužymėtas ugninis Logas ką tik aptartoje slaptingoje Tamsiojo filosofo ištaroje.

Kalbant apie graikiškąją logocentrizmą ir jo sąsajas su panoramiškumu bei panoptiškumu, skyrium verta atkreipti dėmesį į pinigų, suvokiamų tiek konkrečia ekonomine, tiek abstrakčia metafizine prasme, fenomeną. Jau Herakleitas savo ištarose ugnį – kitaip tariant, ugninį logą – įvardija kaip mainų matą visiems ne tik žmogiškosios, bet ir visos prigimtinės tikrovės mainuose dalyvaujantiems daiktams ir prilygina jį auksui: „Visi daiktai – mainas (*antamoibē*) ugniai ir ugnis visiems taip, kaip auksui prekės ir prekėms auksas“ (MA 56=DK 90) (Herakleitas 1995: 56–57; taip pat žr. komentarą p. 209–212). Pratęsdami Herakleito mintį galėtume pasakyti, kad ugninis logas – tai lyg metafizinis bet kurių tikrovės mainų auksas, dar atsparesnis nuvertėjimo (metafizinės „infliacijos“) korozijai nei įprastas auksas – cheminei korozijai. Nors pinigai į Graikiją pateko iš Mažosios Azijos, būtent Graikijoje jie pradėti masiškai vartoti kaip mainų ir turto kaupimo priemonė. Tikėtina, kad būtent graikai pirmieji suvokė abstrakčią simbolinę pinigų reikšmę ir giliai metafizinę jų prigimtį, savo fundamentalumu gerokai pranokstančią pačią ekonominę sferą, kurioje pinigų vartojimas labiausiai pastebimas: juk kaip logas yra universalus dėsnių matas visoje tikrovėje, sakytume, visuotinis visų fizinių ir metafizinių virsmų (kitaip tariant, „mainų“) matas, taip pinigai yra vertės ir mainų matas žmogiškojoje (konkrečiai – ekonominėje) srityje.

Kaip pinigų – visų ekonominių mainų „saulės“ – šviesoje *panoramiškai* matoma santykinė visų už pinigus perkamų daiktų vertė, išreiškiama konkrečiu piniginių vienetų skaičiumi, taip logo – metafizinės ugnies, turinčios absoliučią vertę ir universalus metafizinio pinigų statusą – šviesoje *panoramiškai* matomi visi dėsningi tikrovės virsmai, kurių kiekybinės charakteristikos išreiškiamos konkrečiu logo, kaip su absoliučia esinių tikroviškumo skale susieto skaičiaus, saiku (viena graikiško žodžio *logos* reikšmių, beje, ir yra būtent skaičius). Richardas Seafordas net yra iškėlęs hipotezę, kad plataus pinigų paplitimo graikų pasaulyje faktas, subtilius pavidalus įgijusi pinigų vartojimo praktika ir filosofinis pinigų fenomeno apmąstymas galėjo paveikti abstraktaus loginio dėsnių ir net abstrakčios būties, abstrahuotos nuo individualaus paskirų esinių egzistavimo bei redukuotos iki homogeniškos terpės, kurioje subendravardiklinami skirtingi visų konkrečių esinių egzistavimo modusai, sampratų atsiradimą: pasak Seafordo, pinigų fenomenas ga-

lėjo paveikti net Parmenido metafizikos atsiradimą (Seaford 2004: 231–265, ypač 242–255).

Nors vartoti pinigus graikai pradėjo kiek anksčiau nei filosofškai mąstyti, būtina pabrėžti, jog pats klausimas, ar graikų filosofiją pagimdė pinigų fenomenas, ar, priešingai, filosofinis graikų mąstymas palengvino simbolinės pinigų reikšmės suvokimą, taip prisidėdamas ir prie pinigų vartojimo paplitimo Heladėje, yra perdėm spekuliatyvus ir primena vištos ir kiaušinio pirmumo klausimą. Kaip ten bebūtų, net nekeliant klausimo apie jokią vienakryptį ar dvikryptį (abipusį) kauzalinį ryšį tarp šių fenomenų ir juos artikuluojančių konceptų, pati sąsaja tarp pinigų, iš vienos pusės, ir abstrakčios homogeniškos būties bei logo, kuris suvokiamas kaip visuotinis dėsnis, universalus tikrovės principas ir absoliutus visų tikrovės mainų matas, iš kitos pusės, šiaip yra visiškai akivaizdi, kaip kad akivaizdi ir logo bei pinigų sąsaja su panoramiškumu, atsižvelgiant į tai, kad, subendravardiklindami visus substancinius (kokybinius) tikrovės „nelygumus“, tiek logas, tiek pinigai tą teritoriją, kurioje jie reiškiasi kaip substancines paskirypbes niveliuojanti – bendravardiklinanti – terpė, paverčia lygia plokštuma, kurią, tartum iki pat tolimiausių horizontų apžvelgiamą lygumą, gali lengvai apžvelgti panoptinis jos stebėtojas – pinigų ar logo „vartotojas“ (pirklys ar mąstytojas).

Visiškai įprasta ir net tipologiškai universalu, jog tradiciniuose daugelio tautų mituose figūruojantys saulės ir dienos dangaus dievai, tokie, kaip graikų Helijas ir Dzeusas ar akadų Šamašas, yra vaizduojami kaip „panoptiniai“ teisingumo sergėtojai ir viršiausieji teisėjai, o štai abstraktaus herakleitiškojo Logo, kuris yra veikiau mąstomas nei matomas, nors ir nusakomas pasitelkiant ugnies analogiją, taip pat tik proto žvilgiu regimos platoniškosios Gėrio idėjos iškėlimas į viršiausiojo panoptinio stebėtojo rangą filosofiniu požiūriu jau yra unikali minties inovacija, kuriai pribrendo būtent senovės graikų mąstymas. Ši iškalbinga filosofinė naujovė ne tik atskleidžia graikiškojo optocentrizmo ir logocentrizmo sąsajas ir panoptinį jų abiejų pobūdį, bet ir panoptinio optocentrizmo bei panoptinio logocentrizmo ryšį su etika, pranokstančia „disciplinavimo ir baudimo“ logiką, nykiai efektyvias penitenciarines praktikas ir dvasinį kalėjimo erdvės ankštumą.

Graikų mąstytojų tekstuose galima rasti ir daugiau pavyzdžių, paliudijančių, kaip panoptinio stebėjimo pozicija tampa ne tik teisingumo sergėjimo, bet ir teismo vykdymo vieta. Antai Platono dialogo *Kritijas*, kuris, labai tikėtina, yra nebaigtas, netikėtai nutrūkstančioje pabaigoje rašoma, kaip Dzeusas, nusprendęs nubausti pagedusius Atlantidos gyventojus, sukviečia dievus į Olimpą, kaip aukščiausiojo teismo vietą, o pats, kaip viršiausiasis dievas, ima vykdyti aukščiausiojo teisėjo funkciją: „[d]ievy dievas Dzeusas, valdąs įstatymais ir mokąs tokius dalykus pama-tyti, susimąstė apie tai, kaip smarkiai pagedo garbinga giminė, ir, nusprendęs juos

nubausti, idant po to, kai bus išmokyti saikingumo, taptų doresni, sušaukė visus dievus į šlovingiausią jų buveinę, stūksančią pasaulio viduryje, iš kurios galima apžvelgti visa, kas gimsta, o sukviėtęs pasakė: [...]“ (*Crit.* 121b–c)²⁷. Atkreipkime dėmesį į tai, kad Olimpas graikų mituose buvo suvokiamas kaip aukščiausia pasaulio vieta, be to, kaip teigia Platonas, stūksanti pasaulio viduryje ir suteikianti dievams galimybę stebėti „visa, kas gimsta“, t. y. visą gimtį (*genesis*), arba tapsmo, pasaulį. Būtent iš Olimpo, kaip aukščiausio panoptinio stebėjimo taško, dievams atsiveria visas pasaulis – žvelgiant nuo jo centro ratu visomis kryptimis iki pat tolimiausių žemynų, atsiveriančių dievų akiračiui, tokių, kaip toli vakaruose esanti Atlantida, kurios gyventojų nuodėmės ir pamato dieviškieji teisingumo sergėtojai, įsikūrę Olimpe – sakytume, centriniame pasaulinio panoptikumo bokšte: Atlantidos gyventojų nedorybėms viršijus kritinę ribą Olimpo valdovas Dzeusas – viršiausiasis teisingumo sergėtojas – virsta negailestingu teisėju.

Platono dialoguose aprašomų fantastinių ir utopinių miestų architektūrinis planas dažniausiai taip pat žiedinis, ir tokia jo forma neretai nulemta aplinkybės, kad Platono išgalvoti miestai projektuojami iš esmės kaip valstybės mastu veikiančios panoptikumai – tobulai apžvelgiami, lyg būtų kiaurai perregimi, ir dėl to tobulai kontroliuojami, tobulai valdomi ir tobulai funkcionuojantys.

Štai apie Atlantidos sostinės įkūrimą teigiama, kad vieta jai buvusi išrinkta salos viduryje besidriekusi derlingos lygumos centre (*Crit.* 113c). Pati įkurtoji sostinė savo ruožtu buvusi žiedinio plano: pačiame miesto centre stovėjęs kalnas iš išorės buvęs apjuostas pakaitom einančiais didesniais ir mažesniais jūros vandens ir žemės ratais (žemės ratų buvę du, o jūros vandens – trys). Platono tekste minima, kad Atlantidos sostinę įkūręs Poseidonas šiuos koncentrinius žemės ir vandens ratus brėžęs tarsi skriestuvu iš viduryje esančios salos (*Crit.* 113d). Aplink pačiame miesto viduryje stovėjusį kalną iškasus žiedo formos kanalą, šis kalnas virtęs centrine miesto, suformuoto pagal koncentrinių žiedų planą, sala. Žiediniu kanalu izoliuota nuo likusio miesto, ji tapusi sostinės akropolis.

Valdovų rūmai, kaip toliau rašoma dialoge, buvę įrengti ir vėl ne kur kitur, o akropolio centre: „[p]ačiame viduryje, aptvertas aukso siena, ten stovėjo Kleito ir Poseidonui skirtas šventas dievnamis, į kurį buvo nevalia įžengti; tai buvo vieta, kur jie kadaise pradėjo ir pagimdė dešimties valdovų giminę, ir šio įvykio garbei juodviem abiem kasmet iš visų dešimt sričių čia būdavo sunešamos aukojimo atnašos. Stovėjo ir vienam Poseidonui skirta šventovė [...]“ (*Crit.* 116c) (Platonas 1995: 176–177).

²⁷ Šio ir kito, kiek vėliau šiame straipsnyje pateikiamo, *Kritijo* fragmentų vertimas mano, su nežymiais pakeitimais cituojamas pagal: Platonas 1995: 183–184.

Ne kur kitur, o būtent Poseidono šventovėje – tiksliausiame šalies centre – stovėjusi orichalko stela, ant kurios dar pirmųjų valdovų buvęs užrašytas, sakytume, Atlantidos įstatymų įstatymas – galėtume teigti, valstybės steigiamasis metajstatymas ar tam tikras konstitucijos provaizdis: tai buvęs ne šiaip koks nors konkretus įstatymas, o įstatymas, numatantis pačią teisinių procedūrų vykdymo tvarką, – tvarką, kuria remdamiesi valdovai tai kas penkti, tai kas šeši metai turėjo rinktis Poseidono šventovėje atlikti šventų ritualų, aptarti bendrus reikalus, tirti, ar kuris iš jų nenusižengė kokiam nors įstatymui, ir, esant reikalui, teisti vieni kitus (*Crit.* 119c–d).

Poseidono ir iš jo kilusios valdovų giminės įsikūrimas bei įsitvirtinimas pačiame įsteigtos valstybės centre, gebėjimas iš centro pozicijos apžvelgti bei kontroliuoti valdomą teritoriją, taip pat pajėgumas iš šio aukščiausio centrinio taško sergėti viešpataujančią teisinę tvarką bei vykdyti teisingumą atskleidžia, jog Atlantida, kaip ir Dzeuso valdomas Olimpas, turi akivaizdžių panoptikumo bruožų – skirtumas tik tas, kad Olimpas vaizduojamas kaip globalus aukščiausiosios instancijos panoptikumas, iš kurio kontroliuojamas visas pasaulis, o Poseidono įkurtoji sostinė iškyla tartum koks lokalusis panoptikumas, iš kurio kontroliuojama tik Atlantidos teritorija.

Platono *Valstybėje* aprašomas idealusis polis, Kalipolis (gr. *kallipolis* „gražusis miestas“; *Resp.* VI, 527c2²⁸), kuris šiuolaikinio žmogaus protui atrodo iš tiesų utopiškai. Kai skaitydami Platono tekstą mėginame įsivaizduoti architektūrinį Kalipolio planą, prieš mūsų vaizduotės akis ir vėl beveik neišvengiamai iškyla ta pati koncentrinė struktūra, išsamiai aprašyta filosofiniame mite apie Atlantidą. Kalipolis vaizduojamas kaip stambesniu masteliu atitinkantis hierarchiškai organizuotą trinarę žmogaus sielos sandarą (*Resp.* IV, 434d–436a), kuri lengviausiai vizualizuojama pasitelkiant koncentrinį ratų modelį: tai, kas vertingiausia ir viršiausia, privalo būti įkurdinta pačiame centre – tai svarstančioji sielos dalis, Kalipolio struktūroje atitinkanti aukščiausiąją valdovų-filosofų luomą bei jų užimamą centrinę miesto vietą, iš kurios valdomas visas polis; tiesiai už valdovų, kiek toliau nuo centro, tikslinga įkurdinti antrąjį pagal rangą sargybinių, sergstinčių polio tvarką ir ginančių polių nuo vidaus bei išorės priešų, luomą, paskiros sielos struktūroje atitinkantį narsiąją (ambicingąją) dalį, o miesto periferija, labiausiai nutolusi nuo polio centro, natūraliai turi atitekti dirbančiųjų luomui, sielos struktūroje atitinkančiam geidžiančiąją dalį, kuri prigimties kilnumo atžvilgiu yra pati žemiausia. Kalipolį valdantys filosofai, padedami jiems uoliai tarnaujančių sargybinių, vaizduojami ne tik kaip gebantys kiaurai matyti visa, kas vyksta idealiajame

²⁸ “...en tēi kallipolei” (graikiškasis originalas nurodomas pagal Slingso leidimą: Slings 2003: 277).

mieste, tobulai įžvelgdami tiek geras, tiek blogas tendencijas valstybės gyvenime, bet ir kaip pajėgiantys tobulai kontroliuoti bei jiems pageidaujama linkme kreipti visus politinius ir kultūrinius polio procesus.

Dar labiau panoptikumą primena Platono *Įstatymuose* aprašytas Magnesijos miestas, kurį galėtume pavadinti šiek tiek modifikuotu vėlesniu Kalipolio variantu. Šiame mieste, valdomame įstatymdavių (*nomothetai*) ir jiems patarnaujančių įstatymų sergėtojų (*nomophulakes*), įvedama absoliuti visų gyventojų kontrolė: sargybiniai, kaip teigiama minėtame veikale, privalą sergėti visus – ne tik vaikus, bet ir suaugusiuosius (*Leges* XII, 959d–e), ir turį dėti visas pastangas, kad pagal galimybę niekas neliktų be priežiūros (*Leges* VI, 760a)²⁹. Miesto tvarką prižiūrinčią Naktinę tarybą būtų galima pavadinti kolektyviniu absoliučios panoptinės Magnesijos gyventojų kontrolės subjektu: kadangi ši taryba vaizduojama posėdžiaujanti naktį ar labai ankstyvą rytą (*Leges* XII, 961b6–8), jos vykdomas kontroliavimo veiksmas esąs nepastebimas kontroliuojamųjų – kaip ir privalu pagal pačią bentamiškojo panoptikumo idėją, kuria remiantis panoptikumo bokštelyje budintis (ar tik numanoma budintis) sargas turįs būti nematomas panoptikumo gyventojams. Beje, kaip teigiama pačiame Platono veikale, Naktinės tarybos nariai posėdžiaują nakties, o ne dienos metu tik dėl to, kad dieną jie esą dirba įprastus savo pačių darbus ir tvarko kasdienius privačius ar viešus reikalus: kitaip tariant, svarbiausius valstybinės

²⁹ Verta atkreipti dėmesį į tai, kad Platono aprašyta Naktinės tarybos idėja nebuvo visiškai nauja – ji turėjo realius provaizdžius politiniame graikų gyvenime: tai eutinų (gr. *euthunoi* „(to, kas kreiva / netiesu / neteisu) tiesintojai“, „(klaidų) ištaisytojai“; plg. gr. *euthus* „tiesus, teisus, lygus; tiesioginis, tiesmukas; status, stačiokiškas“, *euthunō* „tiesinu, ištiesinu, išlyginu, ištaisau“) ir eforų (gr. *ephoroi* „prižiūrėtojai“; plg. *ephoraō* „stebiu iš viršaus, žvelgiu iš viršaus žemyn; prižiūriu, sergėju“) institucijos. Eutiniai buvo pareigūnai, prižiūrintys bei tikrinantys visus kitus valstybės pareigūnus. Atėnuose eutiniai, kaip valstybės auditoriai, teisėtumo atžvilgiu tirdavo kadenciją baigusį pareigūnų atliktus darbus, surašytus ir priimtus dokumentus, finansines ataskaitas, siekdami išaiškinti potencialius korupcijos, neteisėto lėšų išieškojimo ir įgaliojimų viršijimo atvejus. Eutiniai, beje, turėjo teisę bei pareigą ne tik apkaltinti prasikaltusius, bet ir ištiesinti („ištiesinti“) neteisėtai, be pagrindo kitų apkaltintus pareigūnus arba perduoti kaltinimo bylas teismams (Roberts 2007: 278, s. v. *euthuna*, *euthunai*). „Panoptinį“ eutinų funkcijos aspektą dar labiau išryškina tai, kad jie buvo Apolono ir Helijo – teisingumą sergstinčių visaregių dievų, įkūnijančių bei simbolizuojančių saulės visaregystę, – žyniai (Burkert 2004: 335–336). Eutinų, kaip „tiesintojų“, atliekamų pareigų ryšį su teisės sritimi parodo ir tipologiškai universali sąsaja tarp *tiesumo* ir *teisumo* (taip pat *tiesos*, *teisybės*, *teisės* ir *teisingumo*), akivaizdi, kaip matyti iš ką tik pateiktų pavyzdžių, ir lietuvių kalboje. Skirtingai nei eutiniai, eforai vykdė ne teisinės, o veikiau politinės priežiūros bei kontrolės funkciją, veikdami iš esmės kaip aukščiausias, nors ir trumpalaikes galias turinti kolektyvinė valstybės saugumo institucija (Roberts 2007: 257–258, s. v. *ephors*). Be pačios Spartos, eforato institucija yra paliudyta ir kelse kitose doriečių valstybėse. Penki eforai Spartoje prižiūrėjo net basilėjų („karalių“) – aukščiausių karo vadų ir aukščiausias vykdomosios valdžios turinčių pareigūnų – veiklą. „Panoptinį“ eforų funkcijos aspektą aiškiai atskleidžia net pati graikiškojo daiktavardžio *ephoros* (paž. „tas, kuris stebi iš viršaus, žvelgia iš viršaus žemyn; prižiūrėtojas“) etimologija; plg. susijusį veiksmąžodį *ephoraō* „žvelgiu iš viršaus žemyn; prižiūriu“, savo ruožtu padarytą iš priešdėlio *epi-* „ant, virš“ ir veiksmąžodžio *horaō* „žvelgiu, regiu, matau“: vaizdžiai tariant, eforai visą politinės veiklos areną apžvelgdavo ir prižiūrėdavo tartum iš pačios politinio dangaus skliauto viršūnės.

reikšmės klausimus jie sprendžią atliekamu nuo įprastų pareigų metu, aukodami savo laisvalaikį ir net miegą, įkvėpti ne atlygio, o vien kilnios pareigos jausmo³⁰.

Savitas Magnesijos panoptikumo bruožas yra tai, kad panoptinės kontrolės veiksmas – bent jau aktyviausias ir svarbiausias jo etapas – vykdomas ne dieną, o naktį ar labai ankstyvą rytą, prieš patekiant saulei: skirtingai nei tradiciniuose mituose figūruojantys saulės ir dienos dangaus dievai, kurie, patys būdami tiesiogiai susiję su saulės bei dangaus šviesa, teisingumo sergėjimo funkciją taip pat atlieka būtent dienos metu, Naktinės tarybos nariai panoptinės kontrolės funkciją aktyviausiai atlieka naktį. Kaip jau minėjome, neįprastą šio naktinio panoptikumo „darbo laiką“, nė kiek nepaneigdamas ir nesukompromituodamas šios institucijos panoptinės prigimties, lemia šio kolektyvinio kontroliuotojo veiklos slaptumas ir nematomumas kontroliuojamiesiems.

Platono *Įstatymuose* randame ir kitą įdomų panoptinio stebėjimo atvejį: kaip teigiama veikale, ateizmui paneigti nebūtina įrodinėti neregimų, tik proto žvilgsniui atsiveriančių, juo labiau tradiciniuose mituose minimų dievų egzistavimo – pakanka atkreipti netikinčiojo dėmesį į gražią ir dėsningą kosmo tvarką, ciklišką laiko judėjimą ir dangaus skliaute akivaizdžiai regimus šviesulius – regimuosius dievus (*Leges X*, 886a–d)³¹. Nesunku suvokti, jog čia netiesiogiai numanomas savitas inversinio panoptikumo variantas: šiuo atveju panoptiniu stebėtoju tampa žmogus, stovintis ant žemės ir kreipiantis savo žvilgsnį aukštyn, į didingą juodo nakties dangaus skliautą, kuriame atsiveria spindinčių ir pagal nekintamus dėsnius savo orbitomis keliaujančių šviesulių – regimųjų dievų – panorama: dievai, dažniausiai patys stebėdami bei prižiūrėdami žmones iš visaregio panoptinio stebėtojo pozicijų, dabar patys tampa stebimaisiais – žmogiškojo panoptinio žvilgsnio objektais.

Ironiška tai, kad minėtas inversinis panoptikumas, netiesiogiai numanomas *Įstatymuose*, yra aiškiai susijęs su mūsų jau aptartu pirmuoju šio veikalo panoptikumu, kurį *de facto* steigia Magnesijos gyventojus stebinčios, prižiūrinčios ir kontroliuojančios Naktinės tarybos veikla: ne kas kitas, o būtent Naktinės tarybos nariai ateistinėmis pažiūromis įtariamais ir tokių savo įsitikinimų piktybiškai nenorintiems keisti polio piliečiams įsakmiai rekomenduoja pakelti akis į naktinį dangų ir, išvydus jame regimuosius dievus, akivaizdžiai įsitikinti dievų egzistavimu³². Kitaip

³⁰ Apie Naktinės tarybos funkcijas ir vietą politiniame Magnesijos polio gyvenime žr. šiame fundamente *Įstatymams* ir kitiems vėlyviesiems etinės bei politinės tematikos Platono dialogams skirtame veikale: Bobonich 2004: 383–384, 391–395, 399–400, 407–408, ypač 391–395.

³¹ Apie tai, kad, pasak Platono, ateizmui paneigti pakanka vien nuorodos į regimuosius dievus – danguje spindinčias astralines dievybes – žr. Burkert 2004: 333.

³² Panoptinis gyventojų sekimas, siekiant išaiškinti netinkamą jų elgesį ar pažiūras, nebuvo tik Platono ir į jį panašių mąstytojų išmonė – tokio sekimo (ar teisinių jo prielaidų) užuomazgas regime realioje juridinėje senovės atėniečių praktikoje. Kadangi teisinėje Atėnų sistemoje nebuvo prokuratūros, kaip atskiros juridinės institucijos, bet kuris polio pilietis turėjo ne tik teisę, bet ir – tam tikromis aplin-

tariant, beddievams liepiama tapti panoptiniais regimųjų dievų panoramos stebėtojais. Visa ironijos esmė ta, kad įprastas panoptinis stebėtojas stebimojo atžvilgiu visada būna neginčijamoje ir absoliučioje galios pozicijoje, o šiuo konkrečiu atveju panoptiniais regimųjų dievų stebėtojais neretai verčiami tapti dievų neigimu kaltinami piliečiai, Naktinės tarybos sprendimu įkalinti specialioje perauklėjimo įstaigoje, esančioje netoli šios tarybos posėdžiavimo vietos ir pavadintoje „sveiko proto, sveikos nuovokos (įgijimo / atgavimo) vieta“, – sofronisteriju (gr. *sōphronistērion*, *Leges* X, 908a; plg. *sōphrōn* „sveikai mąstantis; nuosaikus“): šių sofronisterijo kalinių, per prievartą paverstų panoptiniais regimųjų dievų stebėtojais, subordinuotą poziciją ir net visišką beteisiškumą, be kita ko, rodo ir tai, kad, pasibaigus numatytam jų perauklėjimo laikui, beddieviškų pažiūrų neatsisakę (kitaip tariant, „sveikos nuovokos“ neįgiję ar neatgavę) šios įstaigos gyventojai pagal Magnesijos įstatymus yra baudžiami mirtimi (*Leges* XII, 957e–958a). Abu *Įstatymų* panoptikumai yra tiesiogiai susiję: iš pirmojo panoptikumo veikimo kylantis visuotinis gyventojų sekimas, sankcionuotas pagal Magnesijos įstatymus ir prižiūrimas Naktinės tarybos, leidžia identifikuoti beddievius kaip nelojalius polio piliečius, o šie vėliau – jau būdami įkalinti sofronisterijoje – yra paverčiami antrojo panoptikumo – regimųjų dievų stebėsenos – subjektais.

Nesvarbu, kaip vertintume kai kurias prieštaringas juose reiškiamas mintis, aptartieji Platono veikalai rodo, kad šis filosofas – tai ne tik išpūdingų panoramų tapytojas žodžiais, bet ir – netiesiogiai – pirmųjų panoptikumų projektuotojas drąsiose žodžiais tapomų fantastinių ir utopinių miestų vizijose.

kybėmis – pareigą tapti potencialiu prokuroru įvairiose kaltinimo bylose: piliečiai privalėjo visą laiką išlikti budrūs, nuolat stebėti vieni kitus, siekti užkardyti dar neįvykdytus nusikaltimus ir pranešti atsakingiems pareigūnams apie vykdomas ar jau įvykdytas neteisėtas veikas. Aktyvus ne tik privataus (savo ar svetimo), bet ir viešojo (valstybinio) intereso gynimas buvo kiekvieno atėniečio teisė ir pareiga: piliečiai galėjo teikti kaltinimus vieni kitiems ne tik privataus, bet ir valstybinio kaltinimo tvarka, siekdami apginti viešąjį interesą, ir tokie kaltinimai būdavo rimtai svarstomi teismuose. Be to, beveik visi piliečiai, atitinkantys bent minimalius veiksnio, ritualinės švaros, moralinės reputacijos, bendrojo išsilavinimo ir teisinės kompetencijos reikalavimus, galėjo eiti teisėjų pareigas teismuose, kurių gausiuose posėdžiuose jie dalyvaudavo nustatyta rotacine tvarka keisdami vieni kitus. Piliečiai galėjo kaltinti vieni kitus už valstybei padarytą ar daromą žalą dėl išdavystės, kenkimo, kyšininkavimo, lėšų išieškojimo, turto piktnaudojimo, visuomenei žalingų pažiūrų (antai beddievybės) skleidimo, siekio įvesti žalingas ar beprasmes naujoves (tarkime, naujus ar svetimus dievus, naujas madas ar meno stilius), jaunimo tvirkimo ar kitokio „gadinimo“, raginimo priimti netinkamus ar neteisėtus įstatymus (taip pat primesti tautos susirinkimui netinkamus ar nerelevantiškus darbotvarkės klausimus), net paprasčiausio dykinėjimo (*graphē argias*). Panoptinę viso viešojo elgesio kontrolę ir, sakytume, prokuratūros, kaip neformalaus kolektyvinio teisę prižiūrinčio subjekto, funkcionavimą Atėnuose užtikrino prievolė skūsti ne tik darantįjį neteisėtą veiką, bet ir kiekvieną, kuris, matydamas nusikaltimo darymą, jo neskundžia pirmasis.

Beje, valstybinio kaltinimo tvarka, esą siekiant apginti viešąjį interesą, Meleto (kartu su jį inspiravusiu Anitu ir Likonu) buvo apkaltintas ir Sokratas: Platonas *Sokrato apoloigijoje* mini, kad prieš Sokratą nukreiptame kaltinamajame Meleto rašte (*graphē*) buvo teigama, esą kaltinamasis „nusikalsta tiek gadindamas jaunuolius, tiek nepripažindamas dievų, kuriuos pripažįsta miestas, bet pripažindamas kitus naujus daimonus“ (*Apol.* 24b8–c1; vertimas mano, cituojamas pagal: Platonas 2009: 67).

Vietoj išvadų

Pateiktieji senosios graikų filosofijos pavyzdžiai, kaip ir anksčiau minėti faktai iš kalbos ir mitologijos sričių, neleidžia suabejoti tuo, kad graikų patirtyje ir kultūroje iš tiesų egzistavo tai, ką pavadintume – nors galbūt ir netiesiogiai – panoptikumo reiškiniu ar bent šio fenomeno provaizdžiu. Nors pats panoptikumo terminas, kaip ir eksplikitinė teorinė šio fenomeno tematizacija, tais tolimesniais laikais dar neegzistavo, vis dėlto, kaip patirties ir kultūros fenomenas (ar giminingų fenomenų visuoma), panoptikumas *de facto* reiškėsi ne tik koku nors miglotu ar rudimentiniu, o labai ryškiu bei artikuliuotu pavidalu, turėdamas visus svarbiausius jam būdingus bruožus, atributus ir aspektus.

Maža to – mūsų išnagrinėti pavyzdžiai leidžia daryti išvadą, kad graikiškasis panoptikumo fenomeno provaizdis, palyginti su vėlesne – bentamiškąja – panoptikumo idėja ir jos pagimdytu ar teoriškai artikuliuotu moderniuoju panoptikumu, kaip socialinio reiškinio, variantu, buvo nepalyginti sodresnis, turėjo gerokai daugiau kultūrinių reiškinių, įdomesnių ir turtingesnių conceptualiųjų sąsajų su filosofiniu mąstymu ir pačiais įvairiausiais teoriniais bei praktiniais visuomenės gyvenimo kontekstais.

Gauta 2017 11 05

Priimta 2017 12 01

Literatūra

- Assmann, J. 2011. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beekes, R. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. By R. Beekes. With the assistance of L. van Beek. 2 Vls. Vol. 1. Leiden–Boston: Brill.
- Black, J.; George, A.; Postgate, N. (eds.). 2000. *A Concise Dictionary of Akkadian*. 2nd (corrected) printing. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Black, J.; Green, A. 2004. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. An Illustrated Dictionary. London: The British Museum Press.
- Bobonich, Ch. 2004. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Brinkman, J. A. et al. (eds.). 2004 [1989]. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Vol. 17: Š: Part 1. Second Printing. Chicago, Ill.: The Oriental Institute.
- Burkert, W. 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Transl. by P. Bing. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Burkert, W. 2004. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Transl. by J. Raffan. Oxford: Blackwell Publishing.
- Ching, F. D. K.; Jarzombek, M.; Prakash, V. 2017. *A Global History of Architecture*. Third Edition. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Frymer-Kensky, T.; Mander, P. 2005. "Utu", in Jones, L. (ed. in chief). *Encyclopedia of Religion*. Second edition. 15 Vls. Farmington Hills, MI: Thomson Gale, Vol. 14, p. 9494–9495.

- Furley, D. 2005. "Cosmology", in Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Schofield, M. (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 412–451.
- Herodotas. 1988. *Istorija*. Iš senosios graikų kalbos vertė J. Dumčius. Vilnius: Mintis.
- Hērakleitas. 1995. *Fragmentai*. Graikišką tekstą parengė, vertė, įvadą ir komentarus parašė M. Adomėnas. Vilnius: Aidai.
- Homeriniai himnai*. 2016. Iš senosios graikų k. vertė, paaiškinimus parašė, vardų ir bibliografinę rodyklę sudarė A. Kudulytė-Kairienė. Baigiamąjį straipsnį parašė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Irwin, T. 1995. *Plato's Ethics*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Klein, E. 1967. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*. Vol. 2: L–Z. Amsterdam–London–New York: Elsevier Publishing Company.
- Leick, G. 2002. *Mesopotamia: The Invention of the City*. London: Penguin Books.
- Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, Sir H. S. (eds.). 1996 [1940]. *A Greek–English Lexicon*. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with the cooperation of many scholars. With revised Supplement. Ninth edition. Oxford: Clarendon Press.
- Mansfeld, J. 2005. "Theology", in Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Schofield, M. (eds.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 452–478.
- Matthews, R. 2018. "Peoples and Complex Societies of Ancient Southwest Asia", in Scarre, Chris (ed.). *The Human Past: World Prehistory and the Development of Human Societies*. Fourth edition. London: Thames@Hudson Ltd, p. 432–471.
- Meyers, E. M. (ed.). 1997. *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*. 5 Vls. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Moravcsik, J. 2000. *Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*. Oxford–Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.
- Onians, R. B. 2000. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parker, R. 2007. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Platonas. 1995. *Timajas. Kritijas*. Iš graikų kalbos vertė, įvadą ir paaiškinimus parašė N. Kardelis. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 2000. *Valstybė*. Antras pataisytas leidimas. Iš senosios graikų kalbos vertė J. Dumčius. Vilnius: Pradai.
- Platonas. 2009. *Sokrato apologija*. Iš graikų kalbos vertė ir vertėjo žodį parašė N. Kardelis. Komentarą parašė, planą, bibliografiją ir rodykles sudarė V. Ališauskas. Vilnius: Aidai.
- Price, S.; Kearns, E. (eds.). 2004. *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Prier, R. A. 1989. *Thauma Idesthai: The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greek*. Tallahassee: The Florida State University Press.
- Pritchard, J. B. (ed.). 1969. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Third Edition with Supplement. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Puhvel, J. 2001. *Lyginamoji mitologija*. Iš anglų kalbos vertė L. Būgienė. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Rhys Bram, J. 2005. "Sun", in Jones, L. (ed. in chief). *Encyclopedia of Religion*. Second edition. 15 Vls. Farmington Hills, MI: Thomson Gale, Vol. 13, p. 8839.
- Roberts, J. (ed.). 2007. *The Oxford Dictionary of the Classical World*. Oxford: Oxford University Press.
- Seaford, R. 2004. *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slings, S. R. (ed.). 2003. [Plato. *Respublica*.] *Platonis Rempublicam recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano.

THE “PANORAMIC” AND “PANOPTIC” CHARACTER OF ANCIENT GREEK CULTURE: ON THE ORIGINS OF THE CONCEPT OF PANOPTICON IN CLASSICAL ANTIQUITY

Summary

The author of the article focuses on the origins of the idea of panopticon in Classical Antiquity. Though the point of departure is the concept of the panopticon as an architectural structure, for example, a panoptic prison or factory, as envisaged by Jeremy Bentham in the late 18th century, the author, seeking to trace the beginnings of this idea in the ancient Greek culture, treats the concept of the panopticon both in the broadest possible sense and in that sense which might be viewed as a direct anticipation of the modern (Benthamian) concept of panopticon.

First of all, in the first chapter of the article, starting with the analysis of the words “panoramic” and “panoptic”, the author draws attention to the fact that both these words, strictly speaking, are of a rather late coinage (though the adjective *panoptēs*, employed as an epithet of some gods and other mythological beings, is already attested in the corpus of Classical literature), yet each of them has two easily recognizable Greek roots: the meaning of the first one, namely, *pan-*, is “all”, and the meaning of the second one is “visual, optical”. After discussing some subtle semantic differences between the meanings of the words “panoramic” and “panoptic”, the author briefly presents a few examples of Greek mythological narratives illustrating the “panoptic” abilities of some divine beings.

In the second chapter of the article, the author discusses the varieties of “panoramic” and “panoptic” phenomena (as well as certain “panoramic” and “panoptic” aspects of some other phenomena) in Classical Greek philosophy, mainly focusing on the philosophical importance of vision and visibility in Greek experience and theoretical thinking, as well as on some specific “panoramic” and “panoptic” features inherent in the ancient Greek world-outlook and general mindset. By way of the examples drawn mainly from the works of Plato and Heraclitus, but also from such fields as mythology, geography, and architecture, the author presents an argument for the close affinity, interrelationship, and interdependence between the logocentric and optocentric traits in Greek experience, philosophical thought, and general mindset. The “panoptic” character of Classical Greek culture is analyzed not only in terms of the conceptual and experiential interrelationship between the optocentric and logocentric traits in Greek world-outlook, but also from the

point of view of the hypothetically reconstructed everyday experience of ancient Greeks. A few examples from the works of Plato and Heraclitus are presented in order to demonstrate the existence in the ancient Greek thought of those aspects of Greek “panoptic” phenomena that might be viewed as direct and rather exact anticipations (replete with all necessary judicial references and connotations) of the modern concept of panopticon as envisaged by Jeremy Bentham.

At the end of the article, the author draws a conclusion that, despite the absence in the ancient Greek language of the word “panopticon” as a precise technical term with contemporary meaning, various approximations to the contemporary concept of panopticon, including both vague intimations and very close anticipations of the modern concept, already existed in the culture and mental landscape of Classical Antiquity. It is also very important to observe that the ancient Greek correlates of the modern concept of panopticon were imbued with a much broader spectrum of philosophically significant meanings.

KEYWORDS: panopticon, panorama, ancient Greek culture, Classical Greek philosophy, Heraclitus, Plato, Jeremy Bentham, Michel Foucault.

Vaiva Kubeckienė

PANOPTIZMAS IR RŪMŲ DVARO VISUOMENĖ

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
 Šiuolaikinės filosofijos skyrius
 Saltoniškių g 58, LT-08105
 El. paštas: vaivakla@yahoo.com

Straipsnyje atkreipiamas dėmesys į sąryšius tarp Baroko laikotarpiu klestėjusios rūmų visuomenės ir XIX a. fenomeno – panoptikono. Ši sąsaja nėra savaime suprantama. Mat, viena vertus, Michelis Foucault knygoje *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimi-mas* nuolat priešpriešina monarchinę ir panoptinę-industrinę visuomenes. Kita vertus, prancūzų filosofas pastebi, jog Jeremy Benthamas sukūrė architektūros kūrinį, stebėtinai panašų į žvėryno pastatą, kurį XVII a. 7 deš. Versalyje suprojektavo karališkasis architektas Louisas Le Vau. Šiame tyrime nagrinėsime minėtą sąsają, siekdami ne tiek paankstinti patį panoptizmą, kiek apibrėžti kontrolės ir optinio socialinio mechanizmo variacijas. Antroje straipsnio dalyje išplėsime panoptizmo kaip optinio ir stebėsenos mechanizmo temą, susiedami ją su medžioklės metaforika. Siekiame pagrįsti tezę, kad Liudviko XIV žvėrynas – tai specifinė medžioklės transformacijos išraiška, sietina ne tiek su klasikine medžiokle, kiek su kokybiškai nauju įvaizdžiu (medžioklės perkėlimu į vizualinę plotmę), bylojančiu apie rūmų dvaro panoptizmą. Šio teiginio pagrindimui pasitelkiama dailininko Rembrandto van Rijno „Autoportreto su nušautu baulbliu“ interpretacija, kurioje rūmų dvaro medžioklės butaforija pasirodo ironijos, demaskavimo būdu.

RAKTAŽODŽIAI: Michelis Foucault, Norbertas Elias, panoptizmas, rūmų dvaro visuomenė, medžioklė, žvėrynas.

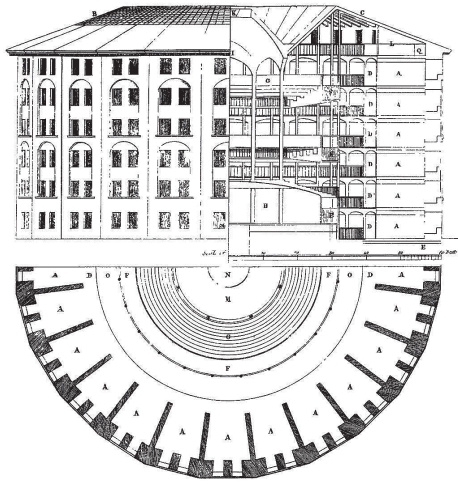
Panoptikonas vs rūmų dvaro visuomenė

Straipsnį pradėsime nuo Michelio Foucault panoptizmo apibrėžčių ir kartu užklausime šio fenomeno griežtą priskyrimą moderniai industrinei visuomenei. Taigi knygoje *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas* (1975) Foucault pastebėjo transformaciją, vykusią pereinant nuo XVII a. monarchijose dominavusių bausmių, kalinimo, kankinimo būdų prie XIX a. gimusio disciplinavimo modelio. Prancūzų tyrėjas atsispyrė nuo pirmtakų Georgo Rusche ir Otto Kirchheimerio tyrimo *Bausmė ir socialinės struktūros* (1939), kuriame autoriai pastebi dėsningumą tarp skirtingų gamybos būdų ir bausmių struktūrų. Feodalizmo epochoje, kai pinigų cirkuliacija ir gamyba buvo vos tik pradėjusios vystytis, staigiai padaugėjo kūno bausmių, mat kūnas buvo vienintelis baudžiamojo turtas. Susiformavus pramoninei sistemai su jos laisva darbo jėgos rinka, XIX a. baudimo mechanizmuose sumažėjo priverstinio darbo dalis, o jį pakeičia įkalinimas, siekiant pataisyti (Foucault 1998: 33–34).

Foucault išplėtojo šią mintį pastebėdamas, kad iki Prancūzijos revoliucijos baudžiamoji praktika buvo nustatoma remiantis 1670 metų ordonansu. Šis dokumentas numatė daugiausia fizinės, viešos bausmės: mirtį, katorgą, nuplakimą, viešąją atgailą, tremtį. XVII a. teisiniame procese kriminalinėse bylose valdovas ir jo teisėjai turėjo absoliučią teisę ir išskirtinę valdžią. Tokia tvarka, Foucault pastebėjimu, atsirado dėl žmonių sambrūzdžių baimės, norint pademonstruoti, jog suvereni galia negali priklausyti masei. „Viešojo egzekucija, nors ir tokia skubota ir kasdieniška, – vienas iš didžiųjų nustelbtos ir atstatytos valdžios ritualų [...]. Užtemdydama nusikaltimą, kuris paniekino valdovą, ji visų akivaizdoje išskleidžia nenuginčijamą valdovo jėgą. Ja siekiama ne tik atstatyti pusiausvyrą, bet kuo labiau išryškinti asimetriją tarp subjekto, drįsusio sulaužyti įstatymą, ir visagalio valdovo, kuris demonstruoja savo jėgą“ (Foucault 1998: 61).

XIX a. panoptizmas, Foucault teigimu, yra visiška priešingybė anksčiau egzistavusiam bausmių mechanizmui. Naujoji sistema yra panašesnė į miesto struktūravimą maro epidemijų metu, kai anomaliuosius piliečius (kalinius, ligonius, bepročius) siekiama izoliuoti tam tikroje erdvėje, taikant griežtą laiko, erdvės, veiklos priežiūrą bei maksimalų disciplinavimą. „Karaliaus kūnas, jo keistas, materialus ir kartu mitinis buvimas, iš jo sklindanti – arba kitiems patikėta – jėga – tai visiška priešingybė naujai valdžios fizikai, kurią apibrėžia panoptizmas. Jos įtakos sfera – visuomenės dugnas, heterogeniški kūnai, jų detalės, judesių gausybė, įvairialypės jėgos, erdviniai santykiai. [...] Panoptizmu grindžiama naujoji „politinė anatomija“, kurios objektas ir tikslas yra ne suverenumo ryšiai, o disciplinariniai santykiai“ (Foucault 1998: 246).

Jeremy Benthamo *Panopticon* (gr. *pan optikōn* – visa regimas) suteikė šiam modeliui architektūrinį pavidalą, kurio pagrindiniai elementai yra žiedo formos pastatas, padalintas į vienutes, o centre – bokštas, kuriame didžiuliai langai iššina į vidinę žiedo pusę. Šiame bokšte budi ir viską stebi prižiūrėtojas, o kiekvienoje vienutėje uždarytas disciplinuojamas asmuo. Dėl tokio sumanymo panoptikonas yra labai efektyvus, kadangi prižiūrėtojo akis „persikelia“ į kalinio „sielą“ – specifinį sąmonės klotį, kuris ima veikti, net ir išėjus iš kailėjimo ar sargui nesant poste. „Panoptikonas yra mašina, išardanti matyti–būti matomam poros vienybę: esantis žiediniame pastate matomas kaip ant delno, bet pats niekada nieko nemato; esantis centriniame bokšte mato viską ir niekada nėra matomas“ (Foucault 1998: 239).



1 pav. Jeremy Benthamo *Panopticon*

Taigi panoptizmas, kaip pastebėjome iš Foucault apibrėžčių, yra XIX a. disciplinavimo modelis, visiškai priešingas XVII a. monarchijose taikytoms bausmių struktūroms. Vis dėlto šiame straipsnyje bus siekiama šį supriešinimą kiek sušvelninti, pastebinti panoptizmo sąsają su kitomis, ne kriminalinėmis, XVII a. terpėmis. Mūsų atveju – su Baroko rūmų dvaro visuomene.

Panoptizmas Baroko kultūroje: Vytautas Kavolis

Prieš pereinant prie Liudviko XIV rūmų dvaro Versalyje aptarimo svarbu pastebėti, kad šis straipsnis nėra pirmasis tyrimas, kuriame panoptizmo terminas susiejamas su Baroko kultūra. Šią sąsają galime rasti lietuvių sociologo Vytauto Kavolio darbuose, kuriuose panoptikonas interpretuojamas iš XX a. totalitarinių sistemų perspektyvos. Sociologo tyrimus jungia bendras motyvas – laisvo ir sąmoningo žmogaus paieškos lietuvių kultūros istorijoje. Barokas čia traktuojamas negatyviai, kaip represuojanti sistema. „XVII a. pirmoji pusė – tai ateities neturinčios kūrybos laikotarpis“ (Kavolis 1994: 378), – teigia sociologas. Tokiai sistemai, pasak Kavolio, būdingas „institucinis autoritetas, ideologinių mažumų visokeriopas slopinimas, hegemonijos teisinimas iracionaliais arba ultra-racionaliais argumentais. Tokios struktūros ir tokio diskurso pasekmės – rezignavęs klusnumas, „savo liki-

mo“ pasyvus priėmimas ir pusiau spontaniškos, pusiau organizuotos agresijos prieš „svetimuosius“ pagausėjimas“ (Kavolis 1994: 384). Įdomu tai, kad Kavolis apjungė Baroko epochą, XIX a. Benthamo panoptikoną ir sovietmečio totalitarinę sistemą į bendrą motyvą. Sociologo teigimu, nors panoptikono idėja XIX a. nebuvo visiškai sėkmingai įgyvendinta, vėliau ją išplėtojo sovietinė valdžia, o šio principo ištakas galima matyti Baroko epochoje: „XIX a. pradžioje tai galėjo atrodyti labai pažangu ir humaniška, šiandien, žinoma, atrodo kitaip, bet į Benthamo panoptikumą (taip jis tą kalėjimą vadino) panašų dalyką mes randame Baroko vaizduotėje, kur stebėtojas yra ne koks nors biurokratas ar slaptosios policijos agentas, o demonai“ (Kavolis 1992: 41).

Tokia interpretacija gana tendencinga, tačiau atveria gilų kultūros klodą, susijusį su kaltės, sąžinės, nuodėmės sampratomis religinėje plotmėje. Galima būtų polemizuoti, kad ne Baroko laikotarpio mąstysena, o greičiau XVI a. religinė sąmonė turi daugiau panoptizmo bruožų, nes būtent tuo laikotarpiu religijos tyrėjai fiksuoja sąžinės gimimą (Pociūtė 2002). Kyla klausimas, gal panoptizmas iš dalies neatsiejamas nuo krikščionybės? Tačiau šiame darbe religinę problematiką „įskliausime“, kadangi nutoltume nuo pagrindinio motyvo. Dar daugiau, sieksime parodyti, kad panoptizmas yra sistema, besikleidžianti sekularioje terpėje, kurioje svarbesnis tampa ne tiek asmens savęs suvaldymas siekiant dvasinio tobulėjimo, kiek savi-stebėsena bandant įsitvirtinti socialinėje bendrijoje. Būtent šį disciplinavimo pobūdį aptinkame rūmų dvaro visuomenėje.

Liudviko XIV žvėrynas ir panoptizmas

Kaip minėjome straipsnio pradžioje, Foucault priešpriešina Baroko ir moderniąją kultūras baudžiamosios sistemos atžvilgiu. Vis dėlto knygos *Disciplinuoti ir bausti* autorius pastebėjo įdomią detalę: Benthamas, nors ir neminėjęs savo įkvėpimo šaltinio, tačiau sukūręs stebėtinai panašų architektūros kūrinį į žvėryno pastatą, kurį XVII a. 7 deš. Versalyje suprojektavo karališkasis architektas Louisas Le Vau (2 pav.). Priešingai ligtolinei laukinių gyvūnų laikymo tradicijai, Le Vau statinys nebėra išsklaidytas po parką. Žvėryno centre yra aštuonkampis paviljonas, kurio antrame aukšte suprojektuotas karaliaus salonas. Didžiuliai langai atveria septynis aptvarus (aštuntoji pusė palikta įėjimui), kuriuose laikomi skirtingų rūšių gyvūnai.

Foucault teigimu, žvėrynas yra tarsi panoptikumo metafora, „tik gyvūną pakeičia žmogus, grupavimą rūšimis – individualus paskirstymas, o karalių – vogčiomis veikianti valdžios mašinerija. Visais kitais atžvilgiais Panoptikonas atlieka



2 pav. Versalio žvėrynas pagal Louis Le Vau projektą

gamtininko darbą“ (Foucault, 1998: 240–241). Viename iš savo interviu Foucault yra lakoniškai užsiminęs, kad Liudviko XIV ir Liudviko XV administracinė monarchija, kuri buvo ypač centralizuota, neabejotinai veikė kaip pirminis disciplinarinis modelis (Gordon 1981: 71). Šias užuominas apie rūmų dvaro visuomenės ir panoptizmo giminingumą išplėtosime.

Drįstume teigti, kad tokia sąsaja tarp rūmų dvaro žvėryno ir panoptikono nėra atsitiktinė net ir tuo atveju, jeigu Benthamas neanalizavo Le Vau projekto. Taip pat teigtume, kad šis ryšys nėra panoptizmo sąsaja su vienu paskiru rūmų dvaro elementu ar net atskiru objektu. Šioje vietoje pasiremsime Peterio Sahlinso tyrimu, kuriame yra atkreipiamas dėmesys į Liudviko XIV žvėryną, kaip mažai tirtą ir neįvertintą fenomeną (Sahlins 2012: 237–267). Sahlinsas teigia, kad Foucault žvėryno motyvą atsiejo nuo likusio rūmų dvaro, o sociologas Norbertas Elias, parašęs vieną įtakingiausių knygų *Rūmų dvaro visuomenė*, žvėryno elementą nutylėjo. Vis dėlto reikėtų paminėti, kad Eliaso ir Foucault tyrimai neretai atsiranda greta, kadangi autoriai domėjosi vienas kito tektais ir iškeldavo panašias problemas (nors dažniausiai vienas į kito veikalus nenurodydavo): kūno reikšmę visuomenėje, kontrolę, galios, subjekto gimimo temas (Dolan 2010: 9). Taigi prasminga ne tik kalbėti apie galimą Benthamo ir Le Vau ryšį, bet ir atsižvelgti į Eliaso ir Foucault tyrimų susipynimą, tam tikrų motyvų perėmimą.

Grįžtant prie Versalio žvėryno, ši gyvūnų laikymo ir stebėjimo vieta, Sahlinso nuomone, yra ne tik integrali rūmų dvaro dalis, gamtos teatras, bet kartu monarcho aplinkos gyvenimo įvaizdis, mikrokosmas. Tiesa, išskirtinių gyvūnų dovanojimas ir kolekcionavimas buvo gana įprasta praktika jau viduramžiais, tačiau Le Vau projektas pasižymėjo savo išbaigtumu, specifine architektūra ir nuoseklia „ekspонатų“ atranka. Visi gyvūnai turėjo reprezentuoti valdovo kilmingųjų savybes, išskirtinumą. Galėtume sakyti, kad šis žvėrynas buvo tarsi Liudviko XIV siekiamybė – tobulas rūmų dvaro modelis, kai jis visos struktūros viršuje gali stebėti pavaldinius, o pats būti nematomas. Tiesa, Versalio gyvenamieji statiniai tokio skaidrumo nebuvo pasiekę ir erdvėje buvo daug užtamsinimo niuansų. Juos geriausiai apibrėžia keturios variacijos: individuali privati erdvė, kurioje buvo miegamieji, vonios kambariai, buduaras, slapti laiptai, praėjimai, slaptas sodas; individuali vieša erdvė, kuriai priskiriama prausykla, biblioteka; grupės privati erdvė, kuriai priskiriamos tarnų patalpos, tarnų laiptai, drabužinė, ginklų, vyno sandėliai, svečių kambariai, arklidės; ir galiausiai grupės viešoji erdvė, apimanti galeriją, teatrą, sodą, pagrindinį kiemą (Borg 1999: 32).

Vis dėlto, nepaisant erdvių privatumo laipsnio, rūmų dvaro visuomenė pasižymėjo visa apimančiu matomumu kita prasme. Čia įsismelkė kokybiškai naujas gyvenimo būdas, kuriam būdinga jausena, kad tave nuolat kažkas stebi. Kaip teigia Elias, socialinis bendravimas rūmuose ir rūmų visuomenėje turėjo dvi puses. Didikams šioji erdvė turėjo būti privataus gyvenimo vieta, suteikianti atsipalaidavimą, malonumą, pramogą. Kita vertus, rūmai tuo pat metu buvo profesinio gyvenimo funkcija, kaip tiesioginis karjeros ir įtvirtinimo instrumentas, iškilimo ir smukimo terpė (Elias 2004: 53). Tokiu būdu rūmų dvaro gyventojai turėjo nuolat stebėti vieni kitus ir pasinaudoti kitų silpnybėmis. Tačiau kartu nuolat prisimindavo, kad ir patys yra analizuojami. Pavyzdžiui, vėlyvojo Baroko anglų aristokratas, itin gerai įvaldęs dvaro gyvenamosios subtilybės, grafas Chesterfieldas savo laiškuose sūnui nuolat primindavo apie aplinkui esančius stebėtojus: „Neužmiršk, kad vasarą mudu susitiksime, aš labai atidžiai tave stebėsiu ir niekad neužmiršiu ir neatleisiu tau ydų, nuo kurių galėjai apsisaugoti arba kurių galėjai atsikratyti. Ir būk tikras, kad, be pono Harto, Leipcige tave stebės daug akių“ (Chesterfield 2011: 34).

Būtent šis stebėjimas, pereinantis į savistabą, yra momentas, kai gali būti fiksuojamas specifinis Baroko panoptizmas. Eliaso teigimu, tokia savistaba jau nebėra religinė mintis ar sąžinės veikimas. Tai sekuliarios plotmės veikimas ir mąstymas: „Savistaba ir kitų žmonių stebėjimas yra vienas kito atitikmenys. Čia susiduriame ne su savo „vidaus“ stebėjimu, kaip yra savistabos, visų pirma kylančios iš religinių motyvų, atveju. Tai ne pasinėrimas savyje kaip izoliuotoje būtybėje, kad Dievo vardan būtų patikrinti ir disciplinuoti patys slapčiausi impulsai. Tai savęs

stebėjimas, siekiant save disciplinuoti socialiniame draugijos bendravime“ (Elias, 2004: 102–103). Tokią socialinę figūrą, kuriai būdingas palyginti aukštas išorinių suvaržymų „konvertavimas“ į susivaržymus mastas, Elias vadina „racionaliąja“ elgesio forma. Šis buvimo būdas nėra mokslininko švietėjiškas ar buržua profesinis racionalumas (Elias 2004: 91). Rūmų dvaro visuomenėje svarbesnis savo strategijos planavimas, orientuojantis į galimą statuso ir prestižo šansų įgijimą arba praradimą nepaliaujamos konkurencijos sąlygomis. Kitais žodžiais tariant, susiformuoja rūmų dvaro disciplinavimo mechanizmas.

Taigi, lygindami Foucault panoptinę santvarką su XVII a. rūmų dvaro visuomene, pastebėjome keletą jungties momentų: visų pirma tam tikrą erdvės apibrėžtumą ir visuomenės susitelkimą tam tikroje vietoje, stebėsenos svarbą ir jos transformavimą į savi-stebėseną bei tam tikrą racionalumo formą, kai sulaikomi trumpalaikiai afektai ir projektuojami veiksmai į ateitį.

Būtų galima paminėti ir laiko suskirstymo specifiką. Foucault analizuojama panoptikume dienos išskaidymas į griežtą dienotvarkę yra vienas svarbiausių ir efektyviausių disciplinavimo būdų. Rūmų dvare dienotvarkė taip pat griežta, tačiau ją apibrėžia ne tiek darbo ar mokymosi veiksmai, kiek pagal prestižo lygmenį priklausantis etiketas ir įvairūs ceremonialai. Nuo rytinio prausimosi, rengimosi iki valgymo ar bendravimo salone, reikėjo laikytis griežto veiksmų paskirstymo ir išdėstymo tam tikra tvarka. Eliaso teigimu, „etiketas ir ceremonialas vis labiau darėsi pamėklišku *perpetuum mobile*, kuris, visiškai nepriklausomai nuo kokios nors tiesioginės naudos, veikė ir toliau, nes jį kaip koks neišsenkantis motoras varė juo supančiotų žmonių konkurencija dėl galios ir statuso šansų tarpusavyje ir su atskirųjų mase, taip pat ir šių žmonių poreikis siekti aiškos gradacijos“ (Elias 2004: 84).

Foucault panoptinį laiko suskirstymą apibrėžia visiškai priešingai negu kad pastebima *Rūmų dvaro visuomenės* tyrime. XIX a. disciplinuojamo individo laikas turi maksimaliai išnaudoti žmogaus energiją, kūno ir proto pajėgumus ir kurti pridėtinę vertę (Foucault 1998: 181–189), kai tuo tarpu dvariškio dienotvarkė neturi nieko bendro su tiesiogine nauda ar darbu. Turinio atžvilgiu pastaroji veikla yra nuolatinis dykinėjimas. Vis dėlto, nors atsidūrusios skirtinguose poliuose, šios struktūros yra panašios vienu aspektu. Tiek vienu, tiek kitu atveju kalbama apie tai, kad pati laiko gradacija ir jos susiejimas su nustatytais veiksmais tampa vertybe savaime ir sunkiai keistina tvarka. Šioji tvarka tampa savotišku subjektu, kuriam individas turi paklusti, kad neiškristų iš sociumo. Taigi rūmų dvaro ir panoptikono sistemos laiko atžvilgiu taip simetriškai atspindi viena kitą.

Aptarę kalbėjimo apie panoptizmą rūmų dvaro visuomenėje sąlygas, antroje straipsnio dalyje atkreipsime dėmesį į paties panoptizmo išraišką medžioklės ir žvėryno įvaizdžiais. Šis judesys nėra toks įprastas, kaip gali iš pirmo žvilgsnio

atrodyti, kadangi dažniausiai apie panoptizmą ar žvilgsnio galią Baroko kultūroje kalbama įtraukiant teatro metaforiką. Tačiau šiame straipsnyje darytume prielaidą, kad medžioklės ir panoptizmo diskursai yra daug artimesni dėl jų dinaminio pobūdžio. Keliamė hipotezę, kad žvėrynas yra didikų medžioklės atmaina arba mutacija, kuri daugeliu aspektų labai panaši į Foucault pastebėtą bausmių transformaciją nuo smurtinės kūno bausmės prie stebėsenos ir disciplinavimo.

Medžioklė ir rūmų dvaro visuomenė

Pirmiausia reikėtų pastebėti, kad didikų luomo susiejimas su medžioklės veiksmu nėra išskirtinis XVII a. bruožas. Antropologai ir archajinių kultūrų istorijos tyrėjai pastebi, kad medžioklė yra neatsiejama nuo dviejų pagrindinių plotmių: ritualo bei galios ar privilegijuotųjų luomo. Viena vertus, medžiotojas yra tarsi tarpininkas tarp žmogiškojo ir gyvūnų pasaulių, o kartu medijuoja žmonių bei atgamtiškąją plotmes. Ši figūra panaši į dvasininką, šamaną, kunigą (Witter 1967: 11).

Šalia medžioklės kaip religinės praktikos motyvo jau nuo Neolito laikų pastebimas medžiojimo susiejimas su privilegijuotųjų sluoksniu, galia. Galima sakyti, kad šie du motyvai – ritualinio vyksmo ir prestižo – nors ir persiklodavo (dvasininkai taip pat gali priklausyti bendrijos elitui), daug dažniau konkuruodavo vienas su kitu. Medžioklei išryškėjant kaip išskirtinio sluoksnio privilegijai, karo meno mokymui pastebimas pats fenomeno sustabarėjimas. Pavyzdžiui, VI a. pr. Kr. pabaigoje Senovės Graikijoje padaugėjo statiškų medžioklės scenų, vaizduojamų ant amforų, vazų ir kitų namų apyvokos daiktų. Tyrėjai tai vadina medžioklės devalvacija, kadangi ši veikla imta sieti su aristokratija ir laikoma daugiau šio sluoksnio pramoga ar sportu (Barringer 2001: 15–16).

Vienas geriausių, paradigminių šaltinių, parodančių aristokratų medžioklės subtilybes ir šios veiklos tapimą atsietą rūmų dvaro dalimi viduramžiais – Edvardo Norwicho veikalas *Žaidimo valdovas* (1413). Yorko kunigaikštis greičiausiai išvertė anksčiau šia tema rašiusio prancūzų didiko Gastono Phoebuso knygą apie medžioklę (1387) (jos pilnas pavadinimas neišliko) ir pritaikė ją Anglijos dvarui (Forsyth 1952: 204). Norwichas veikalo pradžioje pastebėjo, kad visa knyga yra skirta medžioklei, o žinant, kad tai yra labai kilmingas užsiėmimas, yra leistina jį vadinti *Žaidimo valdovu* (angl. *The Master of Game*) (Norwich 1909: 2). Baroko laikotarpiu pati medžioklės veikla, viena vertus, prarado savo pirminę paskirtį ir retas valdovas leisdavosi į ilgalaikes gyvūnų šaudymo žaidynes, kurias aprašė Norwichas. Tačiau kartu XVII a. medžioklė tapo neatsiejama nuo kilmingojo sluoksnio kalbinės, vizualinės išraiškos, kurios pagalba buvo reflektuojama rūmų dvaro

gyventojų laikysena. Toks susiejimas įgijo tokį mastą ir raišką, kurie nesulyginami su ankstesnėmis medžioklės artikuliacijomis.

Bene labiausiai medžioklės įvaizdis ir jo artikuliacijos vizualinėje plotmėje Baroko laikotarpiu buvo paplitę Nyderlandų kultūroje. Paradoksalu, tačiau šiame krašte didikų luomas buvo gana mažas ir neturėjo didelės įtakos menininkams. Ypač tai pasakytina apie vaizduojamuosius menus. Dailininkai, neturėdami užsakyimų nei iš Bažnyčios (protestantiškasis tikėjimas skatino asketiškumą ir vaizdų minimalizavimą), nei iš didikų, turėjo kurti kūrinius, kuriuos pirktų viduriniojo sluoksnio atstovai. Taigi Nyderlandų dailininkai, viena vertus, stengėsi prisitaikyti prie „rinkos sąlygų“ ir kartu su ilgesiu stebėjo likusios Europos daile kaip prestižinę (Price 1974: 120–123). Nyderlandų pirkliais ir amatininkams artimesni buvo tie kūriniai, kuriuose buvo vaizduojami konkretūs kasdienio pasaulio objektai, o ne abstrakčios idėjos. Jiems labiausiai patiko vadinamojo *schilderijen* žanro paveiksiai, kuriems būdinga tematika, nesunkiai suprantama ir tinkanti Olandijos gyventojų namų interjeruose. Ilgainiui susidarė tam tikri šio žanro tipai: gėlių, vaisių, pusryčių, žuvies, pietų, medžioklės laimikio natiurmortai ir *Vanitas* (Bergstroem 1956: 2–3).

Nyderlandų medžioklės laimikio natiurmorto tipas (angl. *game piece*) yra gana vėlai susiformavusi atšaka. Jo paplitimas fiksuojamas penktajame XVII a. dešimtmetyje (3 pav.). Šiuos kūrinius dažniausiai pirkdavo turtingųjų buržuazų atstovai arba kilmingų šaknų turintys flamandai, jautę simpatiją didikų praktikojamai veiklai. *Game piece* populiarumą lėmė tai, jog XVII a. Nyderlanduose itin padaugėjo įvairių medžioklės apribojimų. Net patys aukštuomenės nariai turėdavo griežtai laikytis įstatymų, nurodančių, kiek vienetų gyvūnų ir kuriuo laiku jie gali sumedžioti. Taigi medžioklės trofėjų atvaizdą turintys tarsi kompensuodavo šį ribotumą (Price 1974: 247). Neretai dailininkai sumedžiotų laimikių antrajame plane vaizduodavo didikų rūmų rezidencijas, pabrėždami medžiojimo veiklos sąryšį su aukštuomene (4 pav.).

Kitaip tariant, medžioklė Baroko laikotarpiu tampa ne tiek konkrečia fizine veikla, jaunuolių ugdymo būdu, fiziniu išbandymu, kiek yra perkeliama į vizualinę plotmę, kaip rūmų dvaro įvaizdis ir refleksija. Ko gero, vizualinę plotmę reikėtų suprasti ne tik kaip vizualiuosius menus siaurąja prasme, bet ir kaip paties žvilgsnio ir matymo svarbą apskritai. Svarbesnis tampa ne aukos fizinis sužalojimas, nušovimas, o pagavimas ir perkėlimas į stebėjimo lauką. Šį mechanizmą atskleisime paradoksaliu būdu – per jo demaskavimo judesį Rembrandto Harmenszoono van Rijno kūrinyje „Autoportretas su nušautu baubliu“ (5 pav.).



3 pav. Frans Snyders.
*Medžioklės trofėjų
turgus*, XVII a. 4 deš.

4 pav. „Natiurmortas
su medžioklės
trofėjais žvelgiant iš
Rijksdromo trobelės
šalia Wassenaar“,
Jan Weenix, 1714 m.



Kaip pastebėjo menotyrininkas Scottas A. Sullivanas, Rembrandto autoportreto kompozicija nėra įprasta ir nesusilaukė pakankamai kritinės analizės ligšioliniuose meno tyrimuose. Mat pati vaizdavimo maniera yra tokia, tarsi Rembrandtas būtų pats grįžęs iš medžioklės ir su pasididžiaviu demonstruotų savo trofėjų. Beje, intriga randasi dėl to, kad Rembrandtas nebuvo nei aukštuomenės narys, nei medžiotojas (Sullivan 1980: 236–243). Dailininkas buvo kilęs iš buržua klasės.

Tačiau yra žinoma, kad šis menininkas nuolat stengėsi imituoti kilmingųjų klasės atstovus. Jis leisdavo pinigais aristokratiškai aprangai, rinko savo kuriozų kolekciją, o 1639 m. nusipirko prabangų namą Amsterdame, kurio niekaip negalėjo išlaikyti ir tai greičiausiai turėjo įtakos Rembrandto nuskurdimui (Price 1974: 150–151).

Rembrandto autoportretas su medžiotojo apranga ir trofėjumi taip pat yra būdas imituoti aukštuomenės atstovą. Vis dėlto, mūsų įsitikimu, šis to meto

visuomenės konteksto rėmas Rembrandto kūrinio iki galo nepaaiškina. Norėtume atkreipti dėmesį į paveikslo kompoziciją ir pagrindinės



5 pav. Autoportretas
su nušautu bauliu,
Rembrandt, 1639 m.

6 pav. Filipas IV,
Diego Rodríguez
Velázquez, 1636 m.

figūros žvilgsnio dinamiką. Žinoma, toks vaizduojamo veikėjo žvelgimas į patį žiūrovą yra gana tipinis Baroko tapybos elementas. Šią įtaigumo techniką buvo įvaldę daugelis kūrėjų. Pavyzdžiui, italų dailininkas Caravaggio viename garsiausių kūrinių „Kristaus nuėmimas nuo kryžiaus“ (7 pav.) vaizduoja, kaip Nikodemus laiko Kristaus kojas ir kartu žvelgia į patį žiūrovą. Šį žvilgsnio efektą menotyrininkai interpretuoja kaip kvietimą žiūrovui įsitraukti į Kristaus istoriją ir ją išgyventi, panašiai Ignacijaus Loyolos *Dvasinėse pratybose* kviečiama visų kūnu ir mintimis įsijausti į Šv. Rašto scenas (Langdom 1999: 244).



7 pav. Kristaus nuėmimas nuo kryžiaus, Michelangelo Merisi da Caravaggio, 1603–1604 m.

Yra žinoma, kad dauguma Nyderlandų dailininkų XVII a. buvo karavadžistai. Tuo metu Utrechte netgi egzistavo tikra Caravaggio sekėjų mokykla. Rembrandtas buvo ne išimtis, tačiau italų dailininko įtaką, pasak menotyrininkų, jis patyrė ne tiesiogiai, o per savo mokytojo Adamo Elsheimerio darbus (Pächt 2003: 104–107). Dėl šios priežasties yra įmanoma, kad Rembrandtas, siekdamas įtaigumo, asmeninio įtrauktumo savo autoportrete taip pat naudojo Caravaggio taikytą žvilgsnio nukreipimo į žiūrovą kompoziciją. Beje, šiuokart mums svarbu ne tiek prilyginti Nyderlandų ir Italijos dailininkų tapymo technikas, kiek greičiau išryškinti kontrastą tarp jų. Visų pirma skiriasi pati kūrinių tema: Kristaus nuėmimas nuo kryžiaus sunkiai suluginamas su sekuliariu autoportretu. Svarbu ir tai, kad minėtuose paveiksluose siekiama skirtingų dalykų. Priešingai negu Caravaggio vaizduojamoje scenoje, medžiotojo žvilgsnis ne tiek kuria vidinę žiūrovo, tikinčiojo dramą, įtampą, kiek perteikia ironišką, imanentinę laikyseną. Rodos, jog paveikslo autorius ne tiek žvelgia į save veidrodyje (tokiu būdu greičiausiai buvo kuriamas autoportretas), kiek atsuka veidrodį pačiam aukštuomenės atstovui, priešpastatymas žvilgsnio, optikos galią. Rembrandtas pirmiausia sukuria *quasi* aukštojo meno išpūdį. Juk užsakyti portretus su medžiotojo atributika buvo kiekvieno aukštuomenės vyro savireprezentacijos dalis (6 pav.). Tačiau vėliau išnyra autoriaus kilmingumo ir medžiotojo veiklos butaforija, ironiškai demaskuojanti ne tiek paties medžiojimo veiksmą, o rūmų dvaro visuomenę.

Medžioklės ironija¹

Ironijos temą svarbu praplėsti, kadangi rūmų dvaro panoptizmo ir medžioklės sąryšis paradoksaliai pasirodo jį ironiškai demaskuojant. Šio tropo apibrėžtys yra labai įvairialypės ir būtų sudėtinga rasti šios laikysenos griežtą apibūdinimą. Žodynuose dažniausia pateikiama trejopa ironijos reikšmė: visų pirma, tai yra kalbos figūra, kurioje numanoma reikšmė yra priešinga išreiškiamai žodžiais (*ironia verbi*); antroji reikšmė nurodo į tam tikrą gyvenimo interpretavimo būdą (*ironia vitae*); galiausiai ironija aiškinama kaip tam tikra egzistencinė laikysena (*ironia entis*) (Sloane 2001: 404). Šie ironijos sluoksniai neretai būna sunkiai atskiriami. Darytume prielaidą, kad Rembrandto atveju tai yra ir tuo metu paplitusi meninė išraiška, ir kartu specifinė egzistencinė laikysena. Pirmasis „bendrakultūrinis“ ironijos sluoksnis būtų Nyderlanduose paplitęs *Vanitas* motyvas, kuris aptinkamas ne tik šio tipo natūrmortuose, bet ir kitose kompozicijose: įamžinti kasdienybės objektai nuolat primena apie jų laikinumą, baigtinumą, absurdą. Šis prasmės dvi-lypumas, pertrūkis aptinkamas daugelyje šio krašto kūrinių (Bauer, Prater 2016: 27). Antrasis ironijos sluoksnis susijęs su asmenine Rembrandto introspekcija, kuri atliekama tapant autoportretą. Žinoma, esama pavojaus sutirštinti spalvas. Juk dailininko ironijos judesys yra subtilus dalykas, kurį užtikrintai teigti šiuolaikiniam žiūrovui galbūt pernelyg drąsu. Vis dėlto, prisiimdami atsakomybę už interpretaciją, drįstume teigti, kad Rembrandto paveiksle išreiškiama specifinė ironiška laikysena, kurią pavadinsime „medžioklės ironija“.

Kadangi ironijos negalėtume laikyti statišku, griežtai apibrėžiamu konceptu, šią XVII a. paplitusią laikyseną nusakysime pasitelkdami konkrečias praktikas. Vienu pirmųjų ironijos autorių yra laikomas Sokratas. Kaip pastebėjo lietuvių filosofas Tomas Sodeika, Sokratas buvo egzistuojantis mąstytojas, išitraukęs į patį pasaulį ir savąją ironiška laikysena siekęs išsilaisvinti nuo sąlyginumo. Ironijos būdu (būdamas neįtikinamai naivus ar pasipiktinęs filosofinių svarstymų metu) filosofas siekė išprovokuoti savo mokinius, mat tiesioginė nuoroda, kaip būti doram, Sokrato manymu, neįmanoma. Taigi teisingo mąstymo kelią galima nurodyti tik aplinkiniu būdu. Sokrato tikslas buvo ne provokacija, o išprovokuoti etinį išitraukimą į tikrovę, „vidujybėje snūduriuojančią įgimtą dorybę“ (Sodeika 2010: 157).

Sokrato ironiška laikysena dažnai priešpriešinama romantikų ironijai, kuriai būdingas fikcijos sutikrovinimo judesys. Remdamasis Friedricho Schlegelio, Johano Gottliebo Fichtes ir kitų autorių tekstais, Tomas Sodeika XIX a. ironijos

¹ Ši tema jau buvo šiek tiek nagrinėta ankstesniame straipsnyje (Klajumaitė 2016: 70–78).

laikyseną apibūdino taip: „Romantinė ironija arba „transcendentalinė bufonada“ ir yra tas „pokštas“, kuriuo „netiesiogiai išreiškiama“ tai, kas gali būti jaučiama ar nu-jaučiama, bet negali išsitekti jokiam tekste“ (Sodeika 2010: 146).

Rembrandto ironija medžioklės tema yra tarsi įsiterpusi tarp dviejų minėtų laikysenų – Sokrato ir romantikų. Viena vertus, Nyderlandų dailininko autoportretas yra panašus į Sokrato nuostatą, nes čia ironijos judesys neužklausia tikrovės taip radikalčiai kaip XIX a. mąstytojai. Tiek Sokratas, tiek Rembrandtas atsiremia į tam tikras vertybes ir provokuoja žiūrovą kitokiam mąstymui, kitokiam žvilgsniui, byloja apie tai, apie ką tiesioginis kalbėjimas būtų ne toks efektyvus. Įdomu tai, kad ispanų filosofas José Ortega y Gassetas savo medžioklės meditacijose yra pastebėjęs analogiją tarp medžiotojo ir filosofo Sokrato (Ortega y Gasset 2014: 139). Tiek vienai, tiek kitai figūrai būdingas maksimalus išitraukimas į pasaulį ir kartu stebėtojo ar refleksijos žvilgsnis. Galėtume sakyti, kad ironijos laikysena jau yra užkoduota pačioje medžioklėje ir kartu antikinėje filosofijoje, tačiau Rembrandto ir Sokrato negalėtume statyti į vieną gretą, nes esama papildomų ironijos elementų. Įdomu tai, kad Rembrandtas atlieka panašų veiksmą kaip ir romantikai, kadangi jis įtikrovina fikciją – save realistiškai vaizduoja kaip medžiotoją, kilmingą rūmų dvaro gyventoją. Dailininkas parodo brutalų, žiaurų medžiojimo aktą ir jo pasekmę. Paukštis be skrupulų pakabintas ant kartuves primenančios konstrukcijos, papilve atsuktas į žiūrovą. O pastarojo reakciją rodos stebi pats autorius. Rembrandtas, ko gero, demaskuoja rūmų dvaro panoptizmą parodydamas patį diskursyvumą, kadangi ne paties paukščio nužudymą ir ne medžioklę ironizuoja tapytojas, o būtent aukštuomenės gyvenimą.

Teigtume, kad Rembrandto autoportrete ir jo ironiškoje išraiškoje yra artikuliuojama medžioklės transformacija, kai fizinis gyvūnų persekiojimas ir nušovimas virsta žvėrynu – stebėjimo mechanizmu, rūmų dvaro įvaizdžiu. Nenuostabu, jog kaip priešingybė okuliarcentriniam principui rūmų dvaro kultūroje buvo nuolat priešpriešinama ir idealizuojama gyvulininkystė, arba, tiksliau, piemenų gyvenimas. Kaip pastebėjo Elias, piemenų ar valstiečių gyvenimo „ilgesys“ buvo labai būdingas dvaro gyventojams. Tai buvo idealizuotas, stilizuotas ramaus, nuo intrigų atsieto gyvenimo vaizdinys. Pavyzdžiui, piemens ir piemenaitės meilės istoriją pasakojantis prancūzų dvaro rašytojo Honoré d'Urfé kūrinys *Astrėja* (*L'As-tree*) (1607) buvo ypač populiarus rūmų dvare (Elias 2004: 207–257). Idealizuotas gyvulių ganymas fiksuojamas ir LDK poeto Motiejaus Kazimiero Sarbievijaus poemoje apie karališkąją medžioklę *Silviludija*. Vienas iš veikėjų, „dvariškis“, kelis kartus vis sušunka: „O, romi kaimiečio dalia,/ Rūpesčių tu nepažįsti!“ (Sarbievijus 1958: 24–25).



8 pav. „Ponia piemenaitės rūbais“, Paulus Moreelse, XVII a. 3 deš.

Idealizuotą piemenų įvaizdį buvo pamėgę ir XVII a. dailininkai. Paulus Moreelse yra sukūręs ne vieną piemenaitės kompoziciją, kurioje vaizduojama moteris, viliojančiai žvelgianti į žiūrovą ir bylojanti apie tobulą neegzistuojančios šalies gyvulių ganytojų žavesį (8 pav.).

Piemenų motyvo populiarumą tarp kilmingųjų greičiausiai lėmė ne autentiško valstiečio gyvenimo ilgesys. Tai tarsi protestas prieš panoptinės medžioklės laikyseną. Galėtume sakyti, kad tiek Rembrandto autoportretas, tiek Moreelse'o idealistinis piemenaitės vaizdavimas parodo ne tiek vaizduojamą dalyką (medžioklę ar gyvulių

ganyimą), tačiau įtikroviną butaforiją – nebeesamą medžioklę ir tokiu idealiu pavidalu neegzistuojantį piemenų gyvenimą. Abu minėti kūriniai tarsi įrėmina rūmų dvaro gyventojų panoptinį buvimo būdą.

Apibendrinant reikėtų pastebėti, kad XVII a. rūmų dvaro panoptizmo lyginimas su Foucault aprašytais XIX a. disciplinarinėmis praktikomis leido suartinti šias dvi kultūros plotmes tik iš dalies. Tvirtesnę dinaminę analogiją tarp dviejų minėtų disciplinarinių modelių leido pastebėti ne tiek tiesioginis ėjimas prie rūmų dvaro panoptizmo, kiek dėmesio atkreipimas į stebėsėnos režimo sąlygojamą nutikrovinimo veiksmą, kuris išryškėjo ironiškame arba idealizuotame dailės kūriniuose. Toks ėjimas aplinkiniu būdu parodo ir paties barokinio panoptizmo specifiką, kitoniškumą: XVII a. disciplinavimas, skirtingai nuo XIX a. kalėjimo modelio, buvo įtvirtinamas ir reflektuojamas ne tiesiogiai, alegorinėmis priemonėmis.

Išvados

Šiame straipsnyje pastebėjome, kad Foucault suformuluotas panoptizmo modelis, barokinėje rūmų dvaro visuomenėje atsiskleidžia dviem lygmenimis: kaip rūmų dvaro gyvenimo struktūra ir kartu kaip medžiojimo virsmas į sudėtingą stebėjimo ir kontroliavimo žvėryną. Struktūrinė analizė parodė, jog šiuos du kultūros kodus galima formaliai statyti vieną šalia kito ir užklausti vadinamojo „senojo režimo“ bei modernios visuomenės perskyrą. Vis dėlto išlieka esminis skirtumas centrinėje

panoptizmo pozicijoje: XIX a. tai – anoniminis prižiūrėtojas, o Baroko dvaro centrinė figūra visada lieka suverenas.

Medžioklės temos įtraukimas išryškino diskursų turinio ir dinامينius panašumus. Rūmų dvaro visuomenę reprezentuojanti medžiojimo veikla transformuojasi nuo fizinio pagavimo, nužudymo iki stebėsenos įtvirtinimo. Panašų perėjimą pastebėjo Foucault, kalbėdamas apie bausmių transformavimąsi į disciplinavimo veiksmą kriminalinėje plotmėje. Kaip panoptikonas tapo sumažintu principu, pagal kurį buvo organizuojamos ir kitos institucijos XIX a., taip žvėrynas buvo sumažintas rūmų dvaro gyvensenos modelis XVII amžiuje. Vis dėlto reikėtų pastebėti, kad XIX a. panoptikumo kontrolės strategija yra nukreipta į normos atstatymą, o rūmų dvaro panoptizmas – į prestižo išlaikymą.

Galiausiai rūmų dvaro panoptizmą ir jo sąsają su medžioklės transformacija atskleidėme per demaskavimo judesius: ironišką Rembrandto autoportretą ir Moreelse'o sukurtą idealizuotą piemenaitės atvaizdą. Dvariškio buvimo būdas tarpsta tarp dviejų polių: medžioklės ironijos ir piemenų gyvenimo idealizavimo. Padarėme išvadą, kad pats disciplinavimo pobūdis Baroko laikotarpiu buvo įtvirtinamas ir reflektuojamas ne tiesiogiai, bet alegorinių įvaizdžių, veiksmų pagalba.

Kaip bebūtų, lieka klausimas, ką mums pasako toks dviejų kultūrų sugretinimas. Visų pirma tyrimas parodė, jog rūmų dvaro panoptizmas yra artimesnis XIX a. industrinei visuomenei, negu demonų panoptikumas, apie kurį kalbėjo Kavolis. Tačiau į šių dviejų diskursų – rūmų dvaro ir XIX a. panoptikumo – santykį, sakykime, reikėtų žvelgti ne kaip į tolydų evoliucinį perėjimą, o kaip į archeologijos principu sugulsius sluoksnius. Ši paties Foucault pasiūlyta prieiga leidžia į diskursų santykius žvelgti ne kaip į linijinį, evoliucinį istorijos vyksmą. Dėmesys kreipiamas į žinijos formų ir diskursų praktikų slinktis. Tai reikštų, kad nė vienas iš diskursų nėra pirminis, nė vienas iš jų negali būti redukuojamas į vienas kitą. Kiekvienas iš analizuotų diskursų turi savarankišką *eidos*, tačiau šie galios modeliai sukimba specifiniu aspektu, kurį galima pavadinti panoptizmo diskurso formacijomis.

Gauta 2017 05 30
Priimta 2017 09 29

Literatūra

- Barriger, M. J. 2001. *The Hunt in Ancient Greece*. London and Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Bauer, H.; Prater, A. 2016. *Baroque*. Taschen.
- Bergström, I. 1956. *Dutch Still-life painting in the Seventeenth Century*. London: Faber and Faber.
- Borg, N. 1999. *The Baroque Palace. Dissertation*. Malta: Malta University, International Institute for Baroque Studies. [Tekstas nepublikuotas]

- Chesterfield. 2011. *Laiškai sūnui*. Vertė G. Pruskuvienė. Vilnius: Tyto alba.
- Dolan, P. 2010. "Space, Time and the Constitution of Subjectivity: Comparing Elias and Foucault", *Foucault Studies*, 8: 8–27.
- Elias, N. 2004. *Rūmų dvaro visuomenė*. Vertė Z. Norkus. Vilnius: Aidai.
- Sloane, T. O. (Ed.). 2001. *Encyclopedia of Rhetoric*. Vol. 1. Oxford University Press.
- Forsyth, H. W. 1952. "The Medieval Stag Hunt", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series*, 10, 7: 203–210.
- Foucault, M. 1998. *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas*. Vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos.
- Kavolis, V. 1994. *Žmogus istorijoje*. Vilnius: Vaga.
- Kavolis, V. 1992. *Moterys ir vyrai lietuvių kultūroje*. Vilnius: Lietuvos kultūros institutas.
- Klajumaitė, V. 2016. „Medžioklės diskursas baroko kultūroje: fenomenologinis žvilgsnis ir jo dekonstrukcija“, *Filosofija. Sociologija*, 27, 1: 70–78.
- Langdon, H. 1999. *Caravaggio. A Life*. London: Pimlico.
- Norwich, E. 1909. *The Master of Game: The Oldest English Book on Hunting*. London: Chato & Windus.
- Ortega y Gasset, J. 2014. *Meditations on Hunting*. Transl. H. B. Wescott. Belgrade: Wilderness Adventures Press.
- Pächt, O. 2003. *Metodiniai dailės istorijos praktikos principai*. Vertė N. Putinaitė. Vilnius: Aidai.
- Pociūtė, D. 2002. „Sąžinės atradimas Lietuvoje“, *Tipas ir individas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kultūroje*, *Acta academiae artium Vilnensis*, 24: 51–73.
- Gordon C. [Ed.] 1981. *Power/ Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York: Pantheon Books.
- Price, J. L. 1974. *Culture and Society in the Dutch Republic during the 17th Century*. London: B.T. Bastford.
- Sahlins, P. 2012. "The Royal Menagerie of Louis XIV and the Civilizing Process Revisited", *French Historical Studies*, 35: 237–267.
- Sarbievijus, M. K. 1958. *Miškų žaidimai*. Vertė A. Žukauskas. Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Sodeika, T. 2010. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija.
- Sullivan, S. A. 1980. "Rembrandt's Self-Portrait with the Dead Bittern", *The Art Bulletin*, 62, 2: 236–243.
- Turner, V. W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and London: Cornell University Press.

PANOPTICISM AND THE COURT SOCIETY

Summary

This article draws attention to the relation between two phenomena: the panopticism and the court society. The first one is usually derived from the modern structure of industrial society, while the second one has flourished in the monarchical regime of the 17th century. Therefore, the relation between them is not so evident and should not be taken for granted. By the same token, the French thinker Michel Foucault in his research *Discipline and Punish: the Birth of the Prison* opposed these two (monarchical and industrial) societies. On the other hand, Foucault has noticed that Jeremy Bentham has created a surprisingly similar prison to the menagerie which was built in Versailles by the architect Louis Le Vau. We claim that this similarity is not a coincidence and reach to explicate this relation. Our intention is not to advance panopticism chronologically but to define and extend the variations of the optical societies. This aim is proved by two-level research: the first part of the article shows the structural relation between panopticism and court society: space, time and other practices; the second part reveals a deeper relation between them which is seen in the image of hunting in the baroque culture. The main hypothesis of this article is that the menagerie of Louis XIV is an expression of transformation which started with the common hunting and finally turned into the image of the panopticism of the court society. This dynamics is analogical to that one which was noticed by Foucault talking about physical punishment vs disciplinary model. The argumentation of this statement is made while analyzing Rembrandt's "Self-portrait with a Dead Bittern" where the sham hunting in the court society is shown using a flavour of irony.

KEYWORDS: Michel Foucault, Norbert Elias, panopticism, court society, hunting, menagerie.

Vygandas Aleksandravičius, Danutė Bacevičiūtė, Mintautas Gutauskas,
Deima Katinaitė, Jurga Katkuvienė, Aušra Kaziliūnaitė,
Nijolė Keršytė, Vaiva Kubeckienė, Jūratė Levina, Jolita Liškevičienė,
Gediminas Milašius, Dalia Pauliukevičiūtė, Tojana Račiūnaitė,
Arūnas Sverdiolas, Marija Vabalaitė, Gintautė Žemaitytė

REPREZENTACIJOS PROBLEMA: VAIZDAI, ŽODŽIAI IR DAIKTAI

Velázquezo *Meninos* interpretacijų sankirtoje

DEIMA KATINAITĖ: Man šis Foucault tekstas įdomus ne tik kaip įtakingiausio postmodernaus filosofo pateikta originali garsaus ispanų tapytojo Diego de Silva y Velázquezo paveikslo *Meninos* interpretacija, bet ir kaip vaizduojamojo meno kūrinio esmės, plačiau žvelgiant, jungties tarp vaizdų, žodžių ir daiktų konceptualus apmąstymas. Įdomu, ką žymaus praeities meistro tapybos darbas gali pasiūlyti filosofui.

Apie *Meninas* daug rašyta. Baroko laikotarpio ispanų tapytojas ir Velázquezo biografas Antonio Palomino šį kūrinį pavadino „tiesa, o ne paveikslu“, o italų tapytojas Luca Giordano kalbėjo apie jį kaip apie „tapybos teologiją“. Amerikiečių meno kritikas ir filosofas Arthuras C. Danto sako abejojęs, ar kuris iš Velázquezo galvosūkių labiau skirtas išspręsti, o ne tiesiog pajusti, ir kalba apie šių dienų „mokslingų interpretatorių“ nesėkmes. Vis dėlto Foucault *Meninų* interpretacija kaip klasikinės reprezentacijos kritikos įdomi tuo, kad užčiuopia ir išryškina vizualinės meno kūrinio reprezentacijos netikrumą, neapibrėžtumą XVII a. viduryje, t. y. tuo metu, kai paveikslas buvo suprantamas kaip „langas į pasaulį“. Foucault tyrimas

yra tarsi atskaitos taškas vizualinės reprezentacijos istorinių slinkčių ir virsmų raidos tyrinėjimams nuo Renesanso iki modernybės ir netgi ne reprezentacijos principu paremtų postmodernaus vaizdavimo modelių, su kuriais susiduriame šiandien. Vienoje savo paskaitų, skirtų Édouardo Manet kūrybai, Foucault aiškina, kaip XIX a. viduryje mene įvyksta lūžis ir išryškėja slinktis nuo *quattrocento* tapybos ir reprezentacinės estetikos prie nereprezentacinės modernybės. Foucault knygos apie René Magritte'ą, tekstai ir interviu apie Paulį Rebeyrolle, Paulį Klee, Wassily Kandinsky, Andy Warholą, Gerard'ą Fromanger, režisierių Wernerį Schroeterį, fotografą Duane'ą Michalsą tarsi patvirtina jo judesį link nereprezentacinių vaizdavimo modelių.

„Meninų“ tekste tai, kas yra anapus paveikslo – žiūrovas, karalių pora ir dailininkas, ne nutapytasis, o tapantysis, – suteikia reikšmę tam, kas yra paveiksle. Kyla klausimas, kas Foucault yra žiūrovas. Jis mini figūrą, esančią paveikslo gilumoje tarpduryje, kita vertus, kai teksto pradžioje kalba apie tai, kad dailininkas žiūri į *mus*, peršasi mintis, kad žiūrovas yra tas, kas stebi paveikslą visai iš išorės, t. y. *mes*. Foucault mano, kad dailininkas žiūri į mus (teksto pradžioje tą pažymi triskart, nors ir prideda, kad objektas ir subjektas nuolatos keičiasi vietomis).

Kitose Velázquezo paveikslo interpretacijose, pavyzdžiui, Jacques'o Lacano, aiškinama, esą Velázquezas žiūri ne tiesiai į mus, bet žvairuodamas (taip vadina si ir Slavojaus Žižeko knyga). Lacanas paveikslus laikė objektais, „išjungiančiais“ žvilgsnį, mat žvilgsnis ima priklausyti nebe subjektui, o objektui. Kaip tam tikros *Meninų* analogijos, pasitelkiami Josepho Mallordo Williamo Turnerio marinistiniai peizažai, laivai su mažomis figūromis, kurias, atrodo, tuoj sutraikys didžiulės bangos. Šiais peizažais, kaip metafora, iliustruojama Lacano reprezentacijos samprata, parodomas nostalgiško objekto trapumas – tai lyg plonas lukštas, dengiantis grėsmingą tuštumą. Tuo būdu drobė, kaip tuščias paviršius *Meninose*, veikia lyg fantastinė erdvė, ekranas, įgalinantis projekciją – nostalgiką mūsų troškimų ir lūkesčių rekonstrukciją.

Velázquezo paveiksle yra keista, tarsi šiai erdvei nepriklausanti, detalė – veidrodys su monarchų atspindžiu. Pasak Foucault, olandų paveiksluose veidrodžiai tradiciškai vaidino dublikavimo vaidmenį: jie pakartodavo paveikslo turinį, tik iš vidaus ir nerealų, t. y. modifikuotą, kontrastingą, išgaubtą erdvę. O čia, vietoje to, kas turėtų atsispindėti, pateikiamas monarchų atspindys. Karalius ir karalienė (atsispindintys veidrodyje) yra visos scenos centre, jie kuria reginį kaip stebėjimą, kuria centrą, apie kurį sukasi visa reprezentacija, jie yra tikrasis kompozicijos centras, nors kartu mažiausiai matomi: „jie yra pats blyškiausias, pats nerealiausias, lengviausiai pažeidžiamas vaizdas: jam išsklaidyti užtektų judesio, šviesos blyksnio“. Jų buvimą galime atspėti tik iš pagarbių kitų personažų žvilgsnių, vaiko ir

neūžaugų nustebimo. Iš visų figūrų karaliai labiausiai ignoruojami, nes niekas nekreipia dėmesio į atspindį, kuris „išlinko“ į kambarį už jų visų, tyliai užimdamas netikėtą vietą. Čia matyti žvilgsnių susikirtimas ir persidengimas: tapomo modelio, paveikslą kontempliuojančio žiūrovo, t. y. mūsų (beje, paveiksle nutapyta figūra tarpduryje – vienintelė, kuri mato paveikslą), ir paveikslą komponuojančio tapytojo (ne pavaizduoto, o to, kuris yra prieš mus). Taigi trys stebėsenos susiduria paveikslo išorėje esančiame taške. Foucault sako, kad tai idealus taškas santykyje su tuo, kas pavaizduota, bet kartu ir tobulai realus, nes tai pradžios taškas, padarantis reprezentaciją įmanoma. Taip realybė projektuojama paveiksle – projektuojama ir išsklaidoma į tris formas.

Apsistokime ties „karališkąja“ pozicija. Foucault sako, esą anekdotiška, kad šis centras simboliškai karališkas, nes užimtas Filipo IV ir jo žmonos. Reikėtų nepamiršti, kad, pasak Walterio Benjamino, karaliaus (suvereno) įvaizdis XVII a. vokiečių tragiškoje dramoje buvo dažnai naudojama, archetipinė alegorija. Tad pačiame centre, geometriniame ir kognityviniame *Meninų* kuliminacijos taške, Velázquezas įdeda difuzišką karaliaus ir karalienės įvaizdį. Taip reprezentacija, pasiekusi aukščiausią tašką karalių alegorijoje, į patį centrą įtraukia nereprezentuojamus elementus. Suverenai čia veikia ir kaip pirminės priežasties alegorija: tai *telos*, valdantis veiksmus ir reprezentacijas. Dar galime prisiminti Georges'o Baillaill'e'aus suverenumo interpretaciją, kur suverenumas yra radikalių laisvės forma paneigiant savo paties buvimą.

Mąstant apie meną ir nereprezentuojamumą svarbus skirtumas tarp reprezentacijos ir alegorijos. Alegorija yra labiau emblemiška, alegoriniai vaizdai įtraukia ikirefleksyviai, tapdami svarbiu meninės raiškos įrankiu. Uždedant ant molberto drobę, kurioje yra alegorinis vaizdas – karalių pora drobėje, kurios nemato žiūrovas – paveikiamas mūsų „pats“. Alegorija nekuria specifinės reprezentacijos, bet sukelia tam tikrą išankstinę proto nuostatą. Meninis alegorijos naudojimas, galima sakyti, inspiruoja tam tikrą proto būseną, kuriai būdingas kitoks sąmonės paribių aktyvavimo modelis, nei tas, kurį sukelia įprasta reprezentacija ar filosofinis svarstymas. Pasak Paulio de Mano, alegorija yra nereprezentacinė, nes nurodo į kalbą – naratyvas pasakoja istoriją apie savo paties negalėjimą papasakoti istoriją.

Belieka pakartoti, kad Velázquezo *Meninos* įkvėpė daugybę interpretacijų. Jos lyginamos ir su Mauritso Cornelio Escherio *Print Gallery*, kurio centre yra parašas, matematinėmis ir muzikinėmis sistemomis (Kurto Friedricho Gödelio teoremais, Johanno Sebastianio Bacho muzika). Šiame kontekste galime atkreipti dėmesį ir į Foucault schemų braižymą (šv. Andriejaus kryžiaus ir kt.), tarsi sukiojant vaizdą iš skirtingų perspektyvų, kai Velázquezas pasirodo stovintis tai kairėje, tai

dešinėje, priklausomai nuo to, iš kurio taško žiūrime – dailininko ar mūsų. Taip bendrai nurodoma į sistemą, kuri, pasiekusi tam tikrą sudėtingumo lygį, pasirodo esanti nepajėgi savęs išsemti, praranda skaidrumą, t. y. problema negali būti išspręsta jos rėmuose.

ARŪNAS SVERDIOLAS: Kokia prasme sakote, kad tai kelias į nereprezentacinę dailę? Atrodytų, kad Foucault čia nagrinėja pačią reprezentacijos esmę: paveikslas kaip tikrovė ar paveikslas kaip simuliakras? Kokia prasme čia yra ir nereprezentacinės dailės problematika?

D. K.: Taip sakydama turiu omenyje Foucault kūrinį, skirtą dailininkams, seką – ši tekstą apie Velázquezą, paskaitą apie Manet, Magritte'ą ir kt. Man atrodo, kad tekste, analizuojančiame Velázquezo *Meninas*, aptinkamos reprezentacijos sąlygos, o paskui, per kitus jo tekstus, pasimato slinktis, bent jau vaizduojamųjų menų lauke, link to, kas yra nereprezentacija.

VYGANDAS ALEKSANDRAVIČIUS: Foucault „reprezentacijos“ sąvoką laiko vienu kertinių tų laikų *episteme* dėmenų. Kaip jis ją apibrėžia? Kaip juslinio daikto atspindį ar modelį sąmonėje, kaip kad René Descartes'as? Kaip reprezentacija apskritai apibrėžiama to laikmečio kontekste? Foucault kalba apie Renesanso epochą, kuriai paveikslas yra langas į pasaulį. Kartu pasirodo centrinė Naujųjų laikų sąvoka – „reprezentacijos“ sąvoka. Kaip Velázquezo paveiksle ji pagaunama ir kartu užklausiama?

D. K.: Foucault kritikuoja renesansinį panašumo principą – nuoseklų to, ką matai, vaizdavimo būdą. Velázquezo paveiksle nėra aišku, kas iš tiesų vaizduojama. Vienas iš mano skaitytų autorių, Uzielis Awret, straipsnyje „*Las Meninas and the Search for Self-Representation*“ (2008) nereprezentacinių užuominų įžvelgia alegorijos panaudojime.

TOJANA RAČIŪNAITĖ: Kaip suprantu, Foucault bando parodyti, kad šiame paveiksle nėra įprastinio reprezentacijos objekto. Iš tiesų yra erdvė anapus paveikslo, kurią galima pavadinti tuštuma ar savimi (pats). Visa reprezentacijos aplinka apibūdinama teksto pradžioje: yra tapytojas, yra paveikslas, yra modelis. Jie ne šiaip „yra“, bet vienas kitą veikia ir motyvuoja tarpusavy siedamiesi. Visi jų ryšiai paveiksle fiksuojami žvilgsnių ir gestų pagalba: tapytojas žiūri priešais save į pozuojančias (nematomas) figūras arba žiūrovą ir savo rankos judesiu kuria paveikslo, matomo iš nugarinės pusės, vaizdą. Tapomo paveikslo plokštuma regima fragmentiškai, ją „kerta“ mūsų regimas paveikslo plotas, jo akiratis. Tokiu paradoksaliu būdu aptariama kompozicija palaipsniui veriasi ir leidžiasi apmąstoma kaip atvira ir sudėtinga, akimis neapbrėpiama ir iki galo neižvelgiama erdvė. Tada reprezentuojamomis figūromis ir jų skirtingoms vietoms toje erdvėje paradoksaliai sukuriamas klausimas – o kas gi reprezentuojama? Klausimas apie karalius, kurie

atsispindėdami nutapytame veidrodyje labai specifiniu būdu dalyvauja paveikslo siužete. Karalių fiziniai kūnai čia nevaizduojami, bet numanomi. Dailininko poza ir žvilgsnis, kitų figūrų padėtis, atspindys kambario gilumoje – visa nurodo jų asmenis kaip numanomą esatį. Šia prasme aš sutikčiau, kad galutinė Foucault išvada paradoksaliai paneigia jo prieigą.

A. S.: Tai kaip čia yra? Tai reprezentacinės dailės istorija, pasiekusi savo brandžiausią formą, kai gali išimti tai, kas vaizduojama, ir parodyti, kaip tai matoma per įvairaus tipo reprezentacijas. Ir daugiau nieko nėra, tik įvairaus tipo atvaizdai. Jei išėities tašku laikytume renesansinę paveikslo sampratą, tai reprezentacinės dailės istorijos pradžioje paveikslas apsimeta, kad jo nėra: tai langas, pro kurį matosi tikrovė. Reprezentacija visiškai sutapatinama su tikrove, keliamas uždavinys pasidaryti kaip galima panašesniame gamtą. Visiškame panašume, tame, kas vadinama *verisimilitude*, dingsta paveikslo faktūra ir lieka gryna reprezentacija. Taigi reprezentacinės dailės istorijos pradžioje nesimato paties paveikslo, paveikslas pats save paneigia, pretenduoja būti tikrovės gabalu. Eidami iki vėlyvojo reprezentacinės dailės istorijos etapo (reprezentacinės dailės pabaigų buvo daug, taip pat ir fotorealizmas yra tokia pabaiga), susiduriame su kita komplikacija: pats reprezentuojamas dalykas išimtas, ir tada pasimato, kokiose reprezentacijose ir kaip jis vis tiek dalyvauja. Jo tiesioginė nebūtis išryškina, kas atvaizdas yra ir gali būti, kaip jis atvaizduoja. Šia prasme kalbama apie paveikslo teologiją ar filosofiją. Teorinis paveikslas, mokytas paveikslas yra paveikslas apie paveikslus. Tokia Velázquezo įkūnyta teorija. Ar jis čia demaskuoja tapybos iliuziją, ar įtvirtina reprezentacinės tapybos esmę? Sakyčiau, kad įtvirtina, t. y., išmesdamas tapatinimą su tikrove, parodo, ką reprezentacinė tapyba sugeba, pasiekusi savo forsuoją pabaigą.

JURGA KATKUVIENĖ: O kuo remdamiesi sakome, kad čia nėra reprezentuojamo objekto? Galime sakyti, kad infantė yra reprezentuojamas objektas.

A. S.: O, ne! Juk dailininkas, atseit, žiūri į mus. Į mus jis žiūri todėl, kad toje vietoje yra karalių pora. Šitai sužinome iš veidrodžio. O kad tai būtų karalių pora, man rodos, jau iš kitos *bačkos*, čia galėtų būti kad ir svogūnas, niekas nepasikeistų, čia svarbi tik optinė situacija.

D. K.: Jūs labai pataikėte – interpretatoriai mini svogūnus, sako, imkime tris svogūnus vietoje trijų už paveikslo esančių stebėjimo instancijų – žiūrovo, karalių ir dailininko...

A. S.: Na va. Kai Foucault rašo apie karališkumą, prasideda kitokia problematika. Pradžioje išsiryškinkim reprezentacijos esmę.

DALIA PAULIUKEVIČIŪTĖ: Bet toje vietoje negalėtų būti svogūnas, nes privalo būti kažkas, kas žiūri.

A. S.: Taip, tas, kas žiūri. Svogūnas su akytėmis.

JŪRATĖ LEVINA: Šitas paveikslas taip pat apsimeta tikrovės gabalu. Jei priimame, kad veidrodis yra priešais, tada įsisteigia taškas, iš kurio žvelgia veidrodyje matoma pora. Jei ir mes esame šiame taške ir matome poros matomą vaizdą, tada paveikslas apsimeta, kad jo nėra. Taip pat, kaip ir reprezentacinės dailės istorijos pradžioje, kur jis yra tiesiog langas į tikrovę ir paneigia pats save.

A. S.: Veidrodis yra viena iš reprezentacijų, tačiau reprezentacijos ir reprezentatyvumo esmė išryškėja kritiniu momentu, kai reprezentuojamas dalykas tiesiogiai nėra pavaizduotas paveiksle, o atsistoja į tą vietą, kur yra tikrovė. Bet ta tikrovė tuščia.

T. R.: Nutapytas vaizdas veidrodyje yra tvarus, nors iš esmės vaizdas veidrodyje yra netvariausias iš atvaizdų. Karalių pora gali pasitraukti ir hipotetiškai turėtų išnykti, bet jie neišnyksta. Išeina, kad reprezentuojamą objektą atpažįstame netvariausiame atvaizde.

A. S.: Tai tipiškas Baroko žaidimas dviprasmybėmis: juk veidrodis nutapytas...

T. R.: Taip, nutapytas. Bet svarbu atpažinti, kad čia veidrodis, o ne paveikslas.

JOLITA LIŠKEVIČIENĖ: Kaip supratau, iš tiesų čia turime didžiulį menamą karališkosios poros portretą. XVII a. viduryje, Ispanijoje, kai jis buvo nutapytas, visi ištaigingai apsirengusių karalių portretai buvo reprezentaciniai. O čia atvirkštinis dalykas – kaip Tojana sako, veidrodis yra portretas. Per veidrodį karaliai beveik neįžiūrimi. Tai tik mes pasisakome ir įsivaizduojame, kad jie ištaigingai apsirengę, mes juos mintyse tokius reprezentuojame. Tiems laikams šitaip sulaužyti portreto kanoną yra viršūnė.

D. K.: Net jei nebūtų karalių, nuimtume portretą, paveiksle užduota pakankamai, kad jį būtų galima suprasti taip, kaip supranta Foucault. Vėliau, vykstant slinkčiai nuo klasikinės reprezentacijos prie to, kas yra nereprezentacija, atsiranda daugybė sluoksnių ir daugybė žvilgsnių iš visur į tą patį objektą. Tada daiktas nebėra tapatus jokiai savo esmei. Sakykime, Foucault minimi dailininkai – Kandinsky ir Klee, artikuliuodami tą daugiasluoksniškumą įsiveda vidinės būtinybės (*innere Notwendigkeit*) principą, kuris neva organizuoja ir padaro paveikslą vertingu, nereprezentaciniu. Jie mano, kad abstrakti tapyba geriausiai atspindi nereprezentatyvumą, kitaip ji tiesiog virstų ornamentu.

A. S.: Bet nereprezentacinė dailė visai kitokio pobūdžio, jos siekis visiškai kitoks, o Velázquezas yra kuo intensyviausiai reprezentuojantis.

MINTAUTAS GUTASKAS: Reprezentacijos triukas galioja tol, kol suprantame, tikimės, galvojame, kad paveikslas reprezentuoja kažkokią tikrovę. Žioplai žiūrovas matytų tik dailininką, bet kai pradėdi žiūrėti, kas gi čia reprezentuojama, pati reprezentacija prisistato kaip problemiška.

D. K.: Pasirodo ne panašumas, o pati reprezentacija. Tai ir įžvelgia Foucault.

JŪRATĖ L.: Man atrodo, greta istorinės žiūros, kad turi būti karalių pora ir ji būtinai yra centre, vis tiek iškyla klausimas, ką tas dailininkas tapo. Toje vietoje, kur turi būti jo reprezentacijos objektas, yra tuštuma, lakuna ar, tiksliau, neapibrėžtis. Semantinė šio paveikslo struktūra nukreipia žvilgsnį ten, nes klausimas lieka neatsakytas. Man atrodo, tai jau ne istoriškas, o reprezentacijos diskursyvinės struktūros dalykas. Kadangi matai, atpažįsti objektą, o šiuo atveju tai tapymo scena, paties objekto semantikoje reikalingas tolimesnis atpažinimo žingsnis – kas yra tapoma, o šioje vietoje skylė.

J. K.: Bet jeigu neįstatai karalių poros į savo – žiūrinių – vietą, visiškai kitaip žiūri į paveikslą. Aš žiūriu į jį kaip į karališkos kasdienybės iliustraciją.

A. S.: Nereikia karalių poros, tegul sau būna svogūnai. Juk tai optinė vieta: yra paveikslas, kurio nugara matosi, ant jo jau kažkas nutapyta ar bus nutapyta. O dailininkas žiūri į tą pusę, kur yra modelis.

D. K.: Šiai problemai parodyti užtenka to, kad mums kyla klausimas, kur jis žiūri. Kad nebeaišku, kur jis žiūri. Šiaip būtų viskas aišku, o čia – neaišku. Yra daugybės perspektyvų persidengimas.

JŪRATĖ L.: Infantė žiūri į tą patį tašką.

T. R.: Paveikslo kompozicijos centras, formuojamas per veidrodį, formali kompozicinė paveikslo sąranga – dar viena proga kalbėti apie reprezentaciją ar net savitą reprezentacijos branduolį, nes veidrodis tarsi nurodo jos ideologinį aspektą.

GEDIMINAS MILAŠIUS: Gerai, veidrodį išimame. Jei nebūtų pačios drobės, gal būtų paprastoji reprezentacija. Dabar gi drobė kreipia interpretaciją: aš galvoju, kad dailininkas tapo kažką, į ką žiūri. Vis tiek galvoju, kad čia stovi kažkas, ką jis vaizduoja, ir tada žaidimas pasidaro sudėtingesnis. Vargiai galiu žiūrėti į paveikslą kaip į paprastą, vieno lygio reprezentaciją.

JOLITA L.: Ir dar tie elementai, išduodantys, kad tai didelis reprezentacinis portretas. Pirmiausia – drobės dydis, tada – patalpos dydis: tai karališka menė, o ne paprastas kambarėlis. Natiurmortą su svogūnais tikrai galime atmesti.

A. S.: Istoriskai, taip. Bet jei imtume grynai optiškai, tie patys atvaizdų santykiai galėtų būti ir šuns būdoje. Visi šie žiūrintys vienas į kitą, nutapyti, nenutapyti, visa ši optinė situacija galėtų būti perkelta iš karaliaus rūmų į lūšną, bet kur. Žinoma, istoriskai reikia traktuoti, kad tai karalių pora, tapybos istorikas visada žiūrės, kokia buvo proga: reprezentacinis portretas. Bet mes galime tai paimti į skliaustus. Jei manytume, kad tai metafizinė tapyba (tapyba apie tapybą, tapybos esmę), galėtume pakeisti aplinką, personažai būtų kitokie, bet viskas liktų taip pat. Mums dabar reikia vien tik atvaizdų, paviršių, žvilgsnių ir personažų žaismo, tarpusavio santykių: kas į ką žiūri, kas ką mato. Tada pasirodo, kad patys žvilgsnių santykiai viską ir sukonstruoja, visą dviprasmybę – kad mes esame toje

vietoje, kur turi būti personažai, dailininkas taip pat buvo šitoje vietoje, kai tapė paveiklą, taip pat ir „save“. Ir visas šis žaismas kalba apie tapybos esmę, reprezentacijos esmę.

V. A.: Kokia yra ta reprezentacijos esmė? Gal vadovėliškai kas galėtumėte priminti? Kokia metafizika sukuria reprezentaciją kaip sąvoką?

T. R.: Pakartotas dalyvavimas.

D. K.: Reprezentacija numato renesansinį panašumo principą. Tai klasikinė reprezentacijos forma.

V. A.: O kas yra klasikinė reprezentacija? Jos tikslas yra atspindėti?

A. S.: Atvaizduoti. Yra esyns, ir jį galima kažkaip antriniu būdu pateikti. Faktiškai tai Aristotelio tiesos samprata – teiginio atitikimas tikrovei. Tas pats kalbant apie paveikslus: pavaizduotas medis atstovauja medžiui.

M. G.: Man atrodo, tapyboje, ypač tokioje ištobulintoje, beveik priartėjančioje prie nuotraukos, labiausiai ir realizuojama reprezentacija. Tiesiog atkartojama beveik vienas prie vieno. Kalba šia prasme visada buvo suprantama kaip netobula. Kalbos siekiamybė – prilygti atvaizdui, kad galėtų tokiu būdu reprezentuoti, šiuo atveju – pristatyti objektą kalba. Tiesa kaip minties ir daikto atitikimas ir būtų kalbos siekiamybė. Bet, žinoma, Foucault užsimindamas apie kalbos ir vaizdo santykį, suproblemina tiek šį siekį, tiek pačią reprezentaciją.

D. K.: Todėl ir pradėjau galvoti apie šiuolaikinę nereprezentaciją. Galbūt tai, ką Foucault vadina grynąja reprezentacija, yra tam tikro principo parodymas.

A. S.: O kodėl tiek daug dėmesio skiriate tam, kad jis rašė apie abstrakcionizmą arba kitokią dailę? Juk tai kita istorija.

D. K.: Taip, bet 1966 m. paklaustas apie autorių, kuris turėtų tokią pat įtaką kaip Velázquezas turėjo klasikinei epochai, Foucault pamini Klee ir pavadina jį Velázquezo atitikmeniu.

A. S.: Kai Foucault rašo apie Magritte'o „Ne pypkę“, vėl kalba apie reprezentacinį meną. Ten tas žaidimas ir yra: čia ne pypkė, čia paveikslas, ir t. t. Bet negali sakyti, kad nereprezentacinė dailė yra raktas į reprezentacinę. Čia reikia skirtingų raktų.

M. G.: Foucault nagrinėja Velázquezo paveikslą, nes jam labiau rūpi reprezentacija. Tai labai tinkamas pavyzdys: viskas tiksliai nutapyta, o kartu suprobleminama, nes nėra to, kas galėtų arba turėtų būti nutapyta, – tu pats stovi toje vietoje. Kitas lygmuo randasi, kai Foucault pasako, kad „reprezentacija imasi save reprezentuoti“. Reprezentacijos esmė išryškėja per tai, kad to, kas tapoma, nėra. Kai reprezentacija ima neveikti, atkreipi dėmesį į pačią reprezentaciją.

J. K.: Kai sakote, kad vaizduojama tai, ko nėra, kalbate apie paveikslą, kurį tapo šitas paveikslo dailininkas?

A. S.: Reikės juos sunumeruoti... Vadinkime vaizdą, kurį numato tas paveikslas ir kurį šiek tiek parodo veidrodis, paveikslu nr. 1. O tą paveikslą, kurio matyti nugara, paveikslu nr. 2.

G. M.: Tada: modelis – nr. 1, atvaizdas nusuktoje drobėje – nr. 2, veidrodyje – nr. 3, pats Velázquezo paveikslas – nr. 4. Palaukit, dar rasiu...

A. S.: Šis žaidimas ir yra Baroko esmė. Čia yra ir daugiau paveikslų, ar ne? Ant sienos kabo nereikšmingi, kaip sako Foucault, paveikslai. Tai paveikslai paveikslė. Teks ir juos sunumeruoti: jie nutapyti kaip kabantys ant sienos. Vadinasi, jie turi skirtingus statusus: yra kažkoks vaizdas, kažkas matosi, bet tai paveikslas ant sienos. Bet siena irgi nutapyta. XVIII a. buvo tapytų galerijų su daugybe, kartais dešimtimis, paveikslų ir visų siužetai matomi. Kas išmano, juos atpažįsta. Tai tapybos triumfas.

D. K.: Bet jeigu tai gryna reprezentacija, per kurią parodomas, išsemiamos reprezentacijos galimybės, tai kaip yra filosofijoje? Principo parodymas ir yra grynoji reprezentacija?

A. S.: Manau, kad taip. Sakyti „grynoji“ – tai sakyti – reprezentacijos principas.

V. A.: O jei reprezentacijos principo parodymą iliustruočiau pasitelkęs Immanuelio Kanto grynojo proto kritiką: yra protas, yra jo kritika, yra sąlygos, yra pažinimas, yra tų sąlygų apmąstymas.

A. S.: Taip, tai tapybos kritika Kanto prasme, tapybos galimybių ribų svarstymas.

JŪRATĖ L.: Man atrodo, čia pasirodo ne tik reprezentacijos galimybė, bet ir tam tikra jos neišvengiamybė. Jeigu yra paveikslas, yra ir reprezentacija. Eksploatuojama mūsų žvilgsnio schema, nukreiptumas į reprezentacijos objektą. Norom nenorom ieškai objektų.

D. K.: Paskutinį kartą grįšiu prie Kandinsky'io ir Klee. Susidūrusi su Foucault grynąja reprezentacija, suabejojau sąvokomis, dabar gyvuojančiomis vaizduojamuosiuose menuose. Rodomas principas ir tai vadinama grynąja reprezentacija. Foucault manė, jog Kandinsky'is ir Klee yra modernus Velázquezo atitikmuo, nes rodė patį principą. Klee sako: „*je suis peinture*“, „aš esu tapyba“.

T. R.: Klausiant, ar galima kalbėti apie reprezentaciją, jeigu ji iš tikrųjų dekonstruojama, produktyvu pasitelkti žodį „kritika“. Jeigu filosofijos kritiką galime laikyti filosofija, lygiai taip pat reprezentacijos kritiką tapyboje galima laikyti tapyba. Taip ją neigdamas, apmąstydamas, apversdamas per žaidimą, apgaulę, Velázquezas atsistoja šalia tapybos ir pateikia tapybą apie tapybą pačios tapybos kalba.

JOLITA L.: Ar galėtume sakyti, kad tai karališkojo portreto kritika?

A. S.: Kritika Kanto prasme, tai yra galimybių ribų klausimas. Čia prieita iki ribos: tai reprezentacinio portreto tapymo situacija, bet to portreto nėra, o vietoj to yra tapyba.

V. A.: Ar „reprezentacijos“, „atitikimo“ sąvokai nėra būtinas subjektas? Ar jis privalo dalyvauti? Velázquezo paveiksle subjektas iš esmės eliminuojamas: sudaroma uždara erdvė, visiškai mūsų nereikalinga.

A. S.: Manau, būtinas. Žiūrovas turi atsistoti į tą vietą priešais paveikslą, turi žiūrėti. Reprezentacijos negali būti be to, kuris į ją žiūri. Jis prikabinatas netematiškai, bet labai tvirtai. Kaip galima kalbėti apie minties atitikimą tikrovei, jeigu tos minties niekas neturi? kažkas turi ją pamąstyti. Kaskart, kai svarstomas koks filosofinis klausimas, turi būti kažkas, kas atsistoja į tą vietą ir atlieka tą veiksmą. Čia lygiai tas pats: kad būtų reprezentacija, turi būti jos sąlyga – stebėtojas, žiūrintysis. Jo vieta numatyta optiškai – paveikslas atsuktas į mus.

VAIVA KUBECKIENĖ: Bet kiek kritika yra metodiška ir struktūriška, kaip kad stengiasi išvelgti Foucault, o kiek čia esama ironijos? Tapyta daugybė lygmenų: paveikslas paveiksle, veidrodis, duryš, langas, daugybė žvilgsnių trajektorijų. Na, o dabar jūs analizuokite.

A. S.: Nutapyti krūvą kažko ir paskui sakyti – „dabar analizuokite“ būtų grubas humoras, ne barokinis, o dabartinis.

D. K.: Dabartinių interpretatorių dabartinis humoras, ŠMC humoras.

Tapyba ir kalba

DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ: Foucault suproblemina kalbos ir tapybos, kalbos ir vaizdo santykį su tikrove. Tekste aptinkame nuorodą į atvaizduotus ar reprezentuotus realius asmenis – karalių Filipą IV ir jo žmoną Marianną. Foucault pamini tikrinius vardus, tarsi atvaizdo santykis su vaizduojama tikrove būtų tiesioginis. Kita vertus, jis nurodo, kad tikrinio vardo tiesmukumas yra tik gudrybė, tariamai sukabinanti vaizdą ir kalbą su tikrove parodant pirštu. Jau Platono tekstuose buvo apmąstomas mimetinis vaizdo ir kalbos pobūdis, jų nuoroda į gyvą tikrovę, nes ir kalba, ir tapyba savo reprezentacine pastanga „nori“ sugriebti gyvą tikrovę. Tai savotiška zoografija (rusų k. žodis *живопис* puikiai išreiškia šią tapybos pastangą). Reprezentacijos siekia sugriebti gyvą kalbėjimą, gyvą vaizdą, t. y. tikrovės gyvumą. Foucault neieško jungties taško tarp atvaizdo ir tikrovės, kalbos ir tikrovės, veikiau priešingai, jo tikslas – parodyti, kad tapybos ir kalbos santykis su tikrove negali būti suprastas paprastai, t. y. kaip parodymas pirštu į pačią tikrovę, pavadinant tikriniu vardu. Be to, tiek kalba, tiek atvaizdas turi savo specifiką, kurios negalima nepaisyti. Nors

Foucault tekste apstu metaforų, jis nurodo, kad turime apvalyti kalbą nuo metaforinio kalbėjimo ir mėginti, kaip jis teigia, „tarpininkaujant anoniminei, skrupulingai ir pasikartojančiai kalbai tyrinėti patį atspindžio buvimą“, neleisti kalbos gaivalui, metaforikai sulydyti tapybos ir kalbos sričių, bet įsigilinti į atvaizdo specifiką.

G. M.: Foucault suponuoja priešpriešą tarp tikrinių ir netikrinių vardų. Tikrinis vardas akivaizdžiai paslepia reprezentacijos problemą: paklaustas „Kas čia?“ pasakau pavaizduoto žmogaus vardą – „Filipas IV“, ir viskas.

D. B.: Be to, Foucault primygtinai pabrėžia, kad negalime kalbos ir vaizdo redukuoti vieno į kitą: „kad ir kiek kalbėtume apie tai, ką matome, tai, ką matome, niekada nėra tame, ką sakome, kad ir kiek vaizdiniais, metaforomis, palyginimais rodytume tai, ką sakome, vieta, kur jie skleidžiasi, nėra ta, kurią įžvelgia akys, o ta, kuri apibrėžiama sintaksinėmis sekomis“. Vadinasi, kalbos stichija – tai sintaksinės sekos, o metaforika, vaizdiniai pateikia patirties gniužulą. Kai metafora atlieka perkėlimą iš vienos srities į kitą, kalba eina kartu su vaizdu. Vadinasi, negalime pasitikėti tik vaizdu arba tik kalba. Čia aptinkama jų jungties vieta. Bet kadangi Foucault rūpi ne tai, kaip tikrovė, kalba, vaizdas ir gyvumas susikabina patirtyje, o veikiau pats reprezentacijos mechanizmas, ši užduotis jį atveda į jų skirties vietą, nors jo paties tekstas nepaprastai sodrus. Kai bandome klausti, ką reiškia „žvilgsnio plienas“, prisistato patirtis iš vizualumo sferos, kai sakoma „įsakmus punktyras“, taip pat susiduriame su įvairių patirties plotmių užsiklojimu viena ant kitos. Foucault mėgina pasižiūrėti į vizualinį sakymą, į tai, ką „kalba“ paveikslas.

T. R.: Tikriniai vardai gali būti pasakomi tik žodžiu, jų nenutapysi, karaliaus Ferdinando ar Filipo niekaip nenutapysi. O žodinė metaforika imituoja plastiką: jis mato tokį žvilgsnį ir sako – „žvilgsnio plienas“. Tikriniai vardai tiesiogiai nurodo, o metaforos bando „vaizduoti“ žodžiais.

M. G.: Tai įtraukia kalbos filosofijos problematiką. Tikrinis vardas Foucault kliūva todėl, kad tiesiog atsako į klausimą ir panaikina problemą. Paties Foucault metaforika reikalinga, kad tinkamai nusakytų erdvinius santykius: vieta, abipusisškumas, žvilgsniai – tai dinamiškas tam tikrų pozicijų ir santykių aprašymas, ne statiškas, o būtent dinamiškas.

A. S.: Vadinasi, vaizdingumas būdingas ir kalbai, ir vaizdui. Metaforiniais nusakymais gali pasakyti vaizdingai. Reprezentacijos pasidaro dvejopos: arba kalbinės, arba vaizdinės. Sakoma, kad kalba turi būti pilka, bespalvė. Bet spalva yra. Foucault nurodo vien tik optinius santykius, punktyrus, kas kur žiūri. Pasidaro vos ne braižomoji geometrija – į ką žiūri akys? Yra akies išraiškingumas, parodantis, kur ji žiūri. Tačiau esama ne tik vizualumo. Tapybiškumu taip pat užkabinta kažkas svarbaus: siekdamas perteikti tapybinį efektą, Foucault spalvas nurodo metaforiškai ir kalba apie visokius „skendimus“. Šiaip ar taip, šis tekstelis „paveda“ Velázquezo

reprezentacijai. Reprezentacijos reprezentacija dar kartą reprezentuoja, tik jau kitoje – kalbos – stichijoje. Tikrinio vardo problematika ateina iš analitinės filosofijos: vardas tarsi privilegijuotu būdu „prisegtas“ prie asmens. Tiesą sakant, tas pats ir tapyboje: vien karaliaus žandikaulį pamatai ir žinai, kad čia Burbono atvaizdas (visa šeimynėlė tokia)... Taip nurodo ne tik vardai, bet ir gestinės nuorodos – kai įvardydami sakome „štai šis“. Tačiau vizualumo situacijai išryškinti nebūtinai rūmai ir karalių pora. Jeigu būtų visos instancijos – akys ir erdvinės pozicijos, Velázquezo paveikslo esmė išliktų. Vadinasi, ir vardų galėtų nebūti, galime juos paimti į skliaustus. Foucault juos ištrina, kaip kad galėtume ištrinti karališkojo interjero ypatybes ir tik žiūrėti, kas į ką žiūri ir kas ką mato.

T. R.: Bet jis vis tiek išvardija visus asmenis. Gerai, kai yra ką paimti į skliaustus, o jei nebūtų to turinio skliaustuose, kas būtų?

A. S.: „Nežinomo vyro potretas“.

V. A.: Nėra taip paprasta. Kad pamatytum geometriją, kad atsivertų vaizdas kaip toks, turi pats būti toje žvilgsnio geometrijos figūroje, bet tavęs tarsi ir nebereikia. Randasi dvilypumas: esi reikalingas, kad įsteigtum tą figūrą, ją pamatytum, o kartu vaizdas lieka sau, savarankiškai, o tu negali nieko paveikti.

G. M.: Bet įdomiausia, kad paveikslas mane ir pastato į tą vietą, o ne kažkur kitur. Niekur kitur negaliu atsistoti.

A. S.: Taip daro kiekvienas paveikslas. Žinai, iš kur ir koku atstumu žiūrėti, jis tave pats sucoreguoja tapysenos pagalba. Jei paveikslas būtų impresionistinis, distancija būtų kita.

JOLITA L.: O Hanso Holbeino Jaunesniojo ambasadorių potretai su kaukole! Turi atsistoti iš šono, kad pamatytum kaukolę. Paveikslas režisuoja net kelias žiūrėjimo vietas, kad jį visą suvoktum.

V. A.: Gal galima paaiškinti tą paveikslą dekartiškai? Velázquezas naudojosi geometrija su perspektyva ir galėjo būti susipažinęs su Descartes'o filosofija. Formuodamas tokią geometriją, jis nurodo, kad steigia savo ir kitas vietas, išoriškai ar vidujai, ir parodo, kad ta vieta jam brangi kaip jo kūniška dalis. Tai kaip atsitinka, kad jis tą vietą padaro lengvai keičiamą, kad net karalius negali jos galutinai užimti?

A. S.: Velázquezo paveikslas – ne Descartes'o filosofijos iliustracija, o tapybinis mąstymas. Jis mąsto tapydamas. Reginčiojo „aš“ konstitucinę vietą jis supranta lygiai gerai kaip ir Descartes'as. Ta nesama vieta turi būti užimta konkretaus žmogaus, kaip ir *cogito* turi būti priimtas, „įgyvendintas“ gyvo žmogaus: Descartes'as sako, kad kiekvienas „bent kartą gyvenime“ turi suabejoti viskuo ir t. t. Realus žmogus turi užimti *cogito* vietą, jis turi atsistoti į vietą, kurios reikalauja paveikslas ir iš kurios reikia žiūrėti. Ta transcendentalinė pozicija, jeigu galima taip pasakyti, realizuojama gyvo žmogaus. Jei pro šalį bėga pelė, ji to nemato, į tą vietą neatsistoja.

D. B.: Velázquezo *Meninos* yra pavyzdys to, kaip esame įvesdinami į paveikslą erdvę, gimstančią pačiame paveiksle. Svarbi ne vien vizualinė geometrija, o visa faktūra. Gal tai primena Wittgensteino apmąstymus apie kalbą, kai jis sako, kad kalba funkcionuoja ne per nuorodų santykį, bet per kalbinio pasaulio taisyklių įsisteigimą?

T. R.: Mes užkabinome, bet taip ir neišsiaiškinome reprezentacijos ir tikrinio vardo santykio – vizualios reprezentacijos ir jai suteikiamo baigtinio įvardijimo santykio. Norint apmąstyti reprezentaciją, reikia atsiriboti nuo atpažinimo, reikia tiesiog žiūrėti.

D. B.: Tikrinis vardas ir nurodymas gestu žymi tašką, kuriame viena ant kitos užsikloja kalba ir tikrovė, fiksuojama tapatybė. Jei kalbos ir tikrovės santykį suvoktume esant sudėtingesnį, atsiskleistų begalinė dinamika, nebeliktų jokios stabilios reikšmės.

A. S.: Begalinis nereiškia, jog santykis tęsis be galo, bet kad jis visada yra neužbaigtas, visada yra neatitikimas tarp „čia“ ir „Filipas“.

G. M.: Atvaizdas mėgdžioja originalą. Čia ne pats Filipas, jis čia tik pavaizduotas. Kai pasakau „čia Filipas“ – sutapatinu.

V. A.: Tapyba išeina už kalbos, o tam, kad atvaizdui suteiktume tikrinį vardą, turime parodyti pirštu – „čia Filipas“.

A. S.: Kaip tik apie tai ir kalbame. Begalinis kalbos ir tapybos santykis reiškia, kad viena visą laiką reikalauja kitos, jų santykis niekad nėra užbaigtas taip, kad sakytum, jog čia Filipas ir būtų aišku.

D. B.: Jei Velázquezo darbą lygintume su Pachero posakiu „vaizdas turi išeiti iš rėmų“, tai sakytume, kad kažkam nutapius Filipą ir kitam jį atpažinus („Tai Filipas!“), paveiksle prisistatytų tikrovė, įvyktų tapybos ir tikrovės užsiklojimas. Pavadinus tikriniu vardu, kažkas turi atsiliepti, taip suponuojama pati tikrovė.

A. S.: Tai būtų kalbos veiksmingumas be jokios tikrovės. Pakanka būti įvardytam, kad taptum tuo, kuo esi įvardytas, jokios tikrovės nereikia. Pasakyti – vadinas padaryti, pavadinti – iš tikrųjų duoti vardą.

D. B.: Bet kai nutapai paveikslą, sakai – „tasai Filipas“.

A. S.: Kai sakai „Filipas“, nepadarai Filipo, bet padarai tiek, kad jis atpažįstamas kaip tas, kas jis yra.

M. G.: Man atrodo, čia ne pavadinimas kaip pašaukimas svarbus. Prisiminkime, ką Foucault sako apie veidrodį – veidrodis indiferentiškas. Pagal klasikinę reprezentacijos supratimą, ir ypač jei prisimintume ankstyvąjį Wittgensteiną, svarbu, kad sakinyse atitiktų dalykų padėtį. Šiuo atveju svarbu ne pavadinti ir pasakyti, kaip bus, bet atitikti, reprezentuoti.

D. B.: Eikime prie atvaizdo buvimo. Foucault parodo, kaip Velázquezo paveiksle komponuojama erdvė ir kaip vaizdas atskleidžia ritmiką. Aprašymas dina-

miškas nuo pat teksto pradžios, kai Foucault kalba apie dailininką, kuris tai išlenda iš už drobės, tai pasislepia, vėliau apie žmogų tarpdury – ateinantį ar išeinantį. Tai judėjimo trajektorijos. Paveikslo erdvė – ne gryna geometrija, ne vien tam tikros kryptys, o dinamika, atkartojanti tam tikras linijas. Veidrodis ir durys atlieka panašią funkciją, suponuoją perėjimą – tai dinamika ar erdvės steigtis pačiame paveiksle. Judėjimo, gesto pėdsakai yra vizualumo sluoksnis, turintis daugiau tapybiškumo.

G. M.: Tai žaismas reprezentacijomis ir žvilgsniais, kuriančiais dinamiką, bet kita vertus, paveikslo tos durys suteikia gylį ir įspūdį, kad toliau dar kažkas yra. Reprezentacijos yra vienas kito atspindėjimas, o kartu gylis, sukeliantis įspūdį, kad tai savarankiškai egzistuojantis pasaulis.

JOLITA L.: Čia prisijungia XVII a. iliuzija, kai sugebama plokštumoje padaryti gylį, kuo labiau ištempti paveikslą į gylį. Tai erdvės iliuzija, kai atrodo, kad ten tikrai yra salė.

A. S.: Reprezentacijai tai esminis dalykas. Visa Naujųjų laikų tapybos istorija siekė pavaizduoti vis naujus dalykus, parinkti santrumpas, kad tįsojimas į gylį atrodytų tikroviškas. Tai vadinamieji „tapybiniai uždaviniai“: buvo laikas, kai tai labai negrabiai darė, paskui išmoko tobulai reprezentuoti, pavaizduoti daiktus, kad atrodytų kaip tikri.

D. B.: Tai reprezentacijos meistriškumas: va žiūrėkit kiek gylio pavaizdavo ir kaip sugebėjo, o kita vertus, jei suvoki, kad ten dar prasitęsia ir nesimato, tai rodo, kad pati reprezentacija gali būti peržengiama. Negalimybė reprezentuoti, bet ne meistriškumo, o kažkokios neregimybės prasme.

A. S.: Tarpdury yra vizualumo rėmas: matyti kažkas už rėmų, bet jie įrėmina, neleidžia matyti visko, o tik tai, kas gali matytis. Tai žaidimas ribomis.

T. R.: Velázquezas sukuria nepatogią erdvę, jei lygintume su kitomis XVI–XVII a. reprezentacijomis, tarsi koridorių, kur viskas pereinama. Erdvė atrodo diskomfortiška savo pereinamuoju pobūdžiu. Tai reprezentacija, kuri nėra saugi, lyg atvira, bet kartu ir užsidaranti, turinti savo vidinę logiką. Ji vos ne fiziškai nepatogi, gal tai dar viena dekonstravimo užmačia, nežinia kiek sąmoninga, tačiau leidžianti ją vizualiai patirti.

A. S.: Tai, kad pro visas įrėmintas erdves matyti, jog yra dar kažkas nepavaizduota – yra barokinis pojūtis begalinės (begalinės ne matematine, o vizualine prasme) erdvės, pojūtis, kad už kiekvienų durų yra kitos durys.

M. G.: Gal svarbu tai, kad Foucault sako, jog to žmogaus tarpduryje buvimas „neabejotinas – tai ne galimas atspindys, bet įsiveržimas“. Kaip suprantu, „įsiveržimas“ todėl, kad jis žiūri iš ten į tave. Ne tik prasitęsia erdvė, bet iš ten ateina ir žvilgsniai.

A. S.: Veidrodis atspindi, jis lyg ir žiūri tavo akimis. Tai optinis prietaisas, matai, kaip iš anos pusės matyti. O žmogus tarpduryje žiūri į tave, tai akistata.

D. B.: Foucault aprašo erdviškumą kaip spiralinį judėjimą, kitaip sakant, kaip reprezentacijos ciklą. Šį ciklą sudaro nuorodų seka: žvilgsnis, paletė, teptukas, ženklaais nesutepta drobė, paveikslai, atspindžiai ir realus žmogus. Paskui jis vis dėlto nurodo, kad ši erdvinė spiralė, brėžianti paveikslo erdviškumą, trikdoma pozicijos, kuri yra anapus paveikslo. Foucault uždaro reprezentaciją į spiralinį ciklą, eidamas nuo žvilgsnio per paveikslą iki realaus žmogaus, o paskui, kai kalba apie atvaizdo spiralės išsitiesinimą, atkreipia dėmesį į šviesą, kuri leidžia reprezentacijai pasirodyti kaip tokiai.

T. R.: Pirmiausia jis vardija daiktus, o paskui tokius dalykus, kurie nereprezentuojami: šviesa pati savaime nereprezentuojama, bet yra reprezentacijos sąlyga. Šviesa pasiekia tapytojo kaktą, rankas. Pats žmogaus portretas dekonstruojamas šviesos: kakta, skruostikauliai – tai pačios žmogaus reprezentacijos dekonstravimas fragmentuojant.

A. S.: Foucault tiesiog aprašo tai, kas matyti: tarp paveikslų ant sienos šviesa blanki, o ant kaktos, rankų ji ryški, bet kiekvienu atveju tai šviesa.

D. B.: O kaip pavadinti tą šviesą, kuri žaidžia ant kaktos, skruostikaulio, prie lango šono? Negali pasakyti, kad tai reprezentacija.

A. S.: Tai regimumo sąlyga. Šviesa krenta ir padaro daiktą regimą.

T. R.: Čia susiduriame su vaizdo „skaitymu“, bet jis paremtas ne logine teksto skaitymo seka, o kitu principu. Tai vizualus skaitymas, artėjantis prie meditacijos – čia kakta, čia ranka. Kaip nori, taip ir žiūri, niekas tau neužduoda griežtų taisyklių.

A. S.: Ar nėra taip, kad čia Foucault du kartus apeina tą patį: vieną kartą per dalykus, o kitą kartą per tai, kaip šviesa juos išryškina, kai ji krenta, suteikia galimybę regėti.

D. B.: „Taip kambario spiralė užsiveria, nors, veikiau, šios šviesos dėka atsiveria“. Šviesa visa praplečia ir leidžia pamatyti, o kartu ji atidaro komplikuočiai, fragmentais.

A. S.: Tai Foucault tapyba žodžiais.

GINTAUTĖ ŽEMAITYTĖ: Nors jis ir sakė, kad kalba turi būti anoniminė.

Tapybinio atvaizdo kūrimo sąlygos: žvilgsnis, šviesa ir modelis

G. M.: Foucault aprašo paveikslą, tiksliau sakant, jo centrą – patį dalininką. Visą aprašymo įtampą jis sutelkia tarp teptuko ir žvilgsnio. Dailininko žvilgsnis apibūdinamas pasitelkus „žvilgsnio plieno“ metaforą.

D. B.: Gali būti įdėmus žvilgsnis. Plieną išreiškia tiesumą, stiprumą. Jis aiškiai fokusuotas, o ne neapibrėžtai žiūrintis. Šis tekstas labai poetiškas, literatūriškas, tirštas, palyginus su kitais Foucault darbais, jis tiesiog spurda.

T. R.: Foucault sukuria įtampą aplink judesį. Judesys yra sustingęs, bet šis kelių eilučių tekstas bando jį animuoti, prikelti nutapytus, ženklinamus, spekuliatyvius ryšius. Kuriamas laukas tarp tapytojo–paveikslo–modelio–teptuko–žvilgsnio.

G. M.: Tapytojas čia daugiausiai ir juda: „pasitraukė“, „žingtelėjo“, „pasislinko“.

A. S.: Visos kitos instancijos, apie kurias kalbama, tik žiūri. Dailininko žvilgsnis vienintelis tiesiogiai susijęs su gestu. Šia prasme jis yra vienintelis aktyvus veikėjas. Daugiau nė vienas neturi galios kurti vaizdą. Vaizdas susijęs su jo ranka. Ranka, laikanti teptuką, neatsiejama nuo žvilgsnio: ten, kur jis žiūri, rankos dėka ir pasidaro vaizdas.

D. B.: Kitų pozose gali numatyti buvusią ar būsimą dinamiką, kaip antai figūros, stovinčios tarpdury, bet ne ji kuria vaizdą. Tapytojo figūra kuria vaizdą, erdvę.

G. M.: Nėra taip, kad kažkas būtų nutapyta ir padėta, būtent teptukas rodo, kad veiksmas vyksta dabar. Tai aktuliai susieja mus su paveikslu, su situacija. Be to, pasak Foucault, dailininko figūra skiria tai, kas matoma, ir kas nematoma. Nematoma, bet vis tiek netiesiogiai pasirodo. Tokie nematomi, bet pasirodantys dalykai – tapomas paveikslas, matomas iš nugarinės pusės, tapomas modelis už paveikslo. Mūsų vietoje turi būti kažkas, ką jis šiuo metu nužvelgia, ką tapo. Kad dailininkas kažką tapo, suprantame iš jo žvilgsnio, situacijos, teptuko, dailininko padėties.

D. K.: Man rūpi Foucault minima dailininko atsitraukimų taktika.

T. R.: Tapytojas nesislapsto specialiai. Jis atsitraukia, nes turi žiūrėti į savo tapomą objektą. Foucault rašydamas apsimeta, tarsi nežino, kodėl jis taip elgiasi.

A. S.: Man rodos, taip numatomas mūsų žvilgsnis. Kam jis pasirodo ir išnyksta? Ne kam kitam, tik mūsų žvilgsniui. Visą laiką vyksta žvilgsnių žaismas. „Pasirodė žiūrovui prieš akis“ – net ir įvardyta tiesiogiai. Teptukas tiesiogiai susijęs su akimi: pauzė, jis atsitraukia ir žiūri į modelį, paskui vėl į drobę.

G. M.: Foucault analizuoja dvejopą modelio nematomybę. Dailininkas tapo, ir tai nematoma dviem prasmėm: kai atsiduria už paveikslo ir kai yra mūsų vietoje. Patys savęs irgi niekad nematome, matanti akis negali matyti pati savęs. Vis dėlto žvilgsnis ir drobės esatis, pati drobė parodo mums tai, kas nematoma žiūrint į paveikslą. Drobėje turėtų būti vaizduojama tai, kas yra mūsų vietoje. Dailininko žvilgsnis tarsi peržengia, transcenduoja paveikslo plotmę ir įtraukia mus, esančius už paveikslo. Galima sakyti, jog dailininkas tame paveiksle piešia mus.

A. S.: Mes visą laiką galvojame apie žvilgsnius ir tai, ką tie žvilgsniai mato. Iš ko sprendžiame, kad mus „mato“? Iš galvos padėties, akių. Taip pat kalbėjome, kad karališkoji pora, kuri kol kas nepasirodė, stovi ten, kur stovime mes ir kur stovėjo dailininkas.

MARIJA VABALAITĖ: Aš matyčiau šitą paveikslą kaip triuką. Jame nutapyta tai, ką tiesiogine prasme mato modelis, o ne dailininkas. Dailininkas tarsi įsikūnija į modelį ir tapo tai, ką mato modelis. Velázquezas buvo labai ironiškas žmogus. Jis juokiasi iš karalių, ima ir modelio akimis piešia. Tai žaidimas.

V. A.: Galima sakyti, kad paveikslas atspindi vaizdą modelio akyse. Mes matome, ką modelis mato ir šis vaizdas atspindi jo akyse, tinklainėje, vyzdye. Dailininkas nukopijuoja tą vaizdą, kiek patobulina iš pozicijos, kurioje pats stovi.

D. B.: Bet čia ne tik vaizdas, bet ir pats žvilgsnis. Juk nutapytas ne natiurmortas.

A. S.: Kas keičiasi, jei sakome, jog dailininko vaizduotė buvo tokia laki? Foucault pagrįstai sako, kad dailininkas juda, kad jis išlindo ir įlįs atgal. Tas kūniškas judesys yra esmiškas. Norint šį paveikslą nutapyti, reikia stovėti priešais. Bet hipotetiškai sutikime, kad ten stovėjęs žmogus gali vaizduotis ir po to atkurti matytą vaizdą. Ką tai keičia? Vieta, kurioje dabar nieko nėra, yra toji, kurioje pabuvojo kiekviena instancija: ir dailininkas, ir modelis, ir žiūrovas. Visos trys pagrindinės instancijos buvo čia, kur jų nesimato, ko nėra paveiksle. Į juos nurodo žvilgsnis ir kiti dalykai. Infantė pozuoja, kai kurie personažai žiūri į šią pusę. Man atrodo, kad neįmanoma vaizduotėje atsistoti į kitą kampą ir nupiešti tuo rakursu.

D. K.: Vaizduotėje neįmanoma, bet galima susidėti figūrų, kurių šiame kambaryje nėra.

A. S.: Taip, reikia daryti eskizus, gabaliukus, paskui sudėlioti. Bet sumontavimas numato konkretų stebėjimą iš tam tikros vietos: „dabar piešiu infantę, paskui kitą figūrą, trečią...“. Viso to neįmanoma išlaužti iš piršto.

V. A.: Bet vis tiek jis mato vaizdą kaip veidrodyje, nors tas akies vyzdys ir mažiuokas. Svarbu, kaip akcentuojama paveikslo plokštuma. Jis visa tai mato ne bet koku, o tarsi Dievo žvilgsniu, į visa tai žvelgia iš viršaus. Paveiksle ir už paveikslo esanti erdvė – ir modelis, veidrodinis atspindys – įsipaišo į geometrinę schemą, kuri ir yra reprezentacijos modelis.

A. S.: Jūs sakote du skirtingus dalykus, kurie nedera tarpusavyje. Jei įsivaizduotume, jog priešais yra didžiulis veidrodis (kokio tais laikais nebuvo), nieko nekeistų ir nepridėtų. Arba tai dailininkas, arba veidrodis. Dievo žvilgsniui veidrodžio nereikia, jis viską mato iš visų pusių vienu metu. Savo ruožtu eskizas čia negelbsti, nes reikia ilgai stovėti ir žiūrėti, kaip krinta šviesa... Šitokio dalyko nepadarysi nebūdamas priešais.

V. A.: Gal tai veikiau dekartiškas žvilgsnis. Jis gali panaudoti visus dalyvius kaip veidrodžius. Kitaip sakant, jeigu į šitą modelį įsitraukia subjektas, per atvaizdą akyse suvedami tapomos situacijos dalyviai. Jis pradeda tą žvilgsnį, mato atspindį kitame veidrody, jis visa tai valdo.

A. S.: Tai būtų idealizmas, o čia reikia ne įsivaizduoti, bet tapyti. Turi būti labai tikslūs rakursai, proporcijos. Tai ne atspindžio atspindžio ar vaizduotės darbo klausimas, bet tapymo, kur akis susijusi su teptuku. Man atrodo, tai nėra Descartes'o geometrijos pavyzdys.

V. A.: Pradžioje nubraižoma geometrija, o niuansai paskui.

A. S.: Paveikslą ir sudaro niuansai bei tirštumai, o ne koordinacijų sistema, kur viskas skaidru. Čia daiktai esmiškai neskaidrūs, pasisukę viena puse, neperregimi. Čia Velázquezas, ne Descartes'as.

T. R.: Pastebėjau paprastą dalyką – visi šie atvaizde matomi žmonės dailininkui nematomi, jis nusisukęs nuo jų, mato kažką kitą – modelį ar kitą dailininką. Dailininkas yra toks pat modelis kaip ir visi kiti. Ir tada jis žiūri į tai, kas nenutapė.

D. B.: Bet jis yra ir ten, ir kitur – dviejose vietose.

T. R.: Nebūtina, jis tiesiog nutapė kaip kiekvienas modelis. Visi pozuoja arba šiaip nieko neveikia, o jis kuria.

G. M.: Viskas sukeista vietomis, nes dailininko paprastai nebūna paveiksle, jis kažką nutapo, o tu žiūri. O čia dailininkas viduje, o tai, kas tapoma, tam tikra prasme nepavaizduota.

A. S.: Atsimenate, pradėjome numeruoti paveikslus, o dabar galime numeruoti ir dailininkus. Dailininkas nr. 1 yra tarp kitų pavaizduotų figūrų, jis tapo paveikslą. Dabar sakome, jog jis turėtų stovėti čia, mūsų pusėje (dailininkas nr. 2), žinome, jog tai Velázquezas. Jeigu to nežinotume, mums nekiltų tapatinimo klausimas, sakytume, kad vienas dailininkas nutapė kitą. Bet visas džiaugsmas ir slypi tame, kad tai Velázquezas. Tradicija tai paaiškina ir perduoda. Ir tada turime suponuoti, kad jis stovėjo čia.

T. R.: Žinojimas komplikuoja matymą.

A. S.: Komplikuoja, bet ir įgalina teisingai matyti. Jeigu būtų pasakyta „Nežinomo dailininko paveikslas“, to nematytume.

G. Ž.: Čia kaip fotografuojant fotografuojantį.

T. R.: Tokių „tekstų tekste“ yra nemažai: ištaigingi ornamentuoti kokio nors paveikslo rėmai – vienas tekstas, o pats paveikslas – kitas, paveikslas altoriuje – tai viena vaizdinė sistema kitoje, filmuotas žmogus žiūri kitą filmą ekrane...

G. Ž.: Man atrodo, kad pasisukimas į mus labai svarbus. Jis žiūri į mus ir mus tapo. Taip jis mus labiau įtraukia. O kai žiūri į kitą, žiūrintį filmą, tarsi stovi jam už nugaros.

T. R.: Visa paveikslo kompozicija – tai, kaip išdėstytos figūros, kaip kai kurios jų „nukirstos“ – paneigia paveikslą klasikine prasme. Klasikine prasme paveikslas turi turėti tam tikrą tvarką, stabilią ašį. Jei pasitelkiamas fragmentavimas, tai paisant tam tikrų konvencijų, sutartinių figūrų redukavimo taisyklių. Renesansiniame paveiksle niekad nebūtų „nukirsta“ kojos dalis, o čia paveikslas – lyg iš gyvenimo iškirptas gabalas, sustabdytas filmo kadras.

G. Ž.: Tai tarsi tapytojo darbo reklama. Pagrindinė reklamos kompozicija – nerodyti visumos, o būti tarsi gyvenimo gabalas.

A. S.: Foucault tekste minimas Velázquezo mokytojas, liepęs jam taip daryti: „Vaizdas turi išeiti iš rėmų“.

G. M.: Dailininkas žvelgia į mus tarsi peržengdamas paveikslo plotmę, nes mato tai, kas už paveikslo. Ir tie, kurie mato šį paveikslą, yra matomi dailininko. Kiekvienas užėmęs matančiojo poziciją, tampa matomu ir pradeda dalyvauti paveiksle. Kita vertus, nusukta nematoma drobė neleidžia tiksliai nustatyti žvilgsnių santykių. Paveikslo kuriamam žaismui, pasak Foucault, yra svarbu, kad išliktų nežinomybė.

M. G.: Man regis, ši Foucault teksto vieta nurodo į kitokio tipo neskaidrumą nei potėpių neskaidrumas. Žvilgsnių sankirtoje nėra visiško abipusiškumo, jis tuoj pat subyra ir išsiskaido į daugybę klausimų, varančių mintį į priekį. Kas čia piešiama? Jeigu aš, situaciją labai komplikuoja tie veidrodyje esantys atvaizdai.

G. M.: Taip, triukas yra tas, kad dailininkas žiūri tarsi į mane, bet galų gale manęs negali piešti.

M. V.: O kiek nusižengiama klasikinės tapybos tradicijai, kai veidrodyje matyti ne paveikslo autorius, o karališkoji pora? Veidrodyje neturėtų matytis karališkosios poros, jeigu didysis dalininkas, visa ko kūrėjas, stovėtų ir visa tai tapytų.

A. S.: Yra daugybė paveikslų, kuriuose yra veidrodis, o jame matosi dailininkas.

T. R.: Atsispindintis dailininkas ar šiaip žmogus, nutapytas kaip figūra ir kaip atspindys, turi labai galias ikonografines tradicijas. Turbūt pradinis taškas yra Narcizo mitas. Yra renesansinių ir barokinių save piešančių dailininkų paveikslų, kuriuose matyti, kad dailininkas nutapytas tarsi tikras, bet atspindyje. Velázquezo *Meninų* atveju tai lyg ir neigiama, nors tapybos pagalba siūloma apie tai galvoti.

G. M.: Foucault pamini dar vieną elementą – nuo lango dešinėje sklindančią šviesą. Foucault ją interpretuoja kaip bendrą vietą ir erdvę, kurioje visi susitinka ir

tampa matomi. Tai ir apšviestas kambarys, ir dailininkas, ir drobė, tik iš nugaros, kur matosi porėmis. Ir mūsų vieta tampa apšviesta pro langą. Tikriausiai šia prasme pro langą sklindančią šviesą Foucault vadina spąstais žiūrovui. Ji sustiprina dailininko žvilgsnio efektą, kurį minėjome, ir traukia mus į paveikslą. Ji pratęsia paveikslą už jo ribų į erdvę, kurioje mes stovime priešais, žiūrėdami. Pro langą sklindančią šviesą ir mums nematomą drobę Foucault svarsto kaip matomybės ir nematomybės žaismą. Šviesa ir visa, ką ji apšviečia, yra regima. O drobė, net ir apšviesta, nematoma.

D. B.: Šviesa padaro mus savotišku paveikslo objektu, modeliu, iš dalies įtraukia į paveikslą.

T. R.: Čia yra tikras langas, riba, o čia – netikras. Tikrovė ir metatikrovė. O tos metatikrovės niekas nepastebi – visi žiūri į paveiksle tapomą paveikslą, bet jis niekam nereikalingas. Kaip ir dešinėje esantis langas yra tik šviesos šaltinis, jis irgi nematomas, paliktas už paveikslo ribos.

A. S.: Man įdomus techninis klausimas – ar tas langas mus apšviečia, ar ne?

JOLITA L.: Tapybiškai čia esama šviesotamsos efekto. Šviesa suformuoja tai, ką mes matome, – apimtis ir išryškintas detales.

A. S.: Su viskuo sutinku, bet Foucault sako „mus“, t. y. erdvę priešais paveikslą. Kokia prasme?

G. M.: Jeigu stovime modelio vietoje, šviesa iš tikrųjų mus apšviečia. Tą vietą ir mus.

A. S.: Tai dar viena neregimybė, kuri darosi netiesiogiai matoma? Ši šviesa netiesiogiai apšviečia tai, kas yra už paveikslo. Įdomus dalykas, kad šviesa, kuri nutapyta ir nušviečia tai, kas nenutapyta, sudaro vizualinę sceną. Ir reginti akis, ir šviesa yra vizualinės scenos sąlygos. Šviesa ir akis yra analogiškai dalykai. Svarbu, kad jie eina per visas tikroves. Šviesa nušviečia ir tapomą paveikslą, bet mes to nematome, kaip ir nematome, kad šviečia į mus. Bet dailininką ji nušviečia. Ir veidrodžio vaizdas matosi todėl, kad yra šviesa. Šviesos instancija perbėga per viską.

G. M.: Buvau radęs Velázquezo paveikslo reprodukciją, kuri pratęsia paveikslą, „rekonstruoja“ 360 laipsnių kampu tai, ką neva matė Velázquezas. Toks pratęsimas atitolina. Kai paties lango nematyti, jautiesi esąs daug arčiau.

T. R.: Taip, toks pratęsimas nebeumato apšvietimo. Paveikslo kompozicijos „nukirtimai“ labai svarbūs, jie priverčia dalyvauti, jautiesi dalimi, tarsi pats savimi užbaigi paveikslą.

G. M.: Toliau Foucault įtraukia į analizę veidrodį, tačiau pradžioje pristato jį kaip paveikslą tarp paveikslų, tik švytintį „ypač ryškiai“.

T. R.: Žino, kad čia veidrodis, bet pirma parašo, kad paveikslas.

A. S.: Tai triukas, kaip sakė Marija: Foucault apsimetė, kad ten trys paveikslai, o paskui „staiga pamatė“, kad ir veidrodis. Tai retorinis ėjimas. O retorika – tai diskursyvinės reprezentacijos ypatybė. Taip padarytas tekstas. Viską, kas čia pasakyta apie paveikslą, padirbėjus, galima būtų pasakyti ir apie Foucault tekstą – tai tekstinė reprezentacija.

T. R.: Taip savitai apsimetinėja, atsitraukinėja, elgiasi kaip Velázquezas.

G. M.: Pasak Foucault, veidrodis yra vienintelė mums matoma reprezentacija, nes to, ką vaizduoja tapomas ar ant sienos sukabinti paveikslai, mes nematome. Toliau reprezentacija, kurią rodo veidrodis, komplikuojasi, nes mes įrašėme save į modelio vietą, o dabar atsispindime ne mes, bet realūs modeliai, kurie turėjo būti. Kadangi šiuo metu mes užimame šią vietą, reprezentacija pakimba. Atspindyje turime būti mes, bet atsispindime ne mes. Įtampa tik išauga.

A. S.: Čia sugrįžta Marijos klausimas, tik kaip į jį atsakyti? Juk turėtume atsispindėti mes.

M. V.: Ankstesni dailininkai išvengdavo kompozicijos, kuri būtina turėtų matytis veidrodyje. Žiūrovą nukreipdavo taip, kad išvengtų jo pasirodymo veidrodyje.

A. S.: O kodėl taip yra? Žiūrovas nebūdavo suponuojamas paveiksle, todėl veidrodyje atsispindėdavo tapantis dailininkas. Apie žiūrovą nė neklausama – jis lieka už borto. O čia nelieka už borto.

G. Ž.: Todėl ir sakėme, kad jei veidrodyje matytųsi tapytojas, tai būtų svaringas uždaras paveikslas.

T. R.: Jei įsivaizduotume realią karalių porą, žiūrinčią į tą paveikslą, tapybos drobė veiktų kaip medija, per kurią jie mato save. Viskas būtų labai tvarkinga. Bet karalių nėra, viskas susikomplicuoja.

A. S.: Ar mummyse nekalba siurrealizmo patirtis, kurios tada negalėjo būti?

T. R.: Tai teatrališka patirtis – žiūrėkite atspindyje į save per visą šitą tikrovę, kuri yra tapyba.

A. S.: Gal veidrodyje atsispindi tai, kas yra paveiksle, kurio mes nematome?

T. R.: Bet tai nepanaikina siurrealistinio pojūčio.

A. S.: Kodėl? Juk tuomet, galima sakyti, viskas tikroviška. Nėra karališkos poros vietoje mūsų, bet jie yra paveiksle ir mes atsispindime.

M. V.: Bet gali būti ir priešingai. Jeigu mes matome karalius, tada mūsų kalbėjimas apie tai, kad šiapus – tikrovėje – yra trys subjektai, būtų neteisėtas. Nėra žiūrovo, nes jo nesimato, ir nėra dailininko.

G. Ž.: Tai tarsi kino filmas, kai kiekvienas vis kitu metu atsiduria toje pačioje vietoje. Buvo žiūrovas, karalių pora, dailininkas. Jis ir nori tai parodyti.

M. G.: Jeigu taip būtų, šis paveikslas Foucault būtų visiškai nereikalingas. Paveikslas labai realistiškas ir būtų tvarka, jeigu jį žiūrėtų karališkoji pora. Dvipras-

mybė atsiranda, kai matome, kad veidrodyje atspindi karališkoji pora, bet aš nesu karališkoji pora. Visa tai judina mintį. Jeigu žiūri į šį paveikslą labai realistiškai, tai veda į aporijas. O jos labai tinka Foucault, kuriam svarbu, kad reprezentacija reprezentuoja pati save. Todėl ir visa retorika apsimestinė.

A. S.: Šitai Foucault yra kablys, ant kurio viskas kabo.

Atvaizdas ir matomybės ribos

T. R.: Velázquezas ieško tapybos ribos. Tapybos ribą, kai tapyba gali viską, bet jau pradeda bodėtis pati savimi, jis ir pavaizduoja. Tik man kyla klausimas, ar nematomybė nėra jau modernistinio diskurso dalykas. Ar ji nėra išmąstyta konstruktas? Ar ji sprendžiama Velázquezo kūrinys, o gal šios aklumo, tamsos, neregimumo kategorijos yra filosofinės intervencijos, filosofinio mąstymo dalykas? Man atrodo, kad XVII a. nematomybė yra veikiau audeklu uždengto daikto nematomybė. Jis nematomas, bet nėra skylės, bedugnės, materijos paneigimo, kokia atsiveria iš Foucault teksto. Čia viskas jutimiška, materialu. Net ir neregimybė yra veikiau regimybės paslėptis, kaip už užuolaidos.

G. M.: Neveltui Foucault atkreipia dėmesį į veidrodį: tai vienintelė reprezentacija paveiksle, kuri mums matoma. Tapomas paveikslas matyti tik iš nugaros, ant sienų sukabinti paveikslai nežiūrimi. Veidrodis – vienintelė matoma reprezentacija, tik niekas į ją nežiūri. Šioje Foucault analizėje nematomybė kaitaliojasi su matomybe. Tai, kas atsiduria šviesoje, sklindančioje pro langą, kas yra priešais visus, į ką visi žiūri ir kas turbūt turėtų būti geriausiai matoma ir būtų pats svarbiausias reginys – karališkoji pora – kaip tik ir nepasirodo. Ši nematomybė tampa matoma tik veidrodyje, reprezentacijoje, į kurią niekas nežiūri, kurios niekas nemato.

D. B.: Sakyčiau, kad perspektyva, iš kurios kalbama, kaitaliojasi. Kai Foucault sako, kad karalių atspindys veidrodyje yra vienintelė matoma reprezentacija, bet niekas į ją nežiūri, jis turi omenyje paveikslo figūras. Tačiau kartu paveikslo erdvė ir žiūrovo erdvė labai keistai susipina, susipina dvi perspektyvos: perspektyva žiūrovo, suvokiančio šitą paveikslą ir sykiu manančio, kad jam nematoma karalių pora yra čia, kažkur šitoje vietoje, nes jam yra matomas jų atspindys veidrodyje, ir perspektyva paveikslo personažų, kurie nežiūri į atspindį veidrodyje, bet „mato“ karalius. Ar galima sakyti, kad čia keičiamos perspektyvos – kalbama apie paveikslą ir paveikslo erdvę, o sykiu suponuojamas anapus jų esantis žiūrovas?

G. M.: Šį kaitaliojimąsi užduoda pats paveikslas, nes jis taip sukonstruotas.

JŪRATĖ L.: Man atrodo, kad čia kitas dalykas. Tai skirtingų dalykų matomybė-nematomybė. Ten, kur matosi, niekas nežiūri, o ten, kur mums nesimato, jiems

matosi. Iš taško, kur mes esame, matosi tai, kas veidrodyje, ir tai nėra tas pats, kas jiems prieš akis. Šių dalykų topografija ar distribucija nurodo į vietą centre, kuri labiausiai apšviesta, visi žiūri į šį tašką, čia nukreipti visų žvilgsniai, bet kas čia yra – nematyti. O tai, kas matyti veidrodyje, yra jau kitas dalykas – reprezentacija. Esminis dalykas – skirtumas tarp to, kas yra toje erdvėje, kur visi žiūri, ir to, kas veidrodyje.

A. S.: Foucault sako, kad yra paveikslas, o jame – kiti paveikslai. Ten matosi, tik niekas iš paveiksle pavaizduotų personažų į tas reprezentacijas nežiūri.

T. R.: Veidrodis juk išsiskiria iš visų tų reprezentacijų. Gal tokiu negatyviu būdu – per nevaizdavimą – karalių pora sudievinama? Čia galima prisiminti ištara „regima mįslingai lyg veidrodyje“. Tarp visų kitų atvaizdų veidrodis ypatingas tuo, kad atvaizdas jame laikinas, jis čia pat gali dingti. Gal veidrodis Velázquezui buvo svarbus kaip terpė tarp šiapus ir anapus, nors Foucault to lyg ir neakcentuoja.

A. S.: Tai, ką pasakei, yra savotiška metafizika ar net teologija. Bet kai kalbame apie šį konkretų Velázquezo paveikslą, analizė turi remtis vien tik vizualine raiška. Man atrodo, gerai pastebėta, kad paveikslinė reprezentacija yra stabili: vaizduojamas asmuo nueina, bet lieka paveiksle, ir tai esminis dalykas paveiksliui apskritai. Ir šitam paveiksliui esminis, nes karališkoji pora išėjo, mes atėjome ir matome: aha, viskas atsukta į šią pusę, čia jie stovėjo. Paveiksle užfiksuotas nesaties ženklas. O veidrodis to nefiksuoja, jis neturi atminties, nieko neužlaiko. Kas prie jo prieina, tas tą akimirką save ir pamato. O kad čia būtų ir veidrodžio teologija (neregimų dalykų veidrodis), Foucault atžvilgiu ne visai teisėta.

AUŠRA KAZILIŪNAITĖ: Man regis, svarbu tai, kaip veidrodis ir paveikslas „sugauna“ vaizdą. Paveikslo personažai nežiūri į veidrodį, kuriame atsispindi karališkoji pora, bet jei jie pažiūrėtų iš savo vietų, veidrodyje jos nepamatytų. Kita vertus, jei paveikslo personažai iš savo vietų pažiūrėtų į dailininko tapomą didžiąją drobę, kurios mes nematome, jie iš kiek skirtingų perspektyvų matytų panašų vaizdą. Taigi žvilgsnio perspektyvos požiūriu randasi skirtis tarp veidrodžio ir paveikslo.

A. S.: Veidrodis neatsimena, bet į jį ir iš šono negali pasižiūrėti, kad būtų tas pats vaizdas. Į paveikslą gali net labai aštriu kampu žiūrėti ir vis tiek bus tas pats, kaip kad žiūrint tiesiai. O veidrodis – truputėlį jį pasuk, ir jis jau ką kita atspindi.

G. M.: Reprezentacija veidrodyje ne tik niekieno nematoma, bet ir reprezentuoja tai, ko šiame paveiksle nėra, nematyti, atspindi kažką, kas už paveikslo. Foucault subtiliai analizuoja, kaip veidrodyje regime reprezentaciją, kuri reprezentuoja kažką, kas tiesiogiai nematoma. Šia prasme veidrodžio atspindys, atvaizdas įgyja originalo bruožų, nes niekur daugiau, tik ten, mes jį ir matome. Jis reprezentuoja tai, kas mums niekaip kitaip neduota. Tai būtų vienintelis tikras vaizdas, bet kartu matome, kad tai atspindys, reprezentacija. Foucault žaidžia su reprezentacijų reprezentacijomis ir taip atkreipia dėmesį į tai, kaip šiame paveiksle viena keičia kita.

D. B.: Man regis, taip fiksuojamas lūžis pačioje tapyboje. Pradžioje paveikslas atlieka sudvejinimo, pakartojimo vaidmenį, turint omenyje vaizduojamą objektą arba originalą. O šiame Velázquezo paveiksle pasirodo pats pakartojimo arba reprezentacijos principas.

G. M.: Tiksliau, Velázquezo paveiksle matome pakartojimą be originalo. Olandų tapyboje matomas ir pats objektas, ir atspindys, o šiuo atveju matome tik atspindį.

A. S.: Tiesiog jis tokiu kampu kabo. Jis galėtų atspindėti bet ką. Pasuk jį truputį, matysis infantė iš nugaros. Bet kadangi jis kabo šitaip, tai, kaip Foucault sako, turėtų būti tobulas antrininkas, turėtų matytis visa erdvė. Kodėl jos nesimato? Tik todėl, kad toks yra veidrodžio kampas, jis atspindi tokį kambario gabalą, kuriame nieko nėra iš to, ką matome kitur šiame Velázquezo paveiksle.

JŪRATĖ L.: Man atrodo, čia svarbus dar ir formos momentas, t. y. tai, kad, padalinus paveikslą, veidrodis atsiduria paveikslo centre. Svarbi ne tik perspektyva (kai veidrodis pasuktas tokiu kampu, kad jame matyti karališkoji pora, o ne pati scena), bet ir pačioje paveikslo formoje išskirtas centrinis šviesus taškas, dėmė, traukianti akį, centruojanti į save. Be to, gal nelabai korektiška sakyti, kad karališkosios poros nėra, nes ji yra siužetinėje paveikslo struktūroje, jau ir be Foucault. Velázquezas ją ten įdėjo, ir optiškai šitas taškas yra. Dabar Foucault sako, kad iš tiesų, jos čia nėra. Ontologiškai karališkosios poros nėra, bet fiktyvioje erdvėje ji stovi.

G. M.: Foucault kalba apie nematomybę, kurią atspindi veidrodis. Ir ta nematomybė yra principinė dėl paveikslo struktūros. Modelis yra čia, kur esame mes, t. y. už paveikslo; jis „peržengia rėmus“. Veidrodis „kreipiasi į tai, kas nematoma ir dėl paveikslo struktūros, ir dėl jo buvimo tapyba“.

D. B.: Paveikslo struktūra – tai šio konkretaus paveikslo struktūra, tokia, kuri modelį nukelia anapus paveikslo, todėl paveiksle jo nematome; o paveikslo buvimas tapyba – tai jo buvimas atvaizdu, reprezentacija, originalo nesatis.

V. A.: Gal kalbant apie tapybos ribą turimas omenyje dvimatis paveikslo pobūdis? Kad ir kiek giliai paveikslas siektų įimti erdvę, būdamas dvimatis, negali atvaizduoti visos erdvės.

A. S.: Jeigu būtų nutapyta panorama, būtų kitaip. Yra panoramų, kurios parodo visą vaizdą aplinkui. Bet vis tiek tos vietos, kur esi, kai į ją žiūri, neparodo. Kaip įsivaizduoti vaizdą, kuris parodytų ir patį stebėtoją?

D. K.: Įmanoma nutapyti ir patalpinti žiūrovą, tik tiek, kad jis bus nusisukęs. Ir žvilgsnį, fokusavimą įmanoma parodyti meninėmis priemonėmis.

T. R.: Bet realaus žiūrovo vis tiek neįmanoma nutapyti. Prisiminkime, kad jau fiksavome, kaip paveikslas „išeina iš rėmų“, paveikslo erdvės atvirumą, fragmentiškumą. Atvaizdas kone kinematografinis, visiškai be rėmų. Tai visiškai priešinga nei XVI a. renesansiniuose paveiksluose, kur kompozicijos uždaros ir iliuziškai tęsiasi

vien į gylį. O Velázquezas ir kiti XVII a. tapytojai ėmė fragmentuoti figūras, neigti erdvės uždaramą. Tai buvo vizualinio mąstymo naujovė.

JURATĖ L.: Man irgi atrodo, kad tai ambivalentiškas dalykas. Matyti, kas yra veidrodyje, bet iš tiesų visas nukreipta į tą centrą, kuris yra ne paveiksle.

A. S.: Paveikslo erdvę pratęsia tiek veidrodis, tiek šviesa. Tai vien tik vizualumo scena, nieko daugiau. Kiekvienas, kuris atsistos į tą tašką, joje ir atsidsurs. Mes patenkame ne tik į fragmentiškai pavaizduotą erdvę, bet ir į tą, kuri suponuojama kaip nukirsta rėmo.

JURATĖ L.: Man rodos, reikia kalbėti apie skirtingus suvokimo lygmenis, o ne apie skirtingas erdves, pasaulius ar kambarius, nes šis paveikslas kaip tik ardo erdvių ribas. Velázquezas tai padaro, veikdamas skirtingus suvokimo lygmenis. Foucault ne šiaip sau pasakoja, kad šviesa įsiveržia ir į erdvę, iš kurios mes žiūrime, nes žinome, kad čia yra langas, čia nukreipti žvilgsniai. Erdvė išsiplečia į ten, kur esame mes. Bet kai klausiamo apie vaizduojamą objektą, jau yra karališkoji pora. Taip užsiveria loginė struktūra ir prasideda kaitaliojimas.

G. M.: Šiam paveiksliui svarbu išlaikyti ambivalenciją, tad jis įtraukia poziciją, kurią užima žiūrovas.

JURATĖ L.: Užpaveikslinės figūros gali būti konkretizuotos trim būdais: pirma, kaip karalių pora, numatoma siužetinėje paveikslo erdvėje; antra, kaip žiūrovas, žiūrintis į paveikslą būtent iš šio taško; trečia, kaip paveikslą nutapęs dailininkas, kurio čia nematyti.

G. Ž.: Beje, dailininkas ir paveiksle nutapytas per slenkstį žengiantis lankytojas yra dvigubos figūros: jos yra ir paveiksle, ir už paveikslo. Dailininkas stovėjo ten, kur stovime mes. O mes savo ruožtu esame ir lankytojai. Karalių pora taip pat stovėjo čia, tačiau čia jų nematyti, jie matyti „ten“, veidrodyje. Lankytojas, einantis per slenkstį, paveiksle matomas taip pat tarsi veidrodyje; plastiškai paveiksle ta durų anga yra į veidrodį panaši šviesi kiaurymė.

V. A.: Supratau, kad turime kruopščiai paisyti vizualumo, bet juk ir vizualume yra minties aspektas. Žiūrėdami į paveikslą, jį interpretuojame, įnešame kažkokią mintį, savaip priskiriame figūras, pastebime skirtingus aspektus ir prasmes. Koks turėtų būti žvilgsnis, kad matytų be jokios idėjos apraiškų?

A. S.: Vygandai, mūsų svarstymo kontekstas buvo toks: ar tapytojas, kai tapo, tapo tai, ką mato, ar tai, ką gali įsivaizduoti? Dar konkrečiau: ar tapydamas turi žiūrėti į modelį, ar pakanka ekstrapoliacijos, kai pieši tai, ko nematai ir kaip tai atrodo iš kito taško? Tada kalbėjome apie perspektyvos kaitaliojimą. Aišku, kad vaizduotėje visada gali tai padaryti dekartiškoje erdvėje, visas yra skaidrus ir gali būti pamatytas iš bet kurio taško. Bet kitas dalykas, kai klausiamo, kodėl dailininkas tapydamas turi žiūrėti į tapomus dalykus? Ogi todėl, kad daiktai turi spalvas, faktū-

ras, paviršius, kažką, ko nepavyks rekonstruoti, vaizduotėje vartant juos kaip skaidrius. Kam reikalingas modelis, kodėl iš pradžių sudėliojami daiktai ir numatomas taškas, iš kurio žvelgiama, o tada pradedamas tapyti natiurmortas. Argi nežinai, kaip atrodo sūris ar citrina? Piešk tokius, kokius atsimeni. Paviršiai...

D. B.: ... eina su faktūrom. Kaip Algis Mickūnas mėgsta sakyti, ne raudona, o kilimo raudona arba atlaso, šilko raudona, ateinančios iškart su medžiaga. Tas pats raudonumo eidas, bet kitaip patiriamas, turint omenyje skirtingas faktūras, skirtingą apšvietimą. Pavyzdžiui, tamsus, neapšviestas kampas, ribojantis matomumą, metantis šešėlį.

Tačiau grįžkime dar sykį prie veidrodžio. Veidrodžio atspindys neryškiai arba, kaip Foucault sako, „naiviai ir šešėlyje“ rodo tai, ką visi mato pirmajame plane. Vis dėlto daug svarbesnė man pasirodė Foucault nuoroda į tai, kad veidrodis „magiškai“ atkuria tai, ko trūksta kiekvienam žvilgsniui: dailininko žvilgsniui – modelį, karaliaus žvilgsniui – jo portretą, žiūrovo žvilgsniui – realų scenos centrą. Veidrodžio atspindys neryškus, palyginti su kitomis, tobulesnėmis reprezentacijomis, kita vertus, magiška veidrodžio galia pritraukti, iššaukti esatį, kurios nėra, yra tai, ko visada buvo tikimasi iš reprezentacijos. Taigi galima būtų pasvarstyti šį magijos kaip esaties iššaukimo momentą. Dar viena tema: įtampa tarp dosnumo, dovanos pertekliaus, iš vienos pusės, ir stokos – iš kitos. Foucault nurodo, kad „veidrodžio dosnumas yra apsimestinis“, nes jis tiek pat slepia, kiek rodo. Veidrodžio dovanojama esatis ar dovana galiausiai nurodo pamatinę stoką.

Dosnumas numato esaties dovanojimą, perteklių, o Foucault analizė atskleidžia nesatį, arba esminę stoką, kuri būdinga reprezentacijai. Ji dubliuoja, atkartoja, kitaip sakant, kartotės principu pateikia subjektą ir objektą, kurių šiame paveiksle (ir apskritai paveiksle) nėra. Bet jeigu kalbėtume apie paveikslą tradicine prasme, iš jo tikimasi dosnumo – esaties pristatymo, iššaukimo. Atvaizdas ir yra tai, kas dovanoja, duoda esatį. Dėl to maginis veidrodžio aspektas man pasirodė svarbus, nors gal ir per daug „įkroviau“ Foucault pavartotą žodį. Paties Foucault interpretacijoje nuo tradicinės atvaizdo dosnumo ir dovanos temos pereinama prie stokos, už to, kas buvo laikoma dosnumu ir dovana, atrandama esminė stoka.

T. R.: Foucault išraiška „tarsi magiškai“ man susikabina su abejone ta magija. Magija yra nepatikimas dalykas, susijęs su tikro–netikro mirguliavimu. Foucault abejoja ir veidrodžio dosnumu.

D. B.: Sutinku, čia Foucault savo darbą daro pasikasdamas po tradicinės atvaizdo-reprezentacijos sampratos magija ir sakydamas: žiūrėkite, ten nesatis žioji.

A. S.: Magiška duotis jau yra „tarsi duotis“. Veidrodis buvo tradiciška magijos priemonė, joje matyti tai, ko nėra, iš jos ištraukiama kažkas, kas neregima. Magiška paties veidrodžio prigimtis parodo, kad duotis yra „tarsi duotis“ ir veidrodžio

dosnumas labai dviprasmiškas – jis duoda, bet duoda nesatį. Dosniai duoda nesatį. Ši leksika kreipia į iliuzines, magines dovanas, gausą, kuri išsisklaido, kurioje nėra substancijos.

D. B.: Foucault pristato reprezentacijos logiką, mini reprezentacijos ciklą – dailininko žvilgsnis, paletė, sustingęs gestas, paveikslas, – tačiau sykiu primena, kad linijos nebuvo baigtos, joms visoms trūko dalies trajektorijų, primena karaliaus, dailininko ir žiūrovo nesatis. Galiausiai jis daro išvadą, kad giluminė to, kas mato-ma, nematomybė veikia sykiu su to, kuris mato, nematomybe. Pastaroji nematomybė niekaip negali būti pagauta ir uždaryta į patį paveikslą. Jis taip pat tęsia dovanos temą: kalba apie dvigubą reprezentacijos santykį su jos modeliu ir autoriumi bei su tuo, kuriam ši dovana siūloma. Atvaizdavimas negali būti be likučio, nesatis negali būti paversta esatimi. Gryna „vaizdo laimė“, kai viskas yra matoma, negalima. Toks vaizdo išsipildymas neįmanomas: tas, kuris vaizduoja, ir tas, kuris vaizduojamas, lieka neprieinami, kaip ir pats žiūrovas.

A. S.: Ką vis dėlto reiškia tos „nebaigtos linijos“?

G. Ž.: Kad jų susikirtimas yra šia pus, t. y. anapus paveikslo. Ir jeigu žiūrime tik to, kas yra paveiksle, mums pritrūksta to gabaliuko. Žvilgsniai į tai nurodo.

A. S.: Bet čia sako – „gilumą“.

D. B.: Žvilgsnių linijos pratęsia gylį net už paveikslo. Ne tik pačiame paveiksle gylys pasirodo kaip reprezentacijos sėkmė, bet linijos išveda už paveikslo ir parodo esminę reprezentacijos nesėkmę.

G. Ž.: Iš pradžių numanoma karalių pora, nes linijos nurodo tai, į ką visi žiūri, o paskui supranti, kad čia taip pat yra ir dailininko, ir žiūrovo vieta.

D. B.: Ir atspindys veidrodyje veikia tuo pačiu principu.

A. S.: Ten yra atspindėjęs žvilgsnis. Beveik visi žiūri į šį tašką, išskyrus meninas, žiūrinčias į infantę.

T. R.: Prieš tai sakoma, kad reprezentacija gimė didžiojoje spiraleje (dirbtuvė, dailininko žvilgsnis, paletė, užbaigti paveikslai), o paskui kalbama apie linijas. Jos, matyt, susijusios su ta spirale.

D. B.: Jos griaua spiralę. Spiralė reiškia tobulą perėjimą nuo žvilgsnio, tapymo intencijos prie nutapytų paveikslų. Čia parodoma, kaip vyksta reprezentavimas, o nebaigtos linijos išardo reprezentaciją, parodo, kad reprezentacijos centras yra tai, kas nereprezentuojama.

G. Ž.: Tarp užbaigtų paveikslų, kabančių ant sienos, yra vienas apgavikas – veidrodis. Jame esantis žvilgsnis kreipia atgal, į šia pus paveikslo esančią erdvę.

T. R.: Jei paveikslo gilumą kertančios linijos pasibaigtų pačiame paveiksle, būtų tobula reprezentacija. O per atvirumą rodoma, kaip reprezentacija kuriama, bet tai sykiu ir ardo ją.

G. Ž.: Taip supranti, kad esama apgaulės. Čia stovi tu, o atspindi karalių pora. Tai laiką aplenkiantis kinematografinis efektas: tapyba išjudinama iš plokštumos įvedant laiką. Supranti, kad visi žiūri į tave, o tu nesi karalius. Tai save reflektuojanti reprezentacija, kuri reprezentuoja reprezentaciją.

Optinės situacijos elementai: matyti, būti matomam, rodyti

JOLITA L.: Velázquezo paveiksle iš esmės nusitaikyta į žiūrovą, komunikuojama su žiūrovu.

NIJOLĖ KERŠYTĖ: Yra daug paveikslų, kur nusitaikoma į žiūrovą. To meto tapyboje tokių pavyzdžių daug. Dailininkas tapo pats save, žiūrintį į žiūrovą. Šiame paveiksle svarbu tai, kad šioje pozicijoje yra trys vaidmenys – autorius (dailininkas), žiūrovas ir valdovas. Valdovo vaidmuo pasireiškia atspindžio pavidalu, o žiūrovo ir dailininko – atvaizdo pavidalu. Dailininkas yra pavaizduotas, o žiūrovas, jei turėsime omenyje paveiksle vaizduojamą numanomą lankytoją, taip pat. Paveiksle yra jų antrininkai.

A. S.: Kiekvieną kartą antrininkas yra duotas. Tam tikra prasme ir veidrodis yra žiūrovo antrininkas, jis ten turėtų būti, jei tai yra tikras veidrodis. Jis atspindi karalių, jis atspindėtų ir tave – žiūrovą. Tai vienas jo duoties tipas. O kitas – kai pamatai priešais save, kad yra lankytojas tarpduryje: kaip tu žiūri į jį, taip ir jis žiūri iš lauko į tave. Turbūt būtų įmanoma aprašyti, kaip kiekvienas iš jų vienas kitą atstoja. Vieni – pavaizduoti, kiti – tie, į kuriuos pavaizduotieji žiūri.

D. B.: Galima sakyti, kad trys žvelgiančios instancijos – karalių pora, dailininkas ir žiūrovas, – esančios už paveikslo, tam tikromis gudrybėmis, t. y. antrininkų pavidalu – karalių atspindys veidrodyje, pavaizduotas dailininkas ir praeinantis lankytojas – suponuojamos pačiame paveiksle. Bet toks jų įkomponavimas į paveikslą nepakankamas, negali jų įtraukti. Jei išivaizduotume kitą paveikslą, Nijolės minėtą autoportretą, ten instancijų mažiau, tik dailininkas ir žiūrovas. Tuo tarpu šiame Velázquezo paveiksle dar prisideda ir nematomas objektas – valdovai.

A. S.: Man norisi ne sukrauti viską į vieną Big Mac'ą, kaip Danutė padarė, bet atvirkščiai – išskaidyti. Atrodo, kad pradinis elementas šioje optinėje situacijoje gali būti dvejopas: arba matai, arba esi matomas. Viskas, kas čia padaryta, yra šio elemento komplikacija, variacija: visus juos galime nusakyti pagal tai, kaip jie matosi ir ką jie mato. Kitame tekste Foucault vadins tai heterotopija. Tai ypatingos erdvės, kuriose matosi kitos erdvės. Toks yra teatras, kai scenoje rodomas vaidi-

nimas. Tarp salės erdvės ir scenos erdvės yra toks pat santykis: vieni žiūri, kiti yra žiūrimi. Tai elementari struktūra, o paskui yra šių dviejų pozicijų komplikacijos.

D. B.: Jau buvome su kažkuo panašiu susidūrę, kai Foucault tas pozicijas išskaidė kone į semiotinio kvadrato struktūrą. Veidrodis žiūri ir yra žiūrimas...

A. S.: Aš tai vadinčiau variacija. Veidrodis yra tam tikro tipo atvaizdas, kuris daro regimu tai, kas pasirodo jo akivaizdoje. Veidrodis pasirodo kaip savotiškas hiperfokusuotas žvilgsnis: tik pasirodyk prieš veidrodį, ir jis tave mato. Ir tu jame matai save: matantysis kartu darosi ir matomasis.

N. K.: Aš sutikčiau su tuo, tik pridurčiau, kad šitos trys figūros – dailininkas, karališkoji pora ir žiūrovas – yra ir matomi, ir matantys.

A. S.: Iš čia ir visas variacijų džiaugsmas. Pasidaro kone muzikinis dalykas. Bet man dabar įdomūs elementai: arba matyti, arba būti matomu. O jeigu matai ir esi matomas, tai jau komplikacija arba variacija. Patikrinkime, ar yra kita galimybė? Juk Foucault rašo: štai šuo, jis nežiūri, o tik žiūrisi. Paskui kiti – meninos, jos nekreipia dėmesio į valdovus, žiūri į infantę. Žinoma, jos mato ir yra matomos.

D. B.: Dar yra drobė – ji nematoma, bet rodo. Rodymas kaip matymas?

A. S.: Išreikškime rodymą per matymą arba buvimą matomu. Rodyti – tai daryti matomu.

D. B.: Na taip, bet ji nusukta.

A. S.: Nusuktumas mano terminais – variacija. Atsuki tą drobę ir pamatai viską, tada viskas paprasta. Tik todėl, kad drobė nusukta, visa šita mašina ir veikia, viskas įgauna įtampą – vaizduojama tai, kas nesimato. Drobė šiaip jau yra tai, kas daro matomu, bet su šiuo variacijos elementu kažkas padaryta kitaip.

T. R.: Nematydami, kas drobėje pavaizduota, žinome, kad turėtų būti pavaizduota, nes viskas vyksta dėl pavaizdavimo. Taip pat yra ir su valdovais: mes jų nematome, bet viskas rodoma taip, kad žinotume, jog jie turėtų būti.

N. K.: Man atrodo, kad šios trys figūros – dailininkas, žiūrovas ir karališkoji pora – iš kitų išsiskiria dar ir tuo, kad mato pačios save, per jas įgyvendinamas savirefleksyvus žvilgsnis. Tuo tarpu kitos figūros mato kažką kitą: žiūri į valdovą ar infantę.

T. R.: Dailininkas tapydamas iš tikrųjų save matė, karaliai – atsispindi veidrodyje, o žiūrovas čia yra tariamas, tai simbolinė figūra. Aš, pavyzdžiui, esu kitas žiūrovas, aš nenoriu tapatintis su tuo vyru.

D. B.: Nebūtina tapatintis su tuo vyru. Tiesiog, kai į tave žiūri iš paveikslo, įvyksta refleksijos aktas.

N. K.: Kai į mane žiūri iš paveikslo, nematau savęs jame. O šio paveikslo specifika – į mane žiūri iš paveikslo, ir aš matau save paveiksle. Štai toks čia žaidimas – paveikslas veikia kaip veidrodis.

A. S.: Tai, ką sako Tojana, man rodos, irgi galioja. Juk tas kitas žiūrovas nesu aš, nežinia kokiū būdu ten patekęs ir pavaizduotas. Tiesiog pozicijų buvimas vienas prieš kitą dar kartą man parodo, kad jeigu matau prieš save žmogų, kuris į mane žiūri (*alter ego*), suprantu, kad esu matomas. Galiu net pasakyti: matau, kad mane mato. Šitai padaro buvimas veidas į veidą, akis į akį, kad ir iš tolo. Juokinga, kad Foucault specialiai stilistiškai pabrėžia, kad lankytojas nedalyvauja tapomoje scenoje. Jis rašo: gal jis buvo šitoje pusėje, ėjo per kitus kambarius. Kas tai per fantazija? Tai užuomina, kad jis yra už paveiklo ir aš esu už paveiklo, jis mato visą sceną ir aš matau visą sceną. Lankytojo ir žiūrovo buvimas vienas priešais kitą yra būtent tokio pobūdžio. Jis viską mato, o šeimai nepriklauso.

D. K.: Pagalvojau, kad paveikslui visai nereikia šios figūros, jos galėtų ir nebūti. Susiorganizuotų viskas ir be jos, būtų dinamika ir iš esmės niekas nepasikeistų. Foucault pagrįstai atkreipia dėmesį į jos buvimą.

A. S.: Man atrodo, Velázquezas nori išsemti visus matymo ir buvimo matomu variantus. Lankytojas – tas, kuris visus juos mato, o pats jiems nepriklauso. Visos pozicijos, apie kurias kalbėjome, tam tikru požiūriu yra kraštutinės. Šuo irgi yra kraštutinė pozicija, arba meninos. Veidrodis irgi yra kraštutinis. Kabantys paveikslai, kuriuose beveik nieko nesimato. Man atrodo, čia kraštutiniais galima pavadinti visus.

G. Ž.: Arba infantė, kuri atrodo beveik nežiūrinti, bet truputį žvairuojanti. Netgi jos galvos pasukimas reikšmingas, mat iš pradžių atrodo, kad tai ją tapo ir ji pozuoja. Ji ant ribos tarp buvimo matoma ir matymo.

N. K.: Kitas dalykas, kad šalia matymo ir buvimo matomu dar yra rodymas. Rodymo funkciją atlieka du – veidrodis ir dailininkas. Nes dailininkas ne šiaip matantis ir matomas, bet ir tas, kuris vaizduoja, kuria reprezentaciją. Ir veidrodis daro tą patį.

A. S.: Tai būtų trečias savarankiškas elementas: šalia matymo ir buvimo matomu yra dar rodymas.

D. B.: Bent jau Foucault apie veidrodį sako, kad jis žiūri ir yra žiūrimas, o ne kad jis rodo. Tik kalbėdamas apie drobę Foucault užsimena apie rodymą. Drobė nematoma, bet rodo. Galima pagalvoti, ką duoda rodymas. Ar jis atlieka ženklą funkciją – ne pats savaime yra svarbus, o kaip nuoroda?

A. S.: Norėčiau dar išgryninti elementus. Man atrodo, kad matyti ir būti matomam, yra tvirtos priešybės, vienos niekaip negali suvesti į kitą. O ar galima rodymą laikyti tokiu vienetu, be kurio kažką prarandame?

G. Ž.: Rodyti – tai leisti būti matomam.

T. R.: Ne, rodyti – tai kurti rodymosi galimybę. Bet tas, kas rodo, gali būti matomas, o gali būti ir nematomas. Atsispindėjimas ir vaizdavimas išskyla kaip skirtingi rodymo kategorijos niuansai.

A. S.: Ar rodymo negalima suvesti į darymą matomu?

N. K.: Rodymas – ne savaiminis buvimas matomam. Rodyti – tai duoti vaizdą, o matyti – gauti vaizdą.

A. S.: Matyti galima tai, kas rodoma. Jeigu nėra išvaizdos, tai ir nesimato.

D. B.: O jeigu nėra žvilgsnio?

A. S.: Tai kitas dalykas. Matymas lieka nepriklausomas elementas, o tai, kas matoma, gali būti arba kažkas tiesiog matoma, arba daroma matomu. Pats paveikslas, reprezentacija, yra tai, kas rodo, arba daro matomu.

D. B.: Rodymas yra tarp matymo ir matomo. Jeigu kalbėtume apie matomumo sąlygas, arba tai, kas duoda vaizdą, turėtume kalbėti apie šviesą ir žvilgsnį.

N. K.: Man atrodo, paveikslas dalyvauja kitu modusu – jis priklauso buvimui matomu.

G. Ž.: Bet jis mums rodo, kas yra reprezentacija.

A. S.: Taip, kadangi tai paveikslas, o ne tiesiog vaizdas. Šiaip jau matanti būtybė mato vaizdus. Bet kalbant apie paveikslą pasirodo, kad reikia rodyti, daryti matomu. Tai dailininko darbas – jis gali bet ką padaryti matomu. Paveiksle visos išvardytos instancijos pavaizduotos kaip darančios, kad būtų matoma. Visa tai refleksyviai sugrąžinama į paveikslą – dailininkas sudvigubėja, nes jis yra ir Velázquezas, ir tas, kuris nutapytas. Narcizas gali žiūrėti į veidrodį, bet jis nieko neparodo. Parodymas – dailininko prerogatyva.

D. B.: Sakyčiau, kad šių instancijų jungtį tinka vadinti reprezentacijos principu, jei suponuotume, kad čia yra kažkoks objektas, subjektas ir rodymas. Visa sueina į reprezentacijos logiką.

A. S.: Bet ar šis sąrašas išsamus, ar nieko nepažiopsojome? Ar daugiau nėra jokių galimybių, tik matyti, matytis ir daryti, kad matytųsi?

G. Ž.: Nematyti ir nesimatyti. Kas nors pasislėpęs kamputyje ir nei mato, nei matosi.

A. S.: Tai to paties negatyvi atmaina. Lygiai kaip ir ta drobė, kuri yra tam, kad darytų matomu, bet kadangi ji pasukta, paveikslas vaizduoja, ką reiškia nesimatyti.

V. A.: Būti matomam tiesiogiai neįmanoma. Pagal subjekto–objekto priešstatą, tai padaro tik reprezentacija. Dėl to ir gaunasi triada.

A. S.: Į tave nukreiptame žvilgsnyje pamatai, kad esi matomas, nors pats savęs šiaip nematai. Matyti, kad esi matomas, nėra tas pats, kas matyti. Ne vizualine prasme, o supratimo, jeigu norite. Iš į tave nukreipto žvilgsnio supranti, kad esi matomas. Čia pasireiškia dialektika: negali matyti savęs, bet „matai“, supranti, kad esi matomas. Visos šios pozicijos asimetriškos. Žvilgsnio kryptis man pasako, kad aš matomas. Man atrodo, kad šiame paveiksle begalės tokių pozicijų. Ar turėčiau klausti, ar infantė iš tikrųjų mane mato? Iš ko sprendžiame, kad infantė žiūri į mus?

Tik iš to, kad jos žvilgsnis nukreiptas į tą tašką, kuriame esame. Sakome „mes“, bet kiekvienas žiūrime į savo reprodukciją. Ne „mes“, bet „aš“, griežtai kalbant. Čia tarp mudviejų su infante. Kiekvienas, kuris paima į rankas reprodukciją, gali pasakyti tą patį. Vadinasi „aš“ yra tiktai tas, kuris žiūri, anonimiškas. Kiekvienas, kuris žiūri, atsiduria tame taške. Jeigu santykis būtų tarpasmeninis, viskas būtų nebepakeičiama: arba mane mato, arba nemato.

V. A.: Jeigu matomo ir matančio „aš“ vietą imame kaip laisvai keičiamą funkciją, tai reprezentacija sutrūksta? Kodėl Foucault sako, kad dvigubas reprezentacijos santykis su modeliu (tuo, kas matoma) ir valdovu (tuo, kas mato) sutrūksta?

D. B.: Foucault sako, jog tas santykis nėra reprezentuotas. Valdovai, dailininkas ir žiūrovas lieka anapus paveikslo, anapus to, kas pavaizduota. Velázquezo paveikslas užklausia reprezentaciją. Minėtos instancijos nepatenka į reprezentaciją, arba, tiksliau, patenka į ją dviprasmiškai, yra numanomos paties paveikslo, bet tiesiogiai į jį nepatenka.

N. K.: Jie yra už paveikslo, bet yra ir paveiksle kaip antrininkai.

D. B.: Todėl tai, kas įgalina reprezentaciją, yra jos pagrindas ar sąlyga, lieka tuščia vieta. Subjektas ir objektas pasirodo kaip funkcijos.

A. S.: Man rodos, Nijolė gerai užakcentavo. Visi turi savo atitikmenis paveiksle. Jų nėra paveiksle, bet jie turi savo atitikmenis. Įvairius atitikmenis, kiekvienu atveju skirtingus. Visi yra viduje kaip simuliakrai. O tikrovė yra čia – priešais paveikslą. Dailininkas, kuris vaizduoja, daro matomu, tas, kuris žiūri, ir tas, kuris žiūrimas, yra matomas, – yra priešais paveikslą.

G. Ž.: Nieko netrūksta, nes visos šios trys instancijos yra ir šiapus, ir anapus.

A. S.: Šia prasme tai reprezentacija apie reprezentaciją...

O kaip dėl ištarnos „gryna vaizdo laimė“? Tai būsena, kai visi mato ir yra matomi; visų regimumo ir rodymosi visiems laimė. Kai realizuojasi visi mūsų nurodyti reprezentacijos momentai.

N. K.: Kad matytume kartu ir save, ir modelį, ir atvaizdą.

A. S.: Ir save, bet ne atvaizde, o iš tikrųjų. Tai kažkoks svaiginantis dalykas.

T. R.: Kažką panašaus vadina laime, bet tai gali būti ir pilnatvė.

A. S.: Todėl ji tokia ekstatiška. Jos neišsina įsivaizduoti realiai, o tik idealiai. Visos tos instancijos, apie kurias kalbėjome, būtų aktualios. Toje pačioje vietoje stovi dailininkas, karaliai ir mes, toje pačioje vietoje rodo, matyti ir mato.

D. P.: Tačiau man norėtųsi, kad ne tik visi visus matytų, bet kad matytų tuo pat metu; tuo pat metu būtum ir matantysis, ir matomasis. Bet juk dailininkas arba žiūrovas negali užimti savo vietų tuo pat metu – negali tuo pat metu būti pirmojo plano pozicijoje ir būti paveiksle.

V. A.: Vaizdas, kurį matome, yra tai, ką matytų karalius, darydamas nuotrauką iš savo vietos. Tik veidrodyje turėtų matytis fotoaparatas. Ar tai kuo nors keistų mūsų svarstymą?

D. B.: Iš esmės, matyt, nekeistų. Vis tiek atpažįsti šiame atvaizde reprezentacijos logiką, net jei tai nereikalauja tapymo pastangų.

N. K.: Fotoaparatas būtų tas, kuris rodo. Jo nebūtų pačiame paveiksle. Tuo tarpu čia triukas yra tas, kad tas, kuris rodo – dailininkas – yra pačiame paveiksle.

A. S.: Jeigu karalius daro nuotrauką, Vygandas teisus, veidrodyje turėtų matytis fotoaparatas. O jeigu tai karaliaus padaryta nuotrauka? Mes dabar turime reikalą su paveikslo nuotrauka. Juk tai, ką laikau rankose, ne Velázquezo darbas.

N. K.: Bet nuotrauka atmeta savirefleksijos momentą.

A. S.: Juk tai būtų karaliaus nuotrauka. Čia sukeisti vaidmenys, Velázquezas pavirsta modeliu. Bet nors vaidmenys susikeičia, tai vis tiek fotografija, kuri rodo reprezentacijos prigimtį.

G. Ž.: Taip, ir jeigu veidrodyje šalia karaliaus būtų fotoaparatas, būtų ir tas, kuris rodo, ir matytume, kaip rodo.

A. S.: Kadangi suponuojamas taškas, iš kurio žiūrima, tai labiau privilegijuoto žiūrėjo nei fotoaparatas nerasi. Lygiai kaip fotografuojantis turistats atsistoja į šitą vietą ir daro šio paveikslo ir visos situacijos nuotrauką. Dabar turime tris instancijas, kurios gali padaryti nuotrauką – dailininkas, karalius ir žiūrovas. Jei žiūrovas fotografuotų, fotoaparatas nebūtų reprezentacijos viduje, neatsispindėtų. Bet lankytojas, kuris įeina pro duris, matytų – o, jis mane fotografuoja. Man rodos, nuo tokios variacijos niekas per daug nepasikeičia, esminės instancijos lieka tos pačios.

N. K.: Bet gal tada išaiškėja, kad tas, kuris daro matomu, būtinai tikrai dailininkas? Šis pavyzdys išryškino, kad nors šie vaidmenys užsikloja vienas ant kito, dailininkas turi privilegiją, kurios neturi modelis ir žiūrovas, – jis rodo. Jei atmetame fotoaparata, tada matome, kad paveikslo situacijoje rodantis yra vienintelis dailininkas.

A. S.: Taip, karaliui Filipui IV jau vėlu duoti fotoaparata. O žiūrovui? Tas, kuris ateina ir pasidaro paveikslo nuotrauką, padaro matomą, dar kartą sudvigubina. Bet Velázquezo paveikslas jau turi būti; čia nėra nieko daugiau, tik reprezentacijos reprezentacijos reprezentacija.

T. R.: Fotoaparatas – tai dar viena techninė akis arba dar vienas veidrodis – įrankis, kuris viską komplikuoja, jeigu leidžiame jam dalyvauti.

A. S.: Taip. Galima būtų ir veidrodį pastatyti priešais ir žiūrėti paveikslą veidrodyje. Jeigu bažnyčioje yra ištapytas skliautas ar kupolas, dažnai pastatomas veidrodis, kad nereikėtų apžiūrint užversti galvos. Tai dar viena reprezentacijos reprezentacija.

D. B.: Foucault kalba apie reprezentacijos reprezentaciją arba apie reprezentaciją, kuri imasi save reprezentuoti. Pasak jo, reprezentavimo mechanizmas parodo „esminę tuštumą“ arba būtiną išnykimą „to, kas ją grindžia, – to, į kurį ji panaši, ir to, kurio akyse ji tėra vien panašybė“. Gryna reprezentacija yra kartotės principas arba save atkartojančios, reflektuojančios reprezentacijos principas. Ji telkiasi ne į objektą, kurį ketina reprezentuoti, bet į reprezentacijos mechanizmą. Pats mechanizmas parodo nesatį, tuštumą, išnykimą tų instancijų, apie kurias kalbėjome. Jų išnykimas yra reprezentacijos sąlyga.

N. K.: Tai, matyt, svarbu ir visos knygos kontekste. Reprezentacija nužudo subjektą. Ten, kur gryna reprezentacija, subjektas nebereikalingas. Visoks subjektas – kuriantis ir t. t. Reprezentacija pradeda funkcionuoti arba gali funkcionuoti be subjekto.

A. S.: Na taip, bet tiksliau buvo, kai sakėme, kad jis pakeičiamas subjekto funkcija. Ji būtina, nes jis visą laiką numatomas, tik neturi vardo ir pavardės, nėra vienintelis.

N. K.: Taip, suprantama, bet vaidmuo nėra tas pats, kas subjektas.

A. S.: Bet kažkas turi atlikti tą funkciją. Nežinau, ar būna paveikslų, kurie būtų skirti tik vienam žmogui?

JOLITA L.: Maži paveikslėliai, skirti įsidėti į knygelę.

D. P.: Šiuolaikiniame mene būna tokių dalykų. Pavyzdžiui, kūrinys, kuris yra frazė, menininko pasakyta į ausį vienam žmogui. Jis egzistuoja tik tol, kol egzistuoja tas žmogus, jis miršta jo ausyje.

G. Ž.: Tas pats ir su erotiniu menu, kuris gali egzistuoti tarp dviejų žmonių: gali būti ir atvaizdų, nuotraukų.

D. K.: Gali būti ir istorinis, kam nors asmeniškai padovanotas eilėraštis, kol jo salone neperskaitai, arba dabar į *facebook*'ą neįdedi.

T. R.: Prisiminiau, kad yra tokios miniatiūros, pasitaikančios kunstkameroose prie „keistenybėmis“ vadinamų objektų ar kitokiose meniškų daiktų kolekcijose, kai gali jas apžiūrėti tik pro lupą. Rytiečiai mėgdavo daryti tokius miniatiūrinius atvaizdus iš kaulo. Šiaip tokių kūrinių beveik nesimato, tik pro lupą. Miniatiūrą darant įdėtas kruopštus, beprotiškas darbas, daug pastangų, ir tai sudaro pagrindinę jo vertę, kelia pasigėrėjimą ir nuostabą. Tačiau šiai meistrystei įvertinti neužtenka natūralaus žvilgsnio, reikia ypatingo, optika sustiprinto. Negana to, pro lupą tokių kūrinių vienu metu gali apžiūrėti tik vienas žmogus. Tad žiūrovo patirtinę situaciją nustato kūrinys, jo pobūdis, specifinės jo pamatymo sąlygos.

A. S.: Man rūpi, ar gali būti nepakeičiamas žiūrovas. Ne funkcinis, o substanciškas žiūrovas.

G. Ž.: Jei kūrinys sukurtas specialiai kažkam ir tik jis tai supranta, gali būti, kad visi matys, pavyzdžiui, sieną su taškais, o kažkas vienas, kuriam tai sukurta, matys kūrinį. Čia panašiai kaip tas, kur į ausį šnabždėjo.

D. B.: Paveikslas kaip paveikslas visada suponuoja regintįjį, kažką, kas gali ateiti ir pasižiūrėti. Jis visada konkretizuoja, bet tai numatyta paveikslo kaip paveikslo.

V. A.: Aš apie save kalbu, kad matau. Bet kai jūs kalbate apie mane kaip matantį, tada esu funkcija, esu objektyvuojamas.

A. S.: Mes dabar suprantame funkciją taip, kad paveikslo žiūrovas yra funkcija: kiekvienas, kas žiūri paveikslus, gali atlikti šią funkciją, o kas jų nežiūri, tos funkcijos neatliks.

N. K.: Lygiai taip pat, kaip įvardis „aš“. Jis yra bendriausias, bet, kai jį pavartoji, jis yra tavo. Gal tai ne matantis, o tiesiog žiūrintis – žiūrovas. O ką jis ten mato, tai jau kas kita. Žiūrovo pozicija yra galimybė matyti.

G. Ž.: Man atrodo, buvo gerai palyginta, kai Arūnas užsiminė apie lygtį. Re-rezentacijos lygtis yra iš tų trijų funkcijų: kas būtų rodoma, kas rodytų ir kas žiūrėtų. Tada reprezentacija ir įvyksta. O kas ką pamatė, ką norėjo parodyti ir koks buvo tas, kuris rodė – jau kitas dalykas.

Parengė Danutė Bacevičiūtė

Mintautas Gutauskas

HETEROTOPIJA ZOOLOGIJOS SODAS IR MODERNUS ŽIRAFOS SKERDIMAS NOJAUS ARKOJE¹

Religijos studijų ir tyrimų centras

Vilniaus universitetas

Universiteto g. 9/1, LT-01513

El. paštas: mintautas.gutauskas@fsf.vu.lt

Straipsnyje, remiantis Michelio Foucault heterotopijos samprata, yra analizuojamas zoologijos sodas vėlyvosios modernybės, „gamtos pabaigos“ sąlygų kontekste. Straipsnyje siekiama aprašyti zoologijos sodo heterotopijos struktūrą, ištirti zoologijos sodų paradigmų kaitą, išnagrinėti Kopenhagos zoologijos sodo atvejį kaip atskleidžiantį santykių su gamta prieštarumą. Pirmiausia analizuojami suspenduoti, neutralizuoti ir apversti gamtiniai santykiai zoologijos sode kaip savitoje vietoje (heterotopijoje). Vėliau analizuojamos trys skirtingos zoologijos sodo paradigmos – žvėrynas, sistemos reprezentacija ir Nojaus arka. Daugiausia dėmesio skiriama Nojaus arkos paradigmui, nes ji atskleidžia pasikeitusius santykius su gamta – „gamtos pabaigą“, gamtos vartimą heterotopijomis, gamtos kontrolę per ateities kolonizavimą. Galiausiai imamasi žirafos skerdimo atvejo Kopenhagos zoologijos sode. Jame atskleidžiami skirtingų zoologijos sodo funkcijų – pramogos, mokslinių tyrimų, edukacijos, gamtos saugos, gamtos kontrolės ir rizikų skaičiavimo – konfliktai, atveriantys mūsų santykių su gamta savitumą. RAKTAŽODŽIAI: heterotopija, zoologijos sodas, gamtos pabaiga, vėlyvoji modernybė, Foucault.

¹ Straipsnis parengtas pagal projekte „Gamtos transformacijos vėlyvojoje modernybėje: ontologiniai ir antropologiniai matmenys“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos mokslo tarybos (sutarties Nr. S-MOD-17-5).

Michelis Foucault lygindamas savo laikmetį su XIX amžiaus „manija istorijai“, pastebi:

dabartinė epocha, regisi, yra veikiau erdvės epocha. Mūsų epocha – tai vienalaikiškumo epocha, sugretinimo epocha, artimumo ir tolimumo, buvimo šalimais, išsisklaidymo epocha. Mano galva, dabar pasaulis veikiau patiriamas ne tiek kaip vienas didžiulis laiko eigoje besivystantis gyvenimas, kiek kaip tinklas, sujungiantis taškus ir pinantis savo paties pluoštą (Foucault 2017: 151).

Šiandien ši Foucault įžvalga dar labiau pasitvirtina, mat tinklinis socialinės tikrovės pobūdis tapo savaime suprantamas. Įvairūs „vėlyvosios“ ar „globaliosios modernybės“ tyrinėtojai kaip akivaizdų faktą fiksuoja socialinės erdvės tolydumo sunykimą, o „vietų“ ir „ne-vietų“ išsiskyrimas tose pačiose geografinėse teritorijose tik dar akivaizdžiau parodo, jog sąsajos tarp skirtingų vietų steigiasi ne geografiniu-teritoriniu, bet tinklo principu. Tolydi erdvė išsiskaido į skirtingas heterotopijas, taip pat ir pati erdvė apskritai „mums pasirodo kaip santykiai tarp užimamų plotų [*l'emplacement*]“ (Foucault 2017: 152). Būtent todėl gyvenamosios vietos, erdvės ar terpės aprašymas turi sutelkti dėmesį ne į bendrąsias, universaliąsias erdvės struktūras, bet į skirtingas heterotopijas, kurios nepaklūsta vienam matui, principui ar struktūrai. Kalbėdamas apie heterotopijas, kurių apibrėžimą pateiksime vėliau, Foucault turi omenyje kultūros erdves (pvz., krizines heterotopijas – privilegiuotas, šventas, uždraustas vietas; heterochronijas – kapinės, muziejus ir t. t.). Manytume, kad šiandien „gamtos pabaigos“ ir „antropoceno“ sąlygomis, galime žengti dar vieną žingsnį ir fiksuoti pačios gamtos, gamtinių teritorijų vartimą heterotopijomis. Laukinė gamta atsiskleidžia nebe kaip vientisa geografinė teritorija, kurios paviršiuje įsikuria pavienių ir retų miestų tinklai, bet kaip saugomos ar uždraustos vietos, atskirtos viena nuo kitos miestų ir dirbamų žemių plotų. Gamta nepraranda savo laukiniškumo, gamtiniai fiziniai procesai ir toliau vyksta, tačiau išsiskaido ir pasirodo daugybe nevientisų pavidalų. Materialioji gamta pasirodo kaip miestus šluojančios stichijos, šiltnamio efektas, ozono skylės; gyvoji gamta – kaip saugomi arealai rezervatuose, draustiniuose ir zoologijos soduose arba kaip dykynės, į kurias per brangu ir neapsimoka kelti koją. Būtent gyvoji gamta labiausiai turėjo pasitraukti į paskiras teritorijas ir virsti kontroliuojamomis heterotopijomis, kuriose gamtiškumas ir laukiniškumas turi būti saugomas, palaikomas ar net atkuriamas.

Šiame straipsnyje sutelksime dėmesį į heterotopiją, kuri prasidėjo kaip laukiniškumą reprezentuojanti dirbtinė kultūrinė erdvė, tačiau „gamtos pabaigos“ sąlygomis peržengė savo ribas ir ėmė dalyvauti gamtinių heterotopijų tinkle. Tai zoologijos sodas. Gana keista, kad ši heterotopija – zoologijos sodas – išvengė

Foucault ir kitų filosofų dėmesio. O juk jis yra mįslė ir filosofiniu požiūriu. Galbūt jis išvengė dėmesio dėl bendro zoologijos sodo vaizdinių banalumo – mielos pandos gavo bambukų, veterinaras patikrino, ar koala priaugo svorio, žirafiukas žengia pirmuosius žingsnius, tuoj antra valanda ir prasidės pingvinų šėrimo šou. O štai filosofai imasi rimtų problemų – gamta ir kultūra, etiškas elgesys su gyvūnais, antropocentrizmo kritika, biopolitika ir kiti rimti ir sprendimų reikalaujantys dalykai. Tačiau nemanytume, kad zoologijos sodo fenomenas toks nerimtas.

Jei atkreipsime dėmesį į zoologijos sodo gyvavimo prielaidas, matysime, kad zoologijos sodas ir jo istorinė raida signalizuoja mūsų santykių su gamta ir tikrove dinamiką bei mūsų santykių su gyvūnais ir gamta prieštaringumą. 2014 m. žirafos skerdimas Kopenhagos zoologijos sode (tai nagrinėsime vėliau) nebuvo tik etiniu požiūriu nepriimtinas ir nepateisinamas faktas. Išjudinami fundamentalūs klausimai: kas yra gyvūnai, kas yra gamta, kaip kinta jų duoties būdai ir konstitucija? Akiratyje turėdami šiuos klausimus, sieksime aprašyti zoologijos sodą kaip savitą heterotopiją, kurioje susitelkia prieštaringi gamtos ir kultūros santykiai. Be abejo, žmogaus santykis su gyvąja gamta yra labai plati tema, todėl zoologijos sodą pasirenkame analizuoti kaip pačią prieštaringiausią santykių vietą. Nors zoologijos sodas atrodo izoliuota erdvė ir niekaip negali būti traktuojamas kaip natūralių gamtos plotų likutis (pvz., rezervatas), santykiai su gamta ir gyvūnais išlieka panašūs. Pradžioje pažiūrėsime iš labai arti, tarsi pro padidinamąjį stiklą, į tai, kokio pobūdžio heterotopija yra zoologijos sodas kaip atskira izoliuota erdvė, o vėliau aiškinsimės, kaip gamtos pabaigos sąlygomis ši atskira ir izoliuota erdvė išeina už savo ribų, jungiasi į gamtos heterotopijų tinklus ir lemia santykius su gyvąja gamta. Galiausiai, kaip prieštaringų santykių atodangos, imsime žirafos skerdimo atvejo Kopenhagos zoologijos sode. Manytume, kad savo prieštaringumu zoologijos sodas savaime yra įdomus ir filosofinio dėmesio vertas objektas.

Zoologijos sodas kaip heterotopija

Pradėkime nuo Foucault pateikto heterotopijos apibūdinimo: heterotopijos yra užimami plotai [*l'emplacement*],

kurie pasižymi įdomia savybe: jie yra susiję su visais kitais plotais, tačiau tokiu būdu, kad suspenduoja, neutralizuoja arba apverčia tą santykių visumą, kurią patys nurodo, atspindi ar reflektuoja. Šios erdvės, sujungtos su visomis kitomis erdvėmis, bet kartu prieštaraujančios visiems kitiems užimamiems plotams (Foucault 2017: 154).

Jų būna įvairių, o tvarka sąlygojama skirtingų principų – nerealios utopijos, krizinės heterotopijos (ritualų vietos, kalėjimai), heterochronijos (muziejai, kapinės). Mums svarbiausia, kad jų kaip savitų vietų tvarką lemia ne geografiniai ar gamtiniai faktoriai, bet santykiai. Būtent santykių kitoniškumas lemia, kad ir vietos (heterotopijos) yra kitokios viena kitos atžvilgiu. Kai kurios heterotopijos „turi galią vienoje realioje vietoje sugretinti kelias savaime nesuderinamas erdves, kelis užimamus plotus“ (Foucault 2017: 156). Foucault kaip pavyzdį pateikia persų sodą:

[...] kalbant apie heterotopijas, sugretinančias prieštarą plotus, galbūt visų seniausias pavyzdys – tai sodas. Reikia nepamiršti, jog sodas, tas nuostabus, jau tūkstančius metų gyvuojantis kūrinys, Rytuose turėjo itin gilių ir tarsi keliais sluoksniais išsidėsčiusių reikšmių. Tradicinis persų sodas buvo sakrali erdvė, savo stačiakampio viduje turėjusi sujungti keturias puses, reprezentuojančias keturis pasaulio kraštus, ir už kitas dar sakralinę vidurio erdvę, kuri buvo tarytum pasaulio bamba (būtent ten buvo įrengiamas baseinas ir fontanas); visa sodo augmenija turėjo būti paskirstyta pagal šią erdvę, savotišką mikrokosmą. [...] Sodas – tai pati mažiausia pasaulio dalelė, o kartu ir pasaulio visuma. Nuo pat Antikos ištakų sodas yra tarytum laimė ir visuotinumą užtikrinanti heterotopija (iš čia radosi ir mūsų zoologijos sodai) (Foucault 2017: 156).

Nors pats Foucault tiesiogiai apie zoologijos sodą nerašė, tačiau galime pasinaudoti jo pateiktais heterotopijų aprašymo principais. Tikrai gana nesunkiai galime atpažinti tai, kad zoologijos sodas yra savitas mikrokosmas, kad jis pagal savo tvarką ir netgi „gamtos dėsnius“ yra visai kitokia nei miesto ar kaimo gyvenamoji erdvė, kad jis užtikrina laimę ir universalumą suspenduodamas ir neutralizuodamas daugybę santykių, kuriuos kaip tik ir turi reprezentuoti. Kokie yra tie santykiai?

Prieš pradėdamas juos aprašinėti, reikėtų fiksuoti keletą metodinių problemų. Šiuolaikiniai zoologijos sodai yra labai įvairūs ir pasirenka skirtingus gamtos reprezentavimo būdus. Jei į aprašymą įtrauktume ir įvairius istorijoje buvusius gyvūnų laikymo variantus, turėtume nesuvaldomą įvairovę. Tad kaip galėtume išskirti kokį nors bendrą vardiklį? Bandydami apibendrinti tai, kas vyksta faktiniuose, realiuose zoologijos soduose, negausime vieno pavidalo. Pernelyg daug įvairovės ir prieštaravimų. Produktyvesnis kelias – aprašyti zoologijos sodų paradigmas, kurios nulemia realius zoologijos sodus. Paradigmas čia suprantame kaip tam tikrus pavyzdinius zoologijos sodo organizavimo ir tvarkos principus, kurie apibrėžia, kokie yra zoologijos sodo idealai, kokia jo struktūra, koks yra kiekvieno zoologijos sodo elemento statusas ir prasmė. Tai, kad faktiniai zoologijos sodai realiai neįgyvendina savo idealų, mums nėra taip svarbu. Daug svarbiau, kad zoologijos sodas pasirenka tam tikrą gamtos reprezentavimo ar net atkūrimo paradigmą, o tai ir apibrėžia jo tvarkymosi principus bei kiekvieno elemento prasmę. Kaip matysime vėliau,

zoologijos sodo raidoje galime išskirti 3 paradigmas – žvėryną, zoologijos sodą kaip gyvūnų sistemos reprezentaciją ir zoologijos sodą kaip Nojaus arką. Paradigmų išskyrimas nėra neproblemiškas dalykas, nes faktiniuose zoologijos soduose galime rasti skirtingų paradigmų sampynas ar pavienius elementus. Vis dėlto būtent jos leis paaiškinti zoologijos sodo kaitą ir besikaupiančius santykių konfliktus šiuolaikiniame zoologijos sode. Metodiniais aprašymo tikslais išskirsime zoologijos sodo paradigmų ir zoologijos sodo kaip heterotopijos apskritai aprašymus. Paradigmos kinta, tačiau zoologijos sodas kaip savita, *kitokia*, vieta visada išlaiko kai kuriuos pastovius elementus, dėl kurių paradigmų pokytis nepadaro taip, kad jo prasmė visiškai pasikeistų. Esminiai elementai – reprezentavimo ir pažinimo, kolekcionavimo ir pramogos funkcijos – išlieka, tik turi skirtingą svorį, kurio kaita sukuria santykių konfliktų zonas. Jas aptarsime vėliau. Kitaip tariant, sąlyginai galėtume išskirti aprašymo statiką ir dinamiką. Statinis zoologijos sodo kaip heterotopijos aprašymas neatsižvelgia į zoologijos sodo paradigmų kaitos dinamiką, tiksliau, paima ją į skliaustus ir daugiausia sutelkia dėmesį į tai, kuo zoologijos sodas išskiria iš kitų vietų, kitų *topos*. Dinaminis aprašymas sutelkia dėmesį į vidinę zoologijos sodo paradigmų kaitą istoriniu aspektu.

Taigi, kokie yra esminiai zoologijos sodo kaip heterotopijos bruožai, kurie zoologijos sodą išskiria iš kitų *topos*? Tai galima būtų atskleisti per keletą suspenduotų, neutralizuotų ar apverstų santykių konfigūracijų.

1. *Erdvinis atskyrimas*. Zoologijos sodas yra *kita* vieta kasdienės gyvenamosios vietos atžvilgiu. Jam reikalingas tiek fizinis, tiek virtualus erdvės atskyrimas. Galima manyti, kad zoologijos sodo tvoros yra reikalingos vien tam, kad niekas neprasmuktų į jį be bilieto. Tačiau šis praktinis dalykas nėra pats svarbiausias. Vietos turi būti atribotos tiek fiziškai, tiek virtualiai tam, kad būtų aiškiai matoma, jog zoologijos sodo teritorijoje yra kita tvarka, kad laikomi laukiniai gyvūnai, kurie reprezentuoja būtent laukinę gamtą. Žmogaus ir gamtos santykiai, lyginant su įprastu gyvenimu mieste, yra visai kiti. Mieste sutinkami gyvūnai – šunys, katės, paukščiai, vabalai ir kt. – yra kasdienio gyvenimo dalis ir dažnai net nepastebimi kaip kokį nors laukiniškumą turintys gyvūnai. Pavyzdžiui, nuostolių pridarančios žiurkės traktuojamos kaip kenkėjai, kurių naikinimu turėtų pasirūpinti atitinkamos tarnybos. Jos nėra traktuojamos kaip savoje vietoje pagal savo prigimtį gyvenantys gyvūnai, kurių gyvenamoji vieta atsitiktinai sutapo su žmogaus teritorija. Savo ruožtu zoologijos sode už grotų ar stiklo esantis gyvūnas jau yra laukinės gamtos atstovas, o grotos arba stiklas nėra tik fizinė pertvara. Grotos, griovys arba stiklas brėžia ribą, už kurios yra laukinė gamta. Koks nors vietinis (to miesto, kuriame yra zoologijos sodas) paukštis ar vabzdys, esantis šiaapus ribos, nebus traktuojamas kaip laukinis ir veikiau bus priimtas kaip laukan vytinas prašalaitis. Riba gyvuoja

remdamasi gamtos ir kultūros, su kultūrintos ir laukinės gamtos perskyromis. Būtent šios perskyros lemia, kad už ribos esantis gyvūnas konstituoja kaip laukinis. Nėra taip jau svarbu, kokia laukiniškumo samprata vadovaujamas, svarbiausia yra tai, kad riba būtų įsteigta, ir ji nulemia tos vietos prasmę. Kitaip tariant, riba yra konstitutyvi ir be jos zoologijos sodas nebūtų zoologijos sodas. Net jei zoologijos sodas siūlo paglostyti ar pašerti laukinį gyvūną (kaip dažnai rodoma reklaminiuose lankstinukuose ar tinklalapiuose), – o tai žada savitą komunikaciją ir savitą ribos peržengimą, – tai yra žaidimas su riba, o ne jos peržengimas. Zoologijos sodas savaime transformuoja gamtos / kultūros perskyros sąlygojamus teritorijų padalijimus. Labai ilgą laiką miestai buvo kultūros erdvė, apsupta laukinės gamtos. Zoologijos sodas yra tokia vieta, kurioje „laukinė gamta“ atsiduria aptvarų viduje ir juose turi būti palaikomi gamtiniai, o ne kultūriniai santykiai.

2. Zoologijos sodas yra *representavimo* vieta. Filosofiniu požiūriu šis jo aspektas yra įdomiausias. Nors laikomi gyvūnai yra tikri, jie ne tik būna, bet ir reprezentuoja savo rūšį, regioną ar vietą gyvūnų sistemoje. Apskritai visas sodas, kaip sakė Foucault, yra ne tik pasaulio dalelė, bet ir miniatiūrinė pasaulio visuma. Labiausiai ambicingi zoologijos sodai reprezentuoja ne tik rūšis, arealus, bet ir visą laukinę gyvūniją. Gyvūno būties ir reprezentacijos santykis gali būti apibūdintas Jeano Baudrillard'o terminais. Zoologijos sodo aptvarai ir netgi pats zoologijos sodas yra simuliakrai. Jame gyvūnų būtis nesiskiria nuo jos reprezentacijos. Pasak Baudrillard'o, originalas ir kopija, būtis ir reprezentacija (sąvoka, vaizdinys ir kt.) niekad nesutampa dėl reprezentacijos abstraktumo ir būties konkretumo, dėl reprezentacijos virtualumo ir būties realumo. Liūto sąvoka, vaizdinys, samprata, atvaizdas niekad nesutaps su konkrečiais liūtais. Reprezentacija yra tai, kas eina „iš paskos“, kaip tikrovės abstrakcija, kuriai, kaip sako Baudrillard'as, žavesio suteikia būtent nuoroda į originalą (Baudrillard 2002: 8). Viena yra liūtai savanoje, kur jie būna savaime, o kita – jų reprezentacijos, pasireiškiančios įvairiuose diskursuose ir kitose medijose. Tačiau liūtai zoologijos sodo voljere ir gyvena, ir reprezentuoja savo rūšį. Jų realų gyvenimą nulemia ne jų gyvenimo savaimingumas, bet reprezentavimo reikalavimai. Būtent čia reprezentacijos eina pirma. Liūtai turi realiai būti ir gyventi taip, kaip suprantamas ir įsivaizduojamas rūšies ar visos aplinkos reprezentavimas. Zoologijos sodo simuliakriškumas yra tiesiogiai proporcingas pastangoms sudaryti ir reprezentuoti tokias sąlygas kaip laukinėje gamtoje. Aptvare sukūrus aplinką „kaip gamtoje“, yra reprezentuojama ne tik pavienė rūšis, bet ir visa jos aplinka. Aplinkos „kaip gamtoje“ sukūrimas yra reikalingas tiek buvimui, tiek reprezentavimo tikslais. Sukūrus natūralias sąlygas gyvūnai geriau gyvena, o dažnai be tokių sąlygų visai neišgyvena. O kartu, tokiomis sąlygomis gyvendamas, gyvūnas yra reprezentuojamas su visa savo aplinka. Tačiau, paradoksaliai, tam, kad

zoologijos sodas galėtų būti laukinės savaime gyvuojančios gamtos reprezentacija, jis turi apversti santykius, esančius gamtoje. Gamtos spontaniškumas ir atsitiktinumai, nutinkantys pavieniams individams, turi būti maksimaliai suspenduoti, o gyvybiniai procesai turi būti maksimaliai kontroliuojami. Pavyzdžiui, suleidus į vieną voljerą konkrečios ekosistemos plėšrūnus bei žolėdžius ir palikus juos būti savaime (taip, kaip yra gamtoje), voljeras greitai virstų tik plėšrūnų gardu ir nereprezentuotų visos aplinkos. Atkurti reikia viską labai smulkiai: pasirūpinti tinkama žole, akmenimis, medžiais ar bent jau kuo nors panašiu. Kuo labiau norima tikroviškumo efekto, tuo labiau dirbtinai reikia palaikyti aplinkos gyvybės formas. Kaip žinia, efektas, pasak Baudrillard'o, yra simuliakro principas. Jei žirafų narve auginama akacija tam, kad sudarytų savanos vaizdą, reikia labai rūpestingai prižiūrėti, kad žirafos jos neapstėtų. Kitaip liks tik akacijos šakos, kurios, nors ir bus realios akacijos šakos, tačiau jau nereprezentuos nei savanos, nei akacijų savanoje. Taigi gamtinį elgesį ir gamtinį procesą dažnai reikia apsukti 180 laipsnių kampu ir sustabdyti natūralų maitinimąsi dėl natūralios aplinkos efekto. Umberto Eco ir Arūnas Sverdiolas ypač pabrėžia gamtiškumo sunaikinimo aspektą: zoologijos soduose gamta „yra sunaikinta dirbtinumo kaip tik tam, kad pasirodytų kaip neiškreipta“ (Sverdiolas 2006: 189). Iš esmės neįmanoma neiškreipti ar nesunaikinti gamtinių santykių, nes palikus viską savieigai, „taip, kaip gamtoje“, daugelis rūšių nesugyvens, o maksimaliai kontroliuojant bus palaikomas „gamtinis“ gyvenimas, tačiau visai ne gamtinėmis, o dirbtinėmis priemonėmis. Gyvūnai zoologijos sode turi paklusti savotiškai sutarčiai, kuri yra sudaroma ne sąmoningumo ir komunikacijos (taigi reprezentacijų), bet genetikos (taigi būties) lygmenyje. Dėl gyvūnų teisių gynėjų spaudimo, zoologijos sodams teikiami gyvūnai vis rečiau gaudomi gamtoje, vis dažniau yra atsigabenami gyvūnai, kurių jau keliolika kartų augo zoologijos sode, kuriems buvimas sode pagal zoologijos sodo taisykles yra „natūrali būklė“ ir kurie zoologijos sode jau nepatiria to streso, kurį patiria gamtoje pagauti laukiniai gyvūnai. Jie jaučiasi natūraliai, tačiau kartu ir dirbtinai, jei natūralumą tapatiname su gamtoje esančiu elgesiu. Sutartis liepia būti voljere tik tam tikru būdu – t. y. taip, kaip yra numatyta „laukiniškumo“ reprezentavimo plane. Jei gyvūnas netikėtai imtų gadinti voljerą, žaloti kitus sugyventinius ar save patį, tuoj pat būtų imtas „gydyti“ ir būtų „atverstas“ į savo „natūralų“ elgesį.

Zoologijos sodo nenatūralumą ypač pabrėžia kovotojai prieš jį. Nors jie daugiau dėmesio skiria gyvūnų gerovei bei faktinėms gyvūnų laikymo sąlygoms (gana dažnai tai būna narvas ar mažas voljeras), tačiau jų argumentai verti dėmesio net ir neutraliai aprašant zoologijos sodą kaip heterotopiją. Štai Bernardas E. Rollinas, ieškodamas kontrargumentų požiūriui, esą zoologijos sodas nėra neigiamai vertintinas dalykas (nes jame gyvūnai patiria mažiau kančių, geriau užtikrinama jų

mityba ir jie gauna veterinarinę pagalbą), remiasi Aristotelio ir teigia, kad gyvūną „apibrėžia jo *telos*, jo prigimčiai būdingų galių konfigūracija“ (Rollin 2010: 61). Pats „gyvūnas yra galių, kurios laukia būti aktualizuotos, konfigūracija“ (Rollin 2010: 62). Nėra taip jau svarbu, galime ar ne labai tiksliai pasakyti, koks yra gyvūno *telos*, tačiau gana aiškiai galime fiksuoti, kad zoologijos sode gyvūnas neaktualizuoja daugybės savo galių – plėšrūnai nemedžioja, skrajūnai neskraido, migruojantys gyvūnai nemigruoja ir t. t. Todėl natūralumo reprezentavimas yra iš esmės tik dalinis¹.

Zoologijos sode įvyksta dar vienas natūralaus proceso apgrėžimas. Zoologijos sodas turi užtikrinti maksimalų gyvūno matomumą. Gamtoje daugelis gyvūnų slepiasi – medžių tankmėje, krūmuose, urvuose, po vandeniu. Zoologijos sodas turi padaryti gyvūną maksimaliai matomą. Neperšaukiamas stiklas išsprendžia daugybę techninių problemų. Apsaugotas stiklo gali stovėti šalia liūto, gorilos ar kito grėsmingo gyvūno, tačiau nejaušti jokios baimės. Tokių pertvarų žavesį sudaro tai, kad jos atskiria dvi erdves, o kartu išlaiko jų skirtingumą. Laukiniai gyvūnai bus šalia, bet „ten“, ne „čia“. Zoologijos sode žaidžiama su riba – gyvūnai yra taip arti, tarsi būtų „čia“, vis dėlto jie saugiai „ten“ ir nekelia grėsmės, kurią žiūrovui keltų susitikimas gamtoje. Į liūtą iš arti galima žiūrėti atsipūtus ir valgant ledus, o ne įsitempus ir uždėjus pirštą ant šautuvo gaiduko, kaip būtų gamtoje.

Galiausiai zoologijos sodas, reprezentuodamas gamtą, pašalina esminius gamtinio gyvenimo elementus – *kovą* ir *mirtį*. Čia nėra aukos baimės, priešmirtinės agonijos. Čia plėšrūnai gauna maisto, bet nesumedžioja. Čia nepamatysi kovos vaizdų, čia galimos ne kovos, o tik žaidimai, kuriuose niekas nemiršta ir nekrauja. Mirtis yra suspenduota ir pašalinta iš matymo lauko. Gyvūnai miršta tyliai, nepastebimai, jie tiesiog dingsta nuo scenos. Taigi zoologijos sodas yra ne kovos, o taikos erdvė. Tai idilė ar rojaus sodas, priešingas natūraliai terpei, kurioje vyrauja kova, konkurencija, noras išlikti, gauti maisto medžiojant kitus ir t. t. Jei kas nors bandytų padėti gyvūnams realizuoti savo prigimtines galias – pvz., įleisti į liūtų narvą afrikinį buivolą, tuoj pat būtų apkaltintas nežmoniškumu, kraujo troškimu ar bandymu pasipelnyti iš kruvinų kovų (nors Afrikos savanose buivolų medžioklė liūtams yra įprastinė praktika).

3. Būtent pastarasis dalykas rodo, kad zoologijos sodas yra ne tik gamtos, bet ir *laimės*, *utopijos*, *vaizduotės vieta*. Paradoksaliai, nors zoologijos sodas reprezentuoja laukinės gamtos gyvūnus ir jų arealus, tačiau savo tvarka jis kartoja rojaus sodų

¹ Reikia pažymėti, kad Rollino kritikos susilaukia ne tiek zoologijos sodo simuliakriškumas, kiek gyvūnų gyvenimo galimybių apribojimas vardan pramogos. Gyvūnų gyvenimo kokybę Rollinas supranta gerokai plačiau. Tai ne tik kančios nebuvimas, maisto ir sveikatos poreikių patenkinimas, bet ir galimybė realizuoti savo prigimtines galimybes – medžioti, keliauti ir t. t. Filosofiniu požiūriu daugiausia Rollino kritikos susilaukia tai, kad zoologijos sodas „trivializuoja *telos*, liūtą paversdamas „mielu“ ir „žaviu“, krokodilą „šlykščiu“, banginį – dekoratyvine žuvimi“ ir t. t. (Rollin 2010: 62).

vaizdinius. Kaip minėjome, zoologijos sode nėra kovos, žudymo, mirties. Vienoje teritorijoje sugyvena visos rūšys. Čia nereikia žudyti, kad gyventum, nors daliai zoologijos sodo gyventojų maisto gavimas neišvengiamai to reikalauja. Maistas, kurį gauna plėšrūnai, pagal savo išvaizdą pateikiamas nei gyvas, nei miręs. Dažniausiai pateikiamas ne visas gyvūnas, bet tokiais gabalais, kuriuose jau nebeatpažįstamas buvęs individas. Reikia labai jautraus žvilgsnio ir vaizduotės, kad plėšrūnams pateiktoje mėsosje įžiūrėtum buvusią gyvybę. Netgi konfliktiškai žmogaus ir laukinės gamtos santykiai (pvz., dėl kurių žmogus imasi saugoti naminius gyvulius nuo vilkų, pasėlius – nuo šernų) yra išspręsti, nes pertvara garantuoja taiką. Tad zoologijos sodas, nors ir reprezentuoja laukinę gamtą, iš esmės yra laukinės gamtos utopija, suformuota pagal žmogiškus mastelius. Taika, o ne kova yra gamtinės aplinkos voljere palaikymo sąlyga.

Patirties aspektu zoologijos sodas yra savitos *pramogos* – saugaus ir žavingo susitikimo su gyvūnais – vieta. Susitikimas gamtoje visada apsunkintas. Gyvūnai būna toli, nesimato, bėga slėptis arba patys yra pavojingi. Stovėti šalia liūto gamtoje ir zoologijos sode yra visiškai skirtingi dalykai. Čia galima susitikti be baimės, kovos. Zoologijos sode galima pažiūrėti tiesiai į akis, apžiūrinėti iš visai arti, nenaudojant šautuvo, meškerės ar pačiam nerizikuojant būti suėstam. Čia vyrauja geros emocijos. Ne kartą galima išgirsti spontaniškus prašymus – „tėti, laikykime tokį namuose!“ Tai ypač dažna prie laukinių kačių jauniklių, pandų, ūdrų ir kitų švelnių, minkštų ar juokingų gyvūnų. Čia visi yra „teigiami“. Zoologijos sodas gyvuoja tuo gamtos ir kitokybės alkiu, kurį jaučia žmogus, o ypač miesto gyventojai. Tačiau šis alkis tenkinamas tik apribojus galimus santykius patogių ir pozityvių patirčių sritimi. Gana paradoksaliai, nors zoologijos sodas yra traktuojamas kaip edukavimo vieta ir vaikai dažnai vedami į jį būtent mokymo tikslais, tačiau pernelyg didelis pažinimas yra nepageidautinas. Iš dalies tą galima paaiškinti tuo, kad zoologijos sodas kaip vartotojiškos visuomenės elementas programuoja teigiamą patirtį ir atitinkamą mėgavimosi, malonumo patyrimo būdą. Kitos patirtys numatytoje programoje nėra pageidaujamos. Sociologas Edwardas G. Ludwigas, ilgą laiką dirbęs zoologijos sode savanoriu, fiksuoja, kad žmonės dažniausiai sustoja prie tų voljerų, kuriuose gyvūnai „ko nors prašo, yra tuo metu šeriami, turi jauniklių, skleidžia garsus, mėgdžioja žmogaus elgesį“ (Ludwig 1981: 314). Dažniausi gyvūnų apibūdinimai (išreiškiantys gyvūnų matymo būdą) yra „mielas“, „juokingas“, „keistas“, „šlykštus“. Būtent dėl tokių apibūdinimų Ludwigas daro išvadą, kad zoologijos sodas turi mažai ką bendra su edukacija. Jis gana įspūdingai aprašo, į kokią nevirtį mokinukai įvaro mokytojus, kai pastarieji, mokymo tikslais prisirinkę faktų apie gyvūnus ir pasiruošę išsamiems pasakojimams, susiduria su tuo, kad pasklidę po aplinką mokinukai domisi ne faktais ir žiniomis,

bet miela ar šlykščia gyvūnų išvaizda, garsais ir kvapais. Dažniausiai tai menkai te-
sisieja su biologijos žiniomis, kurias nori perteikti mokytojas. Labiau išsimokslinę
suaugusieji, kaip pažymi Ludwigas, dažnai būna sutrikę. Tai ypač būdinga suau-
gusiems be vaikų. Atėję su atžalomis, yra ne tokie kritiškai ir linkę viską matyti
„vaikų akimis“. Pavieniai suaugusieji nebūna taip naiviai nusiteikę, todėl mato
ne tik teigiamus dalykus, o dažnai negali apsispręsti, kaip vertinti tai, ką mato. Iš
tikrųjų juk sukrečia susidūrimas su gyvūno kančia ar abejingumu prašančiame ar
nieko nesakančiame žvilgsnyje, o tai ne mažiau, gal net ir labiau ugdanti patirtis.
Tačiau tokia patirtis nėra numatyta zoologijos sodo programoje. Zoologijos sodo
vadybininkai, orientuodamiesi į naivų ir nedaug nutuokiantį žiūrovą, programuoja
smagią patirtį, kurios centre yra mieli arba įspūdi darantys gyvūnai, kurių meilu-
mui pamatyti ir reprezentavimui atpažinti nereikia daug žinių. Vartojimo požiūriu
svarbiau yra vaizduotė, kuri pabėgti norintį gyvūną padeda pamatyti kaip norintį
ateiti ir padraugauti.

Kaip matome, zoologijos sode kaip heterotopijoje paradoksaliai susipina
reprezentavimas ir būtis, laukiniškumas ir kultūra, realybė ir virtualybė, pažinimas
ir pramoga, realūs gyvūnai ir laimingos gamtos utopija.

Paradigmų kaita

Nemažą dalį šiuolaikinio zoologijos sodo prieštaravimų sąlygoja zoologijos sodo
paradigmų kaita. Zoologijos sodo „evoliucija“ prasideda žvėrynu, privačia kolek-
cija, vėliau jis virsta viešąja erdve, kuri įgauna rekreacines, edukacines ir mokslinių
tyrimų funkcijas, o šiuolaikiniai lyderiaujantys zoologijos sodai persiorientuoja į
gamtosaugos ir ekologijos kryptis ir niekaip nesutiktų būti laikomi tik žvėrynais.
Pagal tai galėtume išskirti 3 zoologijos sodo paradigmas: 1) žvėrynas (*menagerie*),
2) zoologijos sodas kaip gyvūnų sistemos reprezentacija ir 3) zoologijos sodas kaip
Nojaus arka. Nereikėtų manyti, kad šios paradigmos istoriškai keičia viena kitą.
Jos nepanaikina viena kitos, bet lieka susipynę, tiksliau, vėlesnė paradigma pa-
teikia naują tikslingumo, organizavimo, struktūravimo principą, tačiau toje pačioje
vietoje dar lieka galioti ir ankstesnių paradigmų likučiai, kurie kaupdamiesi stumia
zoologijos sodą į vis didesnius vidinių santykių konfliktus (tai bandysime parodyti
nagrinėdami žirafos skerdimo Kopenhagos zoologijos sode atvejį). Tad kokia yra
zoologijos sodo paradigmų kaita?

Kaip pažymi zoologijos sodo istorikai, gyvūnai buvo laikomi narvuose jau nuo
3000 m. pr. Kr., Mesopotamijos ir Egipto kultūrose. Jie buvo laikomi actekų, indų,
kinų kultūrose. Daugiausia buvo laikomos žuvys tvenkiniuose, paukščiai narveli-

uose, laukiniai žvėrys narvuose. Gyvūnus laikydavo valdovai, aristokratai ir šiaip pasiturintys žmonės. Laikymo motyvai ir būdai buvo labai įvairūs. Nesileisdami į detalesnius laikymo formų aprašymus², galėtume išskirti keletą motyvų. Mažesni gyvūnai – žuvys tvenkiniuose, paukščiai narveliuose – būdavo integruoti į sodą, kaip poilsio, ramybės ar susikaupimo vietą. Dideli gyvūnai – gepardai, liūtai, tigras, taip pat stambūs žolėdžiai būdavo laikomi nedideliuose narvuose medžioklės ar kovos tikslais. Labiausi išplėtotą infrastruktūrą buvo senovės Romos imperijoje, kur gyvūnai buvo laikomi kovoms arenose. Dažnai gyvūnus kovoms laikydavo ir aristokratai, rengdavę kovas nedideliuose pasilinksminimo ratuose. Tai buvo ypač paplitę viduramžių didikų dvaruose. Medžioklės motyvas taip pat buvo labai dažnas. Kad karaliui ar aristokratui nereikėtų keliauti medžioti į tolimas vietas, neįžengiamus miškus, dažnai gyvūnas būdavo gyvas atgabenamas į dvarą, o atėjus medžioklės laikui – paleidžiamas į medžioklei skirtą mišką, kuriame aristokratas be didelių vargų sumedžiodavo grobį. Dažnas buvo ir gurmaniškas motyvas. Aristokratai savo gastronominių smalsumą patenkindavo egzotiškais gyvūnais, o kartu ir pademonstruodavo finansinę galią leisdami sau valgyti brangius ar sunkiai pagaunamus gyvūnus.

Žvėryno (*menagerie*), kuris jau gali būti laikomas zoologijos sodo pradžia, atsiradimas sietinas su tuo, kad į antrą planą atsitraukia medžioklės, kovų ir gastronominiai motyvai, o į pirmą vietą iškyla *stebėjimo* ir *kolekcionavimo* motyvai. Pati gyvūnų laikymo vieta imama organizuoti taip, kad gyvūnus būtų galima stebėti, o geriausia organizuoti erdvę taip, kad visa kolekcija atsivertų panoptiniam žvilgsniui. Kaip vieną panoptinės erdvės pavyzdžių, Foucault mini Versalio žvėryną. Būtent jame (o vėliau ir Schönbruno žvėryne Vienoje) žvėrių voljerai yra išdėstyti ratu aplink karaliaus paviljoną. Nors Foucault ypač pabrėžia kontrolės funkciją, tačiau Versalio žvėryne kontrolė yra veikiau antrinis dalykas. Pagrindinis motyvas žvėryno paradigmoje buvo karaliaus pramoga, susižavėjimas ir savitas pažintinis smalsumas. Vietoje medžioklės ir kovos, svarbiausiu tampa stebėjimas. Tačiau nereikėtų suklysti ir žvėryno paradigmoje manyti, kad perėjimas nuo medžioklės prie stebėjimo automatiškai reiškia ir perėjimą nuo pramogos prie mokslinio intereso. Net jei karalius ir demonstruodavo šiojį tokį mokslinį susidomėjimą, žvėryno principas buvo *pramoga*, plačiausia šio žodžio prasme. Verta pabrėžti, kad pagrindinis gyvūnų pasirinkimo kriterijus žvėryne buvo gyvūno išpūdingumas, didingumas, plėšrumas, spalvingumas ar kitos įdomybės. Būtent dėl to karališkieji

² Ypač išsamius gyvūnų laikymo būdų ir jų raidos aprašymus galime rasti Vernono N. Kislingo sudarytame straipsnių rinkinyje *Zoologijos sodo ir akvariumo istorija: nuo senovės gyvūnų kolekcijų iki zoologijos sodų* (*Zoo and Aquarium History. Ancient Animal Collections to Zoological Gardens*). Mums svarbiau ne gausi faktinė medžiaga, bet laikymo motyvai, kurie nulėmė gyvūno sampratą ir statusą. Būtent dėl to nepateiksime gausių faktų, o aprašysime tik motyvus.

žvėrynai žūtūt stengėsi atsivežti dramblių, raganosių, žirafų, gorilų, kokių nors spalvingų paukščių, nepaisant to, kad dažnai minėti gyvūnai neatlaikydavo klimato pasikeitimo ir greitai nugaišdavo. Šalia pramogos, kolekcionavimui buvo ir kitas stiprus motyvas – didelė kolekcija demonstruodavo karaliaus galią. Ypač egzotiniai gyvūnai reprezentuodavo užgrobtas kolonijas. Būtent šis motyvas skatino atverti kolekcijų duris platesniam žiūrovų ratui.

Kaip pažymi Vernonas N. Kislingas, žvėrynų virtimas zoologijos sodais (mums įprasta šio žodžio prasme) sietinas su kultūriniu poslinkiu (Kisling 2001: 37). Karališkieji ar privatūs žvėrynai buvo išlaikomi paties karaliaus ar aristokratų, o žvėrynų kolekcijų turinys priklausė nuo karaliaus užgaidos, simpatijų, norų ir interesų. Zoologijos sodai atsirado tada, kai privačios kolekcijos virto visuomeninėmis (*public*) institucijomis. Zoologijos sodo palaikymas tapo visuomeniniu reikalu, o karaliaus užgaidą pakeitė publikos interesai: pramoga, moksliniai tyrimai ir edukacija. Kaip pažymi Kislingas, patys zoologijos sodai kaip institucijos juto poreikį skirtis nuo karaliaus žvėryno. Apie 1800 m. įsteigtos gyvūnų kolekcijos pradėjo save vadinti „zoologijos sodais“, „zoologijos parkais“ ar paprasčiausiai „zoo“. Tai tapo madinga dėl to, kad „zoologijos sodai buvo traktuojami kaip profesionaliai tvarkoma infrastruktūra“ (Kisling 2001: 38). Tai reiškė, kad priežiūra ir stebėjimas pakyla į mokslinį lygį, o pats zoologijos sodas įgauna ne tik pramoginę, bet ir mokslinių tyrimų bei edukacinę funkciją.

Ką reiškia „profesionaliai tvarkoma struktūra“? Iš esmės tai reiškė zoologijos sodo tvarkymą pagal naują paradigmą. Publikai, panašiai kaip ir karaliui, labiau rūpėjo gyvūnų išpūdingumas. Tačiau XIX a. pradžioje sparčiai besisteigiančios mokslinės zoologų draugijos ėmė zoologijos sodų tvarkymą į savo rankas ir organizavo kitu principu³. *Antrosios* paradigmos principas yra *gyvūnų sistemos reprezentavimas*. Zoologijos sodas turėjo tapti ne tik pramogos, bet ir mokslinių tyrimų bei gyvūnų sistemos reprezentacijos vieta. Tai, kad Versalio žvėryno gyvūnai po Prancūzijos revoliucijos tapo Gamtos istorijos muziejaus (*Muséum d'Histoire Naturelle*) gyvąja dalimi, yra reikšmingas faktas. Žinoma, muziejų kolekcijos renkamos vadovaujantis įvairiais motyvais ir principais, tačiau zoologijos sodo raidoje

³ Žvėrynų virtimas zoologijos sodais vyko įvairiais būdais. Imperijos sostinėje Vienoje perėjimas buvo taikus. 1752 m. Austrijos imperatorius Franzas Josefas I įsteigia Schönbruno žvėryną. 1759 m. pastato centrinį paviljoną, kuris tapo pusryčių ir įvairių priėmimų pas imperatorių vieta. O 1778 m. žvėrynas su visu Schönbruno parku atidaromas visuomenei ir iki pat 1918 m. įėjimas į jį – nemokamas (vienintelis reikalavimas – ateiti padoriai apsirengus). Jis buvo populiari Vienos gyventojų lankymosi vieta. Paryžiuje perėjimas buvo staigus ir prievartinis. 1662 m. įsteigtas Versalio žvėrynas po Prancūzijos revoliucijos, 1789 m., buvo panaikintas ir visi gyvūnai tapo Gamtos istorijos muziejaus (*Muséum d'Histoire Naturelle*) gyvąja dalimi. Londone iniciatyva kilo iš mokslininkų bendruomenės. 1826 m. įsikūrė Londono zoologų draugija (jos nariu buvo Charles'as Darwinas). Ji po poros metų įkūrė zoologijos sodą, ir tik 1831 m. perėmė karaliaus žvėrių kolekciją iš Londono Towerio.

reikšmingiausia yra tai, kad kolekcija imama rinkti moksliniais tikslais, o kolekcijos išsamumas matuojamas nebe įspūdžiais, o zoologine gyvūnų *sistema*. Sistemos reprezentavimo tikslais imti laikyti net ir nespalvingi, neįspūdingi vabzdžiai, žuvis, ropliai, graužikai. XIX a. zoologijos sodas imamas traktuoti ne tik kaip kolekcionavimo, bet ir kaip mokslinių tyrimų vieta. Stebėti gyvą gyvūną pasidaro prieinama nemažam zoologų skaičiui – nereikia vykti į sunkias ir pavojingas ekspedicijas, o kartu nereikia tenkintis vien iš ekspedicijų parvežtomis iškamšomis. Zoologijos sodo gyvūnas stebimas gyvas ir tai teikė nepalyginamai daugiau duomenų, nei iš ekspedicijos parvežti piešiniai, iškamšos, kailiai ar kaulai.

Žinoma, zoologijos sodas tik gana trumpą laiką buvo mokslinių tyrimų vieta. Kai zoologijos mokslinių tyrimų pagrindu tapo ne tiek stebėjimas, kiek eksperimentai, zoologijos sodas ėmė prarasti tyrimų funkciją. Zoologijos sodo gyvūnai turi būti išlaikomi gyvi ir sveiki, o tai dažnai neįmanoma atliekant įvairius eksperimentus ir bandymus. Todėl mokslinės laboratorijos gana greitai atsiskyrė nuo zoologijos sodo ir tapo savarankiškoms įstaigomis prie universitetų ir tyrimų centrų. Kaip pažymi Dale'as Jamiesonas, gyvūnų elgesio tyrimas zoologijos sode yra nepatikimas. Gauti duomenys labai riboti, nes daugelis gyvūnų negali visiškai natūraliai elgtis ribotoje erdvėje (Jamieson 2006: 136–137).

Kita vertus, tai, kad tyrimo galimybės buvo ir liko labai menkos, nevedė prie to, kad būtų atsisakyta pretenzijos reprezentuoti gyvūnų aplinkos visumą. Po truputį imta organizuoti voljerus taip, kad būtų pristatomas gyvūnas su visa aplinka, o ne tik pavienis rūšies atstovas narve. Todėl zoologijos sodo moksliskumas pasuko ne mokslinių tyrimų, bet savitos kūrybos ir edukacijos linkme. Apskritai ir supaprastintai žiūrint, mokslinio tyrimo principas yra analizė ir skaidymas. Norint paaiškinti, kokia yra gamtinė tikrovė, reikia skaidyti jos dalis iki smulkesnių elementų, kol bus išsiaiškinta tiesa – kaip yra iš tikrųjų. Zoologijos sodui ši tiesa nėra savaiminis tikslas. Jam svarbiau kūrybinis darbas – pasinaudojant moksliniais duomenimis, ribotomis priemonėmis atkurti ar tiesiog sukurti *visumą*, t. y. aplinką, kurioje gyvens ir bus reprezentuojama gyvūnų rūšis ar keletas jų. Tikslas yra ne tiek tiesa, kiek reprezentacija, kuri gali būti ir labai netiksli.

Įdomu tai, kad akvariumai, Kislingo pastebėjimu, jau iš pat pradžių (t. y. nuo 1850 m.) buvo „modernūs“ (Kisling 2001: 40). Jie jau iš pat pradžių buvo orientuoti ne į pavienio gyvūno laikymą, bet į visos ekosistemos atkūrimą ir reprezentavimą. Tą, aišku, lėmė tai, kad be sukurto biologinės pusiausvyros vargiai įmanoma laikyti vandens gyvūnus. Bet tai, kad atsirado interesas sukurti save palaikančią ekosistemą, buvo reikšmingas dalykas. Tokiu būdu į dėmesio lauką pakliuvo ne tik įspūdingi vandens gyvūnai, bet ir visi kiti, net ir smulkūs ar nematomi, bet reikalingi sistemai palaikyti. O taip į pirmą vietą iškilo ne tik gyvūnų rūšies, bet ir

visos aplinkos reprezentavimas. Zoologijos sodai prie visos aplinkos atkūrimo ar sukūrimo perėjo tik gerokai vėliau, XX a. viduryje.

Zoologijos sodas – Nojaus arka

XX a. pabaigoje situacija radikaliai pasikeitė, o tai vertė apsvarstyti ir pagrįsti zoologijos sodo egzistavimą. Visų pirma pasikeitė gyvūno traktavimas. Gyvūnai buvo emancipuoti ir tapo subjektais, turinčiais teises, ne tik norinčiais būti, bet ir išgyvenančiais „žmogiškus“ jausmus, patiriančiais laisvės suvaržymus, turinčiais orumą ir netgi savotišką teisę į laimę. Vienaip ar kitaip reikėjo atsakyti į gyvūno gyvybės klausimą. Žvėryno paradigmoje gyvūno gyvybė, panašiai kaip ir medžioklėje, savaime nebuvo vertinama. Žinoma, medžioklėje pramoga yra pats gyvybės atėmimas, o zoologijos sode – gyvo gyvūno laikymas ir eksponavimas. Tačiau gyvybė reikalinga ne tiek gyvūno išlaikymui, o veikiau kaip pramogą palai-kanti funkcija. Tai, kad karališkuose žvėrynuose egzotiškų kraštų gyvūnai neilgai teišgyvendavo, nevedė prie klausimo, ar tikrai yra etiška ką nors išplėsti iš jo aplinkos ir pasmerkti lėtai mirčiai nepalankiomis gyvenimo sąlygomis, kurių prižiūrėtojai paprasčiausiai neišmanė. Antroje paradigmoje gyvybė pajungiama „kilnesniems“ mokslo ir reprezentavimo tikslams. Tačiau šie tikslai taip pat yra svarbesni nei gyvūno gyvybė ir iki XX a. antros pusės nekėlė rimtesnių etinių klausimų. Tik XX a. pabaigoje gyvybės klausimas iškilo aštriai ir turėjo būti vienaip ar kitaip atsaky-tas. Kalbant Immanuelio Kanto kategorijomis, ilgą laiką gyvūno buvimas priemo-ne buvo savaime suprantamas dalykas, tačiau XX a. pabaigoje reikėjo atsakyti į klausimą, kiek gyvūnas gali būti tikslas savaime. Tam labai didelę įtaką padarė ko-votojai už gyvūnų teises. 1978 m. UNESCO susirinkime paskelbta, o vėliau ne kartą revizuota, visuotinė gyvūnų teisių deklaracija, nors ir yra labai problemiška⁴, buvo reikšmingas žingsnis. Deklaracijoje reikalaujama pagarba gyvūno gyvybei, gyvūno orumo paisymas, gyvūno teisė į tinkamą aplinką, priežiūrą ar gyvenimą savo biologinėje terpėje pakeitė požiūrį į gyvūno laikymą⁵. Nei pramogos, nei mokslinio stebėjimo motyvas jau nebebuvo pakankamas, tad zoologijos sodui reikėjo naujo pagrindimo. Mokslinių tyrimų centrums buvo (ir yra) lengviau, nes jie pasitraukė iš viešosios erdvės. Tyrimų bei eksperimentų darbą darė (ir daro) tyliai, savose

⁴ Jacques'as Derrida pažymi, kad problemiškausia čia yra teisės ir subjekto klausimai. Nėra aišku, kokio pobūdžio teisė gali būti taikoma ir kiek „teisių ir pareigų“ subjekto samprata gali būti perkeliama gyvūnui. (Derrida 2008: 87–89). Taip pat problemiškos yra gyvūnų orumo, pagarbos ir kt. sąvokos, iš žmogiškų santykių perkeltos gyvūnams.

⁵ Šiuo atveju ypač reikšmingas yra deklaracijos 4-tas punktas: „gyvūnus įtraukiančios parodos, šou, filmai turi paisyti gyvūnų orumo ir bet kuriuo atveju nenaudoti prievartos“ (Derrida 2008: 170).

ribose sprendžia etinius klausimus ar bent jau smalsiai visuomenei demonstruoja, kad šie klausimai yra sprendžiami. Tačiau zoologijos sodas kaip vieša institucija negali paprasčiausiai pasislėpti už laboratorijų sienų. Zoologijos sodo esmė yra eksponuoti, o jo egzistavimas priklauso nuo lankytojų, taigi ir viešosios nuomonės, kuriai gyvūnų teisės darosi vis labiau savaime suprantamos. Kita vertus, viešoji nuomonė nėra nuosekli ir neprieštaringa, todėl emancipuojami ne visi gyvūnai, bet tie, kurie nusipelno publikos simpatijų, kurių kančia, orumas ar kitos žmogui suprantamos savybės yra nesunkiai atpažįstamos. Vertingais savaime tampa mieli (pandos, ūdros), dideli (drambliai, žirafos, raganosiai), kilniai atrodantys (gandrai, flamingai, ereliai) gyvūnai, t. y. visi, kuriems simpatizuoti ir jausti empatiją yra gana paprasta. Kiti lieka už gyvūnų teisių ribų. Šimtai žiurkių yra sušeriamos rop-liams ir kitiems mažesniems plėšrūnams, visa tai priimama kaip natūralus etinių klausimų nekeliantis procesas. O štai publikos simpatijų nusipelnę gyvūnai tampa subjektais, kurių gyvenimas yra savaime vertingas. Jiems virsti maistu yra žiauru ir nepadoru. Jeigu Kauno zoologijos sode hienos būtų šeriamos gandrais ar gulbėmis (kurių Lietuvoje netrūksta), greitai kiltų didelis pasipiktinimas. Zoologijos sodas savo ruožtu turi paisyti tiek gamtinių reikmių, tiek publikos nuomonės, todėl neišvengiamai turi atrinkti, kas gyvens, o kas bus maistas. Nemažą „būtinų mirčių“ dalį zoologijos sodas pateisina būtinybe užtikrinti gamtines sąlygas, o kai kurias mirtis – edukavimo ar mokslinių tyrimų tikslais. Tačiau bandymai nesiskaityti su publikos simpatijomis, veda prie rimtų konfliktų, kaip matysime Kopenhagos zoologijos sodo atveju.

Kita vertus, nors etiniai klausimai ir kvestionuoja zoologijos sodo pagrindus, tačiau radikalai nekeičia situacijos. „Gamtosauga“ tapo žodžiu, suteikusiu naują pagrindimą. Pakitusios gamtos sąlygos nustelbė (bet ne atšaukė) minėtus etinius klausimus: dalis gyvūnų dėl arealų sumažėjimo ar net sunykimo negali sėkmingai gyvuoti gamtoje, o daliai jų zoologijos sodai tapo vieninteliais namais. Todėl uždarymas narvuose, veisimas, individų atranka ir lėšų rinkimas veisimo ir saugojimo programoms tapo savaime pateisinami. Papildomų argumentų gyvūnų gaudymui ir laikymui suteikė ir tai, kad pati gamta virto pavienėmis teritorijomis, atskirtomis miestų ir dirbamųjų laukų. Gyvūnų užimamos teritorijos pasidarė per mažos, todėl neišvengiamai teko imtis jų reguliavimo. Teko spręsti, koks populiacijos skaičius galėtų normaliai gyventi toje teritorijoje, ką daryti su iš teritorijos pabėgančiais gyvūnais, kokioms rūšims suteikti prioritetą, kaip mažinti ar reguliuoti nepageidaujamų rūšių individų skaičių. Skirtumas tarp zoologijos sodų ir rezervatų ėmė nykti: laukinės gamtos plotai virto žmogaus reguliuojamomis heterotopijomis, o zoologijos sodai, gerindami sąlygas, išplėtė voljerus, ėmė dalyvauti veisimo programose ir vis labiau natūralizavo laikymo ir veisimo sąlygas. Gamtos pasitrauki-

mas, o tiksliau – ištūmimas į heterotopijas yra vienas „gamtos pabaigos“ pavidalų, ir zoologijos sodų vaidmuo čia pasidarė svarus. Tai reikėtų suprasti platesniame kontekste.

Kas yra gamtos pabaiga? Billas McKibbenas 1989 m. išleistoje sentimentalioje knygoje skambiu pavadinimu *Gamtos pabaiga* (McKibben 2003) ją apibūdina kaip laukinės, nuo žmogaus visiškai nepriklausomos gamtos pabaigą. Nors pavadinimas skamba apokaliptiškai, gamtos pabaiga reiškia ne gamtinių procesų pabaigą, o žmogaus nepaliestos gamtos išnykimą. Net ir labiausiai izoliuotos ar nuo žmogaus veiklos nutolusios teritorijos patiria žmogaus veiklos padarinius. Rūgštiniai lietūs, anglies dvideginio padidėjimas, ozono sluoksnio suplonėjimas, šiltnamio efektas ir klimato atšilimas pasiekia atokiausius kampelius. Net ir be žmogaus įsikišimo keičiasi konkrečių arealų biologinė pusiausvyra ir kai kurios rūšys tiesiog ima nykti (pvz., baltosios meškos Arktyje dėl sumažėjusio ledo ploto). Taigi net neižengiamos džiunglės, Arkties ir Antarkties dykynės patiria žmogaus veiklos padarinius. Kartu su atmosferiniais pokyčiais dėl gyventojų gausėjimo vis daugiau teritorijų atimama iš gamtinės aplinkos. Nėra taip, kad būtų visiškai sunaikinama gamtinė aplinka, bet daugelis gamtos plotų virsta parkais, rekreacinėmis zonomis ir turi paklusti žmogaus reikalavimams. Galiausiai ir visiškai laukinei gamtai priskiriamos teritorijos pasidaro tokios mažos, kad be žmogaus priežiūros nebegali gyvuoti. Pats McKibbenas apsiriboja gana sentimentaliais apgailestavimais ir žmogaus nepalietos gamtos ilgesiu, tačiau Anthony Giddensas mato rimtus modernios kultūros pokyčius, nulėmusius gamtos transformacijas. Verta pateikti ilgesnę citatą:

Dažnai sakoma, kad vyraujantis modernybės akcentas yra kontrolė – pasaulį pradeda valdyti žmogus. Teiginys iš tikrųjų teisingas, bet pateiktas grynas toks teiginys reikalingas didesnio patikslinimo. Vienas dalykas, ką reiškia valdyti: tai gamtos pavergimas žmonių tikslams, ir jis organizuojamas per ateities kolonizavimą. Iš pirmo žvilgsnio šis procesas panašus į „instrumentinio proto“ plėtrą: tai žmogiškai organizuotų mokslo ir technikos principų taikymas gamtos pasauliui įvaldyti. Tačiau įdėmiau pažiūrėję pamatytume, kad randasi vidujai referentinė žinojimo ir galios sistema. Kaip tik šiais požiūriais turėtume suprasti frazę „gamtos pabaiga“. Gamtos kontrolė smarkiai pagreitėjo ir sustiprėjo, ir tai tiesiogiai susiję su socialinės ir ekonominės veiklos globalėjimu. „Gamtos pabaiga“ reiškia, kad natūralus pasaulis iš esmės tapo „sukurta aplinka“, sudaryta iš žmogiškai sustruktūrintų sistemų, kurių tikroji galia ir dinamika kyla veikiau iš socialiai organizuoto žinojimo keliamų reikalavimų, o ne iš poveikių, kurie yra išoriški žmogaus veiklos atžvilgiu (Giddens 2000: 186).

Taigi žmogaus įtaka ir kontrolė nulėmė tokį santykį su gamta, kad ši tapo „vidujai referentine sistema“. Šiandien Giddenso įžvalgos dar labiau pasitvirtin-

na. Liko dar mažiau „natūralaus pasaulio“. Labiausiai nutolusios nuo žmogaus veiklos neižengiamos džunglės, dykynės arba rezervatai, į kuriuos draudžiama įžengti, imami vis labiau kontroliuoti ir paklūsta socialiai organizuoto žinojimo keliams reikalavimams. Natūralios teritorijos nebegali būti savaime, negali būti paliktos savieigai. Laukiniškumas, gamtinė pusiausvyra nebėra gryna savaiminė duotis, o reikalauja saugojimo ir palaikymo. Šis saugojimas ir palaikymas apima ne pavienes teritorijas, bet pasidaro globalus. Šis globalus požiūris pasireiškia keletu pavidalų. Pirma, suklesti globalus instrumentinis, savininkiškas santykis su gamta kaip ištekliais. Gamtinės teritorijos pasiskirstomos kaip išteklių vietos, priklausančios konkrečioms valstybėms. Net ir niekieno teritorijos, kaip vandenynai ir Antarktis, tampa nuosavybe pagal tai, kiek išteklių galima iš jos išgauti. Antra, įsisąmoninant išteklių gavybos padaromą žalą bei vis geriau suvokiant ekologinės žalos globalias pasekmes, formuojasi ir globali ekologinė sąmonė, jaučianti kaltę „motinai gamtai“ ir besiiimanti atstatyti padarytą žalą. Tai pasireiškia įvairiomis programomis, pradedant ekologinio sąmoningumo ugdymu ir baigiant konkrečių arealų atkūrimu. Steigiami rezervatai, organizuojamos atkūrimo programos ir kt. Dėmesys sutelkiamas į tuos gamtinės aplinkos likučius, kuriems kyla grėsmė išnykti. Visas šis rūpestis persmelkia gamtines aplinkas taip, kad jų laukiniškumas pasidaro *ne savaiminės būties*, bet *priežiūros* dalykas. Tokiu būdu, pavyzdžiui, rezervatai ir draustiniai tampa tokiais heterotopijomis, į kurias, viena vertus, draudžiama bet kam įžengti, kita vertus, jos yra griežtai kontroliuojamos, o ekspertai nepalieka visko savieigai, kaip paprastai būna gamtoje. Taigi, kaip minėta, po truputį ima nykti skirtumas tarp zoologijos sodų ir gamtos draustinių. Žinoma, rezervatai nėra tokie voljerai, kuriuos reikėtų įrengti, tačiau rūšių atranka ir palaikymas labai artimi zoologijos sodo principams. Dažniausiai draustiniai ar rezervatai skiriami kokių nors konkrečių nykstančių rūšių saugojimui – kalnų goriloms, prerijų bizonams ir t. t. Atranką lemia ne natūrali atranka pasikeitusiose sąlygose, bet rūšies nykstumumas. Net jei imamasi saugoti savitą arealą su jo biologine pusiausvyra, vis vien yra nustatomas toks laukiniškumo modelis, pagal kurį nuolat prižiūrimas biologinės pusiausvyros modelyje numatytas rūšių santykis. Net jei realiai žmogus ir nepajėgia kontroliuoti konkrečių teritorijų (Kongo ar Amazonės džunglės, Arktis ir Antarktis), tačiau per „ateities kolonizavimą“ jau numatomos rizikos ir galimi veiksmų modeliai joms sumažinti ar neutralizuoti. Kontrolė prasideda net tolimų ir sunkiai tikėtinų ateities įvykių lygiu. Trečia, gamtos kontrolės globalėjimas pasireiškė tuo, kad rezervatai, draustiniai ir kitos gamtinės aplinkos jungiamos į *tinklus*. Rezervatas neapsiriboja tik savo geografine erdve. Jame esantys gyvūnai planuojami, atsižvelgiant į kitus rezervatus. Pvz., sunykus Afrikos baltųjų raganosių populiacijai, rezervatai, kuriuose susidaro raganosių perteklius,

juos perleidžia kitiems. Jei rūšis neišsaugoma mažoje teritorijoje, ji yra išsaugojama tinkle. Juk didžiausia mažų teritorijų problema – gyvūnų kraujomaiša ir konfliktai dėl vietos. Teritorijos yra per mažos, kad gyvūnai galėtų migruoti, išeiti iš pernelyg ankštų teritorijų ir susitikti genetiškai tolimesnius savo rūšies atstovus. Taigi vietos problema išsprendžiama išskirstant gyvūnus po skirtingus rezervatus ar zoologijos sodus, o kraujomaišos bėdos – kuriant globalų genetinių duomenų tinklą. Būtent šioje plotmėje ypač retų rūšių atveju išnyksta skirtumas tarp rezervatų ir zoologijos sodų, nes tiek natūralios teritorijos, tiek zoologijos sodai tampa visavertėmis genų saugyklomis ir reikalui esant gali spręsti iškilusias kraujomaišos rizikos ir populiacijos atkūrimo problemas.

Taigi gamtos pabaigos sąlygomis naujieji zoologijos sodai atranda naują pagrindimą, o tai lemia ir paradigmos pasikeitimą. Šiuolaikiniai zoologijos sodai turi tai, kas anksčiau atrodė visai nereikalingas dalykas. Jie turi misijas, vizijas, pasitvirtina strateginius planus⁶, o save traktuoja ne tik kaip vietas, kuriose laikomi gyvūnai, bet išeina už savo ribų. Jie jungiasi į zoologijos sodų tinklus ir ima dalyvauti gamtos apsaugos, tvarkymo, atkūrimo programose. Verta atkreipti dėmesį į tai, kaip save apibūdina Pasaulinė zoologijos sodų ir akvariumų asociacija (*World Association of Zoos and Aquariums, WAZA*):

Kas mes esame. WAZA yra pasaulio zoologijos sodus ir akvariumus vienijanti organizacija. Mūsų nariai – daugiau nei 300 lyderiaujančių zoologijos sodų, akvariumų, asociacijų, afiliuotų organizacijų ir bendradarbiavimo partnerių iš viso pasaulio.

Ką mes darome. Mes skatiname zoologijos sodų ir akvariumų bendradarbiavimą gyvūnų apsaugos, priežiūros ir veisimo srityse, skatiname laikytis aukščiausių gyvūnų gerovės ir veisimo standartų. [...] *skatiname ekologinį švietimą, gyvūnų apsaugą ir aplinkos tyrimus.*

WAZA vizija: *pasaulis, kuriame visi zoologijos sodai ir akvariumai maksimaliai išnaudoja savo įtaką gyvūnų apsaugai.* WAZA nori pasiekti tokį zoologijos sodų ir akvariumų potencialą, kad galėtų veikti globaliai saugant gyvūnus, rūšis, arealus ir išlaikant jų pusiausvyrą.

WAZA misija: WAZA yra globalios aukštų standartų, *į apsaugą orientuotų zoologijos sodų ir akvariumų bendruomenės balsas.* Ji yra katalizatorius jų jungtinei apsaugos veiklai. Tai reiškia, kad WAZA yra globali zoologijos sodų ir akvariumų komunikacinė

⁶ Verta atkreipti dėmesį į JAV nacionalinio Smithsono zoologijos sodo 2013–2018 m. strateginį gamtos apsaugos planą, kurį sudaro 8 puslapiai, daugiau nei 50 punktų. Jame numatytas plačios sklaidos poveikis per edukavimą, politikus, dalyvavimas zoologijos sodų tinkluose, be to, tam skiriami konkretūs finansai. Taip pat verta atkreipti dėmesį į, Giddenso manymu, vieną svarbiausių vėlyvosios modernybės bruožų – ypatingą sąmonės refleksyvumą. Veiklos turi ne vykti savaime, bet turi būti apgalvotos ir pagrįstos. Taigi ir zoologijos sodas atsisako savaimingumo, t. y. nereflektuotos gyvūnų laikymo tradicijos tšas, ir ima aktyviai bei refleksyviai kurti savo tapatybę, pagrįsdamas ją vizijomis ir strateginiais planais. Prieiga per internetą: <https://nationalzoo.si.edu/sites/default/files/documents/strategicplan-10-11-2016.pdf> [žiūrėta 2017 10 11].

platforma, skirta aplinkos apsaugai ir zoologijos sodų ir akvariumų tvarkymo tobulinimui (italikas – M. G.).⁷

Kaip matome, zoologijos sodai save supranta kaip pasaulinio tinklo narius, o jų vizija ir misija pirmiausia yra orientuota į gamtosąaugą. Tai buvo neįmanoma žvėryne, kuris buvo veikiau išteklių naudotojas, nei gamtos gelbėtojas. Antroje – gyvūnų sistemos – paradigmoje gamta buvo reprezentuojama, o ne tvarkoma. Konkretūs gyvūnai taip pat buvo išteklius sistemai reprezentuoti. Ir tik trečioji paradigma imasi gelbėjimo vaidmens. Ekologinius diskursus lydinčios apokaliptinės nuotaikos leidžia naująją zoologijos sodų paradigmą pavadinti skambiu „Nojaus arkos“ vardu. Šis pavadinimas gerai išreiškia tiek misiją, tiek atmosferą, kurioje vykdoma misija. Norint tai suprasti, verta atsiversti Šv. Raštą:

Tuomet Dievas tarė Nojui: „[...] Tikėk manimi, užliesiu tvanu – vandenimis – žemę po dangumi sunaikinti visiems mariesiems, turintiems gyvybės alsavimą. Visa, kas žemėje, pražus. Bet su tavimi sudarysiu sandorą, – tu, tavo sūnūs, tavo žmona ir tavo sūnų žmonos įeisite į arką. O iš visų gyvūnų, visų mariųjų, įvesk į arką po du – patiną ir patelę, kad jie išliktų gyvi drauge su tavimi“ (Pr 6, 17–19).

Tuomet VIEŠPATS tarė Nojui: „[...] Paimk su savimi po septynias poras visų švariųjų gyvulių, patinus ir pateles, o visų nešvariųjų gyvulių po vieną porą, patiną ir patelę. Taip pat po septynias poras padangių paukščių, kad išliktų jų rūšis gyva visoje žemėje“ (Pr 7, 2–3).

Dievas palaimino Nojų bei jo sūnus ir jiems tarė: „Būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę. Bijos jūsų ir drebės prieš jus visi žemės gyvuliai, visi padangių paukščiai – visa, kas juda žemėje, ir visos jūrų žuvys. Į jūsų rankas jie yra atiduoti“ (Pr 9, 1–2).

Kaip matome, Nojus visuotinio išnykimo akivaizdoje gauna išsaugojimo ir gyvūnijos atkūrimo programą. Jai globalumą suteikia Dievas. Šiuolaikiniai zoologijos sodai ir be Dievo ima mąstyti globaliai ir gelbsti rūšis ne vieno draustinio ar rezervato ribose, bet apimdami visas galimas saugomos rūšies vietas. Kitaip tariant, naujieji zoologijos sodai pagal savo veiklos apimtį išeina už heterotopijos teritorijos ir save traktuoja ne kaip pavienį veislyną, bet kaip tinklą, kuris sudaro vieną Nojaus laivą, bandantį išsaugoti nykstamas rūšis. Jie gyvūnus ima matyti Nojaus akimis: gamtos nykimas nėra kažkur toli esantis dalykas, jis vyksta kartu, o gyvūnai suprantami kaip atiduoti į žmogaus rankas, nes tik žmogus jais gali pasirūpinti. Be abejo, rūpestis reikalauja ir Nojaus tipo sprendimų: tenka skirstyti į „švarius“ ir „nešvarius“, saugotinus ir nevertus saugoti gyvūnus; pasiimti galima tik po septynias poras (taigi pertekliaus atveju ne visada aišku, ką daryti, kaip ma-

⁷ Cituojama iš Pasaulinės zoologijos sodų ir akvariumų asociacijos (WAZA) svetainės. Prieiga per internetą: www.waza.org/en/site/about-waza/vision-and-mission [žiūrėta 2017 10 11].

tysime Kopenhagos atveju); atrinkti „švarieji“ imami ne tik saugoti, bet ir veisti⁸, o aukščiausiu tikslu tampa gyvūnų grąžinimas į natūralią aplinką.

Taigi zoologijos sodas Nojaus arkos paradigmoje savo veikla išaina už fizinių heterotopijos ribų. Kita vertus, ankstesnės paradigmos neišnyksta visiškai. Pramoginė ir edukacinė funkcijos niekur nedingsta ir tai veda prie Foucault minėtų heterotopijos santykių prieštaravimo padidėjimo ir konfliktų. Žirafos skerdimo Kopenhagos zoologijos sode atvejis kaip tik tai ir parodo.

Modernus žirafos skerdimas Nojaus arkoje

Kopenhagos zoologijos sodo atvejis 2014 m. vasario 9 d. plačiai nuskambėjo žiniasklaidoje ir sukėlė didelę pasipiktinimo bangą. Kas įvyko?

Kaip buvo pranešta didžiuosiuose kanaluose – BBC⁹, CNN¹⁰, The Guardian¹¹, National Geography¹² ir lietuviškame Delfi,¹³ – Kopenhagos zoologijos sode buvo užmuštas jaunas pusantrų metų patinas vardu Marius (užmuštas pneumatinio šautuvu). Žirafa buvo viešai išskrosta, padalinta į 5 gabalus ir sušerta liūtams. Skrodimą stebėjo zoologijos sodo lankytojai, jis buvo transliuojamas gyvai internetu. Nors internetinėje peticijoje „Save Marius“ buvo surinkta virš 27 tūkst. balsų, kviečiančių išsaugoti Mariaus gyvybę, tačiau zoologijos sodas nusprendė žirafą užmušti. Buvo atsisakyta net ekonominės naudos. Privačiam asmeniui, siūliusiam 500 tūkst. eurų, buvo atsakyta neigiamai. Taip pat buvo atsakyta parduoti žirafą Yorkshire'o laikinių gyvūnų parkui už panašią sumą. Kodėl pasirinkti tokie sunkiai suprantami sprendimai?

Pasak Kopenhagos zoologijos sodo atstovų, žirafos eutanazija buvo būtina, siekiant išvengti kraujomaišos. Argumentai už eutanaziją buvo gana gerai ap-

⁸ Atkreiptinas dėmesys į Bristolio zoologijos sodo pavadinimą: *Noah's Ark Zoo Farm* (<https://www.noahsarkzoofarm.co.uk/>) Jis puikiai reprezentuoja tiek misiją, tiek būdą, kuriuo ji yra įgyvendinama. Tai ūkis, atkuriantis gelbstimas rūšis.

⁹ Paul Rincon "Why Did Copenhagen Zoo Kill Its Giraffe?", prieiga per internetą: <http://www.bbc.com/news/science-environment-26118748> [žiūrėta 2017 10 11]; "Surplus' Giraffe put down at Copenhagen Zoo", prieiga per internetą: <http://www.bbc.com/news/world-europe-26098935> [žiūrėta 2017 10 11].

¹⁰ Bharati Naik, Marie-Louise Gumuchian "Danish Zoo Kills Healthy Giraffe, Feeds Body to Lions", prieiga per internetą: <http://edition.cnn.com/2014/02/09/world/europe/denmark-zoo-giraffe/index.html> [žiūrėta 2017 10 11].

¹¹ "Copenhagen Zoo Sparks Outrage by Killing Healthy Giraffe Named Marius", prieiga per internetą: <http://www.theguardian.com/world/2014/feb/09/danish-zoo-outrage-giraffe-marius> [žiūrėta 2017 10 11].

¹² Roff Smith "Giraffe Killing at Copenhagen Zoo Sparks Global Outrage", prieiga per internetą: <http://news.nationalgeographic.com/news/2014/02/140210-giraffe-copenhagen-science/> [žiūrėta 2017 10 11].

¹³ Rūta Levickaitė „Žirafos jauniklis vaikų akivaizdoje buvo užmuštas, supjaustytas ir sušertas liūtams“, prieiga per internetą: <http://www.delfi.lt/grynas/gamta/zirafos-jauniklis-vaiku-akivaizdoje-buvo-uzmustas-supjaustytas-ir-susertas-liutams.d?id=63972386> [žiūrėta 2017 10 11].

galvoti, tačiau būtent dėl to ir atvedė prie gana paradoksalių išvadų. Tai buvo savotiška rūpesčio konkrečiu gyvūnu (Mariumi) ir visa žirafų populiacija išraiška. Neatiduoti žirafos buvo nuspręsta dėl paties Mariaus. Kopenhagos zoologijos sodo vadovai nusprendė, kad siūlėsi jį paimti zoologijos sodai negalės užtikrinti jam pakankamai gerų laikymo sąlygų. Kaip žinia, žirafų patinai kovoja tarpusavyje, o rasti didelį voljerą su tinkama banda yra nepaprastai sunku. Todėl nebuvo siekta išsaugoti gyvybės bet kokia kaina ir, vardan Mariaus gyvenimo kokybės, buvo nuspręsta geriau užmušti nei palikti nekokybiškam gyvenimui. Dar svarbesnis dalykas, nulėmęs Mariaus likimą, buvo tai, kad Kopenhagos zoologijos sodas dalyvavo Nojaus arkos misijoje. Tai nebuvo grąžinimo į gamtą programa, tokios minties buvo atsisakyta, tačiau rūpintis žirafų populiacija tinkle. Kopenhagos zoologijos sodas priklausė Europos žirafų veisimo programai. Kaip teigė Kopenhagos zoologijos sodo mokslinio skyriaus direktorius Bengtas Holstas, „Kopenhagos zoologijos sodo žirafos yra tarptautinės veisimo programos dalis, kurios tikslas yra užtikrinti sveikų žirafų populiaciją Europos zoologijos soduose. Tai buvo padaryta, nes siekiama užtikrinti, kad būtų veisiamos tik negiminingos žirafos ir būtų išvengta kraujomaišos“¹⁴. Mariaus nelaime tapo ne nepagydomas luošumas, silpna sveikata, bet priešingai – gera sveikata ir pernelyg gera žirafų populiacija. Tiesiog Mariaus genai buvo labai giminingi kitoms sveikoms žirafoms. Kaip Nojaus laive pernelyg geras dauginimasis taptų laivo katastrofa, panašiai ir čia – pernelyg gerai besidauginanti populiacija tampa problema. Kaip teigė Holstas, „jei populiacijoje gyvūnų genai yra gerai reprezentuojami, tolesnis jų dauginimasis su pavieniais gyvūnais yra nepageidaujamas“¹⁵. Į siūlymus Marių kastruoti ar naudoti kontraceptikus buvo atsakyta neigiamai dėl paties Mariaus sveikatos. Vienintelė matyta išeitis – žirafos eutanazija. Nojus irgi paėmė ne begalinį skaičių gyvūnų, o tik po 7 poras. Tad, lygindami situaciją su Nojaus laivu, galime sakyti, kad Kopenhagos atveju Marius liko aštuntas. Populiacijos argumentas tapo svarbesnis. Verta atkreipti dėmesį į tai, kad zoologijos sodo vadovai stengėsi neduoti žirafai vardo, o tik prižiūrėtojai, norėdami jį identifikuoti, pavadino Mariumi. Žiūrint veisimo programos aspektu – taip buvo padaryta klaida. Marius tapo individu, kurio gyvybė verta ne dėl populiacijos, o pati savaime. Dėl to ir kilo toks ažiotazas, ir tai parodo, kad gyvūnų teisės Nojaus arkoje yra veikiau problema, nei savaime suprantamybė. Rūpestis žirafų populiacija ir pačiu Mariumi vedė prie visai kitų rezultatų nei gyvybės išsaugojimas.

¹⁴ Cituojama pagal Roff Smith „Giraffe Killing at Copenhagen Zoo Sparks Global Outrage“, prieiga per internetą: <http://news.nationalgeographic.com/news/2014/02/140210-giraffe-copenhagen-science/> [žiūrėta 2017 10 11].

¹⁵ Cituojama iš ten pat.

Kita vertus, kilęs triukšmas nebuvo nenaudingas zoologijos sodui. Argumentą, kad bet koks triukšmas gali pritraukti žiūrovų ir atnešti papildomų lėšų, atidėkime į šalį, nes jis yra nepaneigiamas. Triukšmas vienaip ar kitaip patraukia dėmesį, ir čia reiktų išsamių finansinių ataskaitų, kad galėtume pasakyti, ar toks triukšmas buvo ekonomiškai naudingas. Kovotojai už gyvūnų teises savo ruožtu pavadino tai barbariškumo ir žiaurumo aktu, neatmestina ir psichoanalitinė šio įvykio interpretacija. *Theatrum anatomicum* visais laikais nesiskundė populiarumo stoka, ir tikrai nelengva atskirti, kur konkretų žiūrovą veda tik pažinimo siekis, o kur pašamoninis žiaurių ir šurpių dalykų potraukis. Tačiau abejoju, ar toks argumentas gali padėti suprasti visumą. Grįžkime prie zoologijos sodo paradigimų. Pats skerdimas pasitarnavo ne tik trečiajai – Nojaus arkos, bet ir antrajai – gyvūnų sistemos reprezentavimo – paradigmam. Žirafos skrodimas buvo paverstas trijų valandų trukmės edukaciniu renginiu, kuris buvo transliuojamas ir internetu. Tokiu būdu zoologijos sodas veikiausiai nusprendė žūtbut apginti savo priklausymą antrajai paradigmam ir parodyti, kad sodas nėra tik utopija ir pramogos vieta, bet organizuoja aukšto lygio edukacinius renginius. Kopenhagos zoologijos sodo mokslinio skyriaus direktorius Holstas CNN kanalui teigė, kad lankytojai buvo „labai entuziastingi“, o „vaikai uždavė gerų klausimų“¹⁶. Pasak jo, „tai gera proga pakviesti mūsų svečius pažiūrėti. Mes tam čia ir esame, kad eduikuotume žmones ir tai yra gera proga parodyti žmonėms, kokia yra žirafa“. O kaip teigė Kopenhagos zoologijos sodo atstovas spaudai Stenbaekas Bro, „mes didžiuojamės, kad davėme vaikams milžinišką žirafos anatomijos pamoką, kokios jie negautų matydami žirafą nuotraukoje“¹⁷. Pats Holstas sulaukė ne tik pasmerkimo ir netgi grasinimų susidoroti, tačiau ir palaikymo iš kitų zoologijos sodų. Štai kiek vėliau, nepaisydami pasipiktinimo bangos, kurią sukėlė Kopenhagos atvejis, Odense zoologijos sode surengtas *theatrum anatomicum* viešai skrodžiant liūtą, o renginyje dalyvavo dar daugiau vaikų¹⁸. Taip pat sulaukta palaikymo iš Kopenhagos universiteto bioetikos profesoriaus Peterio Sandoe. Šis BBC kanalui teigė, kad „maži vaikai gali nueiti pamatyti žirafą ir tai, kaip ji tampa liūtų maistu, – tai gerai parodo, kokia yra gamta. Savanoje daugelis miršta jauni, nužudomi liūtų, miršta dėl ligų, atsitiktinumų ir maisto trūkumo“. Nors Sandoe argumentai gali pasirodyti juokingi, tačiau jo pasakymas puikiai parodo, koku būdu zoologijos sodas reprezentuoja gamtą. Juk būtų dar labiau gamtiška, jei žirafa būtų

¹⁶ Cituojama pagal Bharati Naik, Marie-Louise Gumuchian „Danish Zoo Kills Healthy Giraffe, Feeds Body to Lions“; prieiga per internetą: <http://edition.cnn.com/2014/02/09/world/europe/denmark-zoo-giraffe/index.html> [žiūrėta 2017 10 11].

¹⁷ Cituojama pagal „‘Surplus’ Giraffe put down at Copenhagen Zoo“, prieiga per internetą: <http://www.bbc.com/news/world-europe-26098935> [žiūrėta 2017 10 11].

¹⁸ „Danish Zoo Publicly Dissects a Lion: Fun, but also a Bit Disgusting“, prieiga per internetą: <https://www.theguardian.com/travel/2015/oct/15/danish-odense-zoo-dissection-lion> [žiūrėta 2017 10 11].

tiesiogiai atiduota liūtams ir vaikai turėtų tikrą pamoką, kaip liūtai medžioja, kaip žūva žirafa ir kaip ji yra suėdama. Galbūt renginys būtų net įspūdingesnis, nes ir baigtis nebūtų be nuostolių liūtų pusėje. Tačiau, kaip minėjome, zoologijos sodas yra heterotopija, kurioje pašalinta kova ir mirtis, todėl toks renginys iš principo negalėjo būti surengtas (nors žvėrių kautynės anksčiau buvo dažno dvaro pramoga). Reprezentuojant gamtą, kovą pakeitė anatomija. Marius buvo užmuštas greitai, jo mirtis buvo tik pasirošymas tikrajam teatrui. Pati anatomija, kaip ir gamta, yra anapus emocingų reakcijų. Suveikė ir ūkio argumentai. Kaip teigė Holstas, „kasmet zoologijos sode vidutiniškai 20–30 gyvūnų, tokių kaip ožkos, antilopės ir šernai, yra paskerdžiami dėl tokių pat priežasčių“¹⁹. Akivaizdu, kad šis požiūris kertasi su kovotojų už gyvūnų teises ir publikos noru matyti kai kuriuos gyvūnus kaip vieningus individus. Žiūrint antrosios paradigmos požiūriu, tarp žirafos ir žiurkės nėra didelio skirtumo, nes abi yra gyvūnų rūšys. Todėl publikos simpatijos ir triukšmas dėl Mariaus, o kitų „nemielių“ gyvūnų mirčių ignoravimas nėra pagrįstas. Į pasipiktinimą, kodėl Marius buvo sušertas liūtams, o ne kaip nors iškilmingiau palaidotas, Holstas atsakė, kad negali sau leisti išmesti 200 kilogramų mėsos. O kartu pažiūrėta gamtiškai: kaip teigė Holstas, „tai pirmoji žirafa [...] nesuprantu, kodėl kyla toks pasipiktinimas – esame įpratę, kad dėl tokių pat priežasčių gyvūnai papjaunami laisvėje“. Holsto požiūris tik parodo, koks problemiškas yra gamtos reprezentavimas zoologijos sode. Viena vertus, reikia užtikrinti gamtinius procesus. Kadangi žirafų medžioklė liūtams yra įprastinė praktika, žirafos paskerdimas buvo gera proga duoti „įprastos“ mėsos ir parodyti publikai, ką ir kaip liūtai ėda. Tačiau užtikrinimas turi nepažeisti taikios ir utopinės zoologijos sodo tvarkos, todėl tarp liūtų ir žirafų įsiterpia prižiūrėtojai ir gamtinis procesas tampa griežtai kontroliuojamas.

Anksčiau minėto bioetikos profesoriaus Sandoe argumentai atskleidžia dar vieną modernaus proto kontrolės aspektą. Kaip pamokantį dalyką šioje istorijoje Sandoe nurodė tai, kad savanoje daugelis miršta jauni, nužudomi liūtų, miršta dėl ligų, atsitiktinumų ir maisto trūkumo. Mariaus atvejis turėtų priklausyti šiam įvykių tipui. Tai atrodo labai keista, nes Marius nebuvo ligotas, jam negrėsė maisto trūkumas, liūtai negalėjo jo atsitiktinai sumedžioti. Marius, priešingai, buvo pernelyg sveikas. Todėl Mariaus mirties atsitiktinumas (kodėl Marius, o ne kas nors kitas?) buvo visai kitokios prigimties. Prisiminus Giddenso citatą apie „gamtos pabaigą“, Mariaus atvejį galima traktuoti kaip ateities kolonizavimo atvejį. Mariaus gyvenimas nebuvo paliktas gamtiniam atsitiktinumui (argumentai, siūlantys paleisti jį į gamtą, iš karto buvo atmesti, jis neišgyventų), taip pat nebuvo paliktas

¹⁹ Cituojama pagal Bharati Naik, Marie-Louise Gumuchian “Danish Zoo Kills Healthy Giraffe, Feeds Body to Lions”; prieiga per internetą: <http://edition.cnn.com/2014/02/09/world/europe/denmark-zoo-giraffe/index.html> [žiūrėta 2017 10 11].

neužtikrintam ar nekokybiškam gyvenimui kokiame nors kitame sode ar privačioje kolekcijoje. Mariaus likimas, jo ateitis buvo „kolonizuota“, ji tapo rizikų skaičiavimo rezultatu. Ką tai reiškia? Kaip teigia Giddensas,

[g]yventi brandžios modernybės pasaulyje reiškia gyventi šansų ir rizikos sąlygomis. [...] Likimas ir lemtis nevaizduoja formalaus vaidmens tokioje sistemoje, kuri veikia per tai, ką aš vadinsiu žmogaus atliekama gamtos ir socialinio pasaulio kontrole. Žmogus savo įsikišimu gali formuoti būsimų įvykių pasaulį, bet tik tam tikru mastu, kurį lemia kuo tiksliau įvertinama rizika (Giddens 2000: 141).

Aplinkoje, iš kurios išnyko likimas, net ir šabloniškiausi veiksmai iš principo „skaičiuojami“ rizikos požiūriu. [...] Rizikos skaičiavimas yra begalinis procesas, kadangi net palyginti apibrėžtose rizikos situacijose visada tyko nelaukti ir nenumatyti rezultatai (Giddens 2000: 144).

Kaip matėme aukščiau, visi galimi variantai buvo gerai apskaičiuoti. Buvo numatytos rizikos Mariaus gyvenimo kokybei, taip pat numatytos rizikos žirafų populiacijai Europoje. Kadangi rizikų pašalinti nepavyko, o toliau skaičiuojant ir dėlįjant galimus rizikingus variantus, rizikos tik didėjo, taigi sprendimas paskersti rizikingą žirafą atrodė visai logiškas. Todėl Mariaus likimas buvo visai neatsitiktinė mirtis savanoje, bet kruopščiai apskaičiuotas sprendimas.

Verta atkreipti dėmesį ir į tai, kad šis „socialiai organizuotas žinojimas“ tam tikra prasme imitavo ir reprezentavo (pagal Sandoe) gamtos žiaurumą – suėdami net ir patys mieliausi ir daugiausia publikos simpatijų sulaukę individai (kaip teigė Holstas, „tai pirmoji žirafa [...] nesuprantu, kodėl kyla toks pasipiktinimas – esame įpratę, kad dėl tokių pat priežasčių gyvūnai papjaunami laisvėje“). Laukinėje gamtoje nėra individų dramų, nėra išskirtinių, labiau vertų ar mažiau vertų gyventi, gyvenimų. Visi gyvūnai lygūs, tačiau ne gyvūnų teisių požiūriu – visi gali tapti maistu. Žiūrint gamtiniu požiūriu, žmogus taip pat yra mėsa. Tačiau Hostas, kaip ir visi zoologijos sodai gyvuoja metafizine žmogaus ir gyvūno skirtimi. Žmonių eutanazija dėl genetinių priežasčių, viešas nužudytų žmonių skrodimas ir sušėrimas kokiems nors mėsėdžiams būtų nacių pobūdžio nusikaltimas. Tačiau gamtos principai yra kiti, o gamtinių procesų organizavimas, nors ir kelia etinių klausimų, tačiau laukiniškumo reprezentavimui jie zoologijos sodams nėra esminiai.

Išvados

Kopenhagos atvejį galime laikyti zoologijos sodo prieštarų santykių atodanga, kuri atskleidžia ir dalį gamtos pabaigos aspektų. Šis atvejis parodo, koku būdu zoologijos sodas kaip heterotopija gali talpinti įvairius, dažnai vienas kitam prieštaraujančius ar

vienas kitą neutralizuojančius santykius. Kad zoologijos sodas reprezentuotų laukinę gamtą, jis turi visiškai apsukti gamtinius procesus – pašalinti gamtinį atsitiktinumą, kontroliuoti biologinę pusiausvyrą užtikrinančius procesus voljeruose ar ekspozicijose, gamtos kovą „visų prieš visus“, suspenduoti ir atitinkamu erdvės organizavimu užtikrinti visuotinę taiką. Visuomenės rūpestį gamta, apokaliptines nuotaikas zoologijos sodas neutralizuoja ir pasirodo kaip taikaus, saugančio, nenaikinančio santykio su gamta utopija. Galiausiai šiuolaikiniai zoologijos sodai įima skirtingas paradigmas, kurios taip pat prieštarauja tarpusavyje. Pramoga nėra tas pat, kas edukacija, o edukacija – tas pat, kas rūšių išsaugojimas. Dažnai tenka rinktis tarp pramogos ir edukacijos; pramogos ir rūšių saugojimo; eksponavimo ir gyvūnų ramybės; gyvūnų teisių, vienatinių individų ir gamtosaugos ar rūšies populiacijos sveikumo. Pramoga reikalauja išpūdzlių, mielių, grėsmingų, išpūdingų gyvūnų, reprezentacija reikalauja sistemos ir dažnai to, kas yra visai neįspūdinga ar neįdomu; rūšių saugojimas, veisimo programos reikalauja gyvūnų gerovės ir rūšių populiacijos užtikrinimo.

Galima zoologijos sodas parodo, kokiomis sąlygomis bandome išsaugoti laukinę gamtą „gamtos pabaigos“ sąlygomis. Sprendimas dėl Mariaus parodo, kaip iš pačios gamtos po truputį atimamas toks dalykas kaip savaimingumas, atsitiktinumas ar likimas. Ateitis kolonizuojama ir tampa rizikų skaičiavimų ir valdymų erdve. Tai, kas nutiko Mariui, galioja ir santykiuose su kitomis gamtinėmis heterotopijomis. Ekspertai sprendžia, kiek ir kokių individų turi būti padauginta ar sumažinta konkrečiame rezervate, numatomi sveikos rūšies populiacijos ar viso arealo laukiniškumo modeliai ir paskaičiuojamos grėsmės jo palaikymui. Todėl „gamtos pabaiga“, reiškia ne tik arealų mažėjimą, rūšių nykimą ir žmogaus veiklos padarinių įtaką, bet gamtos pasitraukimą į heterotopijas, kurios paklūsta socialinio žinojimo principams. Būtų galima su Baudrillard'o aistra paskelbti, kad visa gamta jau tapo simuliakru, tačiau tokia išvada mažai ką paaiškina. Norint suprasti, kas nutinka gamtai, reikia klausti, į kokias heterotopijas ji pasitraukia, kokiems socialinio žinojimo principams ji paklūsta. Vienas principas – ateities kolonizavimas, kitas – gamtinių teritorijų naujas susisaistymas ne geografiniu, o tinklo principu. Gyvūnai ne pereina iš vienos vietos į kitą, kur daugiau vietos, mažiau konfliktų, tačiau ir perkeliami, paskirstomi, reguliuojami. Galiausiai skirtumas tarp zoologijos sodo ir gamtinių heterotopijų išnyksta genetiniame lygmenyje, kai natūralios teritorijos ir zoologijos sodai tampa visavertėmis nykstančių rūšių genetinės medžiagos saugyklomis.

Gauta 2017 10 11
Priimta 2017 11 06

Literatūra

- Baudrillard, J. 2002. *Simuliakrai ir simuliacija*, vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos.
Derrida, J. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Transl. D. Wills. New York: Fordham University Press.

- Giddens, A. 2000. *Modernybė ir asmens tapatumas*, vertė V. Radžvilas. Vilnius: Aidai.
- Foucault, M. 2017. „Kitoniškos erdvės“, vertė P. Jevsejevas, *Athena: filosofijos studijos*, 12: 151–159.
- Jamieson, D. 2006. “Against Zoos”, in Singer, P. (ed.). *In Defense of Animals: The Second Wave*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Kisling, V. N. Jr. 2001. “Ancient Collections and Menageries”, in Kisling, V. N. Jr. (ed.). *Zoo and Aquarium History. Ancient Animal Collections to Zoological Gardens*. London, New York: CRC Press, p. 1–48.
- McKibben, B. 2003 (1989). *The End of the Nature. Humanity, Climate Change and the Natural World*. London: Bloomsbury.
- Ludwig, E.G. 1981. “People at Zoos: A Sociological Approach”, *International Journal for the Study of Animal Problems*, 2(6): 310–316.
- Rollin, B. E. 2010. “Through a Frame Darkly: A Phenomenological Critique of Zoos”, in Acampora, R. R. (ed.). *Metamorphoses of the Zoo, Animal Encounter after Noah*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, p. 57–66.
- Sverdiolas, A. 2006. *Apie pamėklinę būtį. Ir kiti etiudai*. Vilnius: Baltos lankos.
- Strehlow, H. 2001. “Zoological Gardens of Western Europe”, in Kisling, V. N. Jr. (ed.). *Zoo and Aquarium History. Ancient Animal Collections to Zoological Gardens*. London, New York: CRC Press, p. 75–116.

Mintautas Gutauskas

HETEROTOPYA OF THE ZOO AND MODERN SLAUGHTER OF A GIRAFFE IN NOAH’S ARK

Summary

By invoking Michel Foucault’s notion of heterotopy, the article deals with the phenomenon of zoo at the late modernity, under the conditions of the end of nature. The article aims to describe the structure of the heterotopy of zoo, to trace the paradigmatic shifts of the phenomenon of zoo, to look at the case of Copenhagen zoo as the disclosure of our controversial relationship with nature. In the first part of the article, the zoo is analysed as a peculiar place (heterotopy) wherein the natural relationships are suspended, neutralised and inverted. In the second part, three different paradigms of the zoo – menagerie, representation of the system, and the Noah’s ark – are investigated. Most attention is paid to the paradigm of the Noah’s ark, for it reveals the transformed relationships with nature – “the end of nature”, nature’s change into heterotopies, and the control of nature through the colonisation of the future. Finally, the case of the slaughter of a giraffe in Copenhagen zoo is scrutinised. This case discloses the conflicts between different functions of the zoo – entertainment, scientific research, education, conservation, the control of nature and risk management – and shows the peculiarity of our relationship with nature.

KEYWORDS: heterotopy, zoo, end of nature, late modernity, Foucault.

Linas Jokubaitis

FRIEDRICHAS NIETZSCHE IR MICHELIS FOUCAULT – APIE ISTORIJOS NAUDĄ IR ŽALĄ GYVENIMUI

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
El. paštas: linasjokubas@gmail.com

Straipsnio tikslas – atskleisti Friedricho Nietzsche's įtaką Michelio Foucault mąstymui. Didžiausias dėmesys skiriamas ankstyvajame vokiečių filosofo veikale „Apie istorijos žalą ir naudingumą gyvenimui“ išdėstytoms mintims apie istorijos santykį su gyvenimu. Straipsnyje analizuojama Nietzsche's pateikta istoristinio reliatyvizmo kritika ir metafizinės filosofo koncepcijos, nukreiptos prieš reliatyvizmą. Foucault save laikė nyčnininku, tačiau jo istoriniai tyrimai pagrįsti reliatyvistiniu perspektyvizmu, kuris svetimas Nietzsche's hierarchiniam ir aristokratiškam mąstymui. Pagrindinis šis dviejų autorių pažiūrų skirtumas neatsiejamas nuo skirtingos galios sampratos. Foucault galios samprata ryškiai sustiprina vokiečių filosofo kritikuojamą persisotintą istoriją. RAKTAŽODŽIAI: istorija, gyvenimas, perspektyvizmas, reliatyvizmas, metafizika, galia.

Michelis Foucault 1982 m. duotame interviu pasakoja, kaip 1953 m. vasarą skaitė Friedricho Nietzsche's *Nesavalaikius apmąstymus* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*), kurie jam turėjo beveik religinį poveikį ir tapo jo gyvenimą pakeitusiu įvykiu (Miller 1994: 66–67). Prieš pat mirtį 1984 m. duotame interviu Foucault pripažįsta esąs nyčnininkas, savo mokytojo įžvalgas mėginęs paversti tyrimais (Foucault 1990: 251).

Hermanas Nilsonas pastebi, kad prancūzų mąstytojas pasakė tai, kas buvo akivaizdu atidiems jo veikalo skaitytojams: beprotybės, bausmių, seksualumo genealogijose ir daugybėje kitų tyrimų matosi Nietzsche's įtaka – pastangos kritiškai permąstyti Vakarų mąstymo ir racionalumo istoriją (Nilson 1998: 113). Foucault tyrimai yra neatsiejami nuo istorinės perspektyvos. Tirdamas bet kurį klausimą – beprotybę ar seksualumą – jis imasi kruopščių istorinių tyrimų, nesvarbu, kaip jie būtų pavadinti – žinojimo archeologija ar genealogija. Norint suprasti Foucault filosofinę kūrybą, reikia žinoti Nietzsche's požiūrį į istoriją, nes pastarasis yra vienas iš jos pagrindų.

Hansas Sluga pastebi, kad didžiausią įtaką prancūzų mąstytojui turėjo antrasis *Nesavalaikių apmąstymų* esė „Apie istorijos žalą ir naudingumą gyvenimui“ („*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*“) (Sluga 2005: 214; 222–223). Šiam požiūriui pritaria ir Jürgenas Habermas. Jo žodžiais, „[g]enealoginė istoriografija gali antimokslo proto kritika grindžiamą vaidmenį perimti tik tada, kai apleidžia tą į istoriją orientuotą mokslą apie žmogų horizontą, kurio tuščiavidurį humanizmą Foucault, remdamasis valdžios teorija, norėtų kritikuoti. Naujoji istorija turi atmes-
ti visas prielaidas, kurios nuo XVIII a. pabaigos buvo esminės istorinei modernybės suvokčiai, istorijos filosofijai ir Švietimo epochai. Tai paaiškina, kodėl antrasis Nietzsche's *Nesavalaikis apmąstymas* Foucault yra tiesiog lobynas“¹ (Habermas 2002: 283). Siekdami geriau suprasti Foucault genealoginių tyrimų prielaidas ir tikslus, būtina turime atsisąsinti į ankstyvąjį Nietzsche's veikalą.

Nietzsche apie istorijos ir gyvenimo santykį

Antrąjį *Nesavalaikį apmąstymą* vokiečių filosofas rašo kaip „kultūros gydytojas“. Jis diagnozuoja dvasines savo meto ligas ir siūlo jų gydymą. Werneris Brockas pastebi, kad rašydamas šį esė ir kitus veikalus Nietzsche „siekiė pažadinti jaunos ir imlius protus, padėti jiems suprasti svarbiausius gyvenimo tikslus, pažadinti kultūros, giliausia jos prasme, poreikį“ (Brock 1935: 49). *Nesavalaikiuose apmąstymuose* vienas ryškiausių kritikos objektų yra to meto švietimo ir ugdymo praktika. Vokietijoje dominuojančią ugdymo sampratą Nietzsche kritikuoja kaip tarnaujančią valstybei ir ekonomikai. Paviršutinišką specialistų ruošimą jis suvokia kaip naikinantį bet koki individualumą: „nors dar niekada taip gražiai nebuvo kalbama apie „laisvą asmenybę“ kaip dabar, mes apskritai nebematome asmenybių, nekalbant jau apie laisvas asmenybes. Aplink mus – vien baugščiai užsimaskavę „universalūs žmonės“. Individas sulindo į vidujybę“ (Nietzsche 1996: 68). Antrajame *Nesavalaikiame*

¹ Alfonsas Tekorius Nietzsche's veikalo pavadinimą verčia „Su laiku prasilenkiantis apmąstymas“.

apmąstyme Nietzsche plėtoja „teorinio žmogaus“ kritiką, pradėtą veikale *Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*). Kaip svarbiausią savo epochos negalių šaltinį Nietzsche nurodo persisotinimą istorija ir jo skatinamą gyvenimo paralyžių. Jis kovoja prieš „šiuolaikiniams žmonėms būdingą istorinį jaunimo auklėjimą“ (Nietzsche 1996: 68).

Istorinę perspektyvą, valdančią modernaus žmogaus mąstymą, jauseną ir veiklą filosofas mato kaip svetimą tam, ką laiko tikrąja laime, – „jausti *neistoriškai*“ (Nietzsche 1996: 44). Vis dėlto jis nesitiki, kad jo amžininkams ir jų palikuonims įmanoma egzistuoti ir mąstyti neistoriškai. Istorija gali būti tiek naudinga, tiek ir žalinga gyvenimui. Žmonių ir kultūrų gyvenimą Nietzsche suvokia kaip esmingai spontaniškus, o istorinį pažinimą – kaip paralyžiuojantį ir žudantį spontaniškumą. Istorinio pažinimo suabsoliutinimas pakerta individų ir kultūrų gyvybingumą bei kūrybines galias. Nietzsche's žodžiais, istorinės perspektyvos triumfas reikštų „visišką atsisveikinimą ir atsiskaitymą su gyvenimu“ (Nietzsche 1996: 50). Kodėl istorinę perspektyvą filosofas mano esant pavojingą kūrybingumui?

Šis pavojus kyla iš naujos, XIX a. įsitvirtinusios istorijos sampratos. Nietzsche mano, kad istorinės jausenos keliamas pavojus individų ir tautų gyvybingumui yra neatsiejamas nuo pastangų istoriją padaryti autonomišku mokslu. Kaip „kultūros gydytojas“ jis skelbia gyvenamojo meto diagnozę: „gyvenimo ir istorijos santykis iš tikro pasikeitė. Taip įvyko dėl mokslo, dėl reikalavimo, kad istorija taptų mokslu. Dabar jau gyvenimas nebėra vienintelis valdovas, nebe jis palenkia praeities žinojimą savo reikmėms“ (Nietzsche 1996: 61). Nietzsche pabrėžia, kad istorinė sąmonė negali būti autonomiška ir savitikslė, ji privalo būti pajungta gyvenimui, tai yra *dabarčiai*, galingiausioms dabarties jėgoms, kuriančioms ateitį. Šią nuostatą skelbia programinis filosofo šūkis: „O, kad galėtume vis geriau mokėti viena – pažinti istoriją *gyvenimo* tikslų vardan“ (Nietzsche 1996: 50). Šiuolaikinis žmogus turi nusimesti jį slegiančią ir kūrybingumą bei spontaniškumą paralyžiuojančią praeities našą. Nietzsche'i istorinis lavinimas gali būti naudingas gyvenimui tik tuomet, kai „valdomas kokios nors aukštesnės galios, o ne pats valdo ir tvarko“ (Nietzsche 1996: 50). Vokiečių filosofas atmeta pastangas iš istorijos padaryti objektyvų faktų mokslą.

Habermas pastebi, kad „Apie istorijos žalą ir naudingumą gyvenimui“ Nietzsche „atskleidžia nuo veiklos atplėstos dvasiniame pasaulyje užsisklendusios tradicijos nevaisingumą. [...] Kadangi metodikos paisantys humanitariniai mokslai laikosi klaidingo, tiksliau sakant, nepasiekiamo objektyvumo idealo, jie neutralizuoja būtinus gyvenimo standartus ir skleidžia paralyžiuojantį reliatyvizmą“ (Habermas 2002: 101). Nietzsche atmeta siekį istoriją padaryti objektyviu mokslu, nes mato tame glūdintį pavojų gyvenimui. Tačiau jis neabejoja, kad istorinės perspektyvos dominavimas yra neišvengiamybė. Atmetęs pastangas iš istorijos padaryti mokslą,

jis turi pasiūlyti naują istorijos sampratą. Nietzsche teigia, kad, siekiant istoriją paversti gyvenimui tarnaujančia ir jį stiprinančia jėga, ji turi būti suvokiama pagal meno kanonus. Filosofas skelbia, kad „istorijai turi būti priešpastatytas menas“ (Nietzsche 1996: 80). Gyvenimui tarnaujanti ir kūrybines galias stiprinanti istorija turi būti suvokiama ne pagal mokslo, o pagal meno kriterijus². Vokiečių filosofas aiškiai supranta, kad neišvengiamas jo siūlymo padarinys – istorijos iškraipymas pagal gyvenimo reikmes.

Istoriniai tyrimai Nietzsche'i turi dvigubą funkciją – jie yra ginklas, kuriuo demaskuojami ir naikinami gyvenimui žalingi idealai. Veikalas *Apie moralės genealogiją* (*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*) yra ryškiausias pavyzdys, kai istorija tampa stabų daužymo įrankiu. „Kritinė istorija“ yra tik parengiamoji stadija, kai praeitis teisama, jai skelbiant neapskundžiamus gyvenimo nuosprendžius. Tačiau būtų klaidinga manyti, kad stabų demaskavimas yra pagrindinis tikslas. Nietzsche's įsitikinimu, senieji idealai turi būti pašalinti, siekiant paruošti vietą naujiesiems. Tai neatsiejama nuo vėlyvojo Nietzsche's mokymo apie visų vertybių perkainojimą.

Nesavalaikių apmąstymų autorius skelbia, kad gyvenimui tarnaujanti istorija turi įskiepyti tai, ką jis vadina „antrąja prigimtimi“ – naujus idealus, įpročius ir instinktus. Estetizuotos ir mitologizuotos istorijos tarnystė gyvenimui pasirodo esanti ne kas kita kaip „prigimties“ formavimas, kuris neatsiejamas nuo pavojaus ją visiškai deformuoti. Tačiau kalbėjimas apie žmogaus prigimtį yra šiek tiek klaidinantis, nes Nietzsche'i vienintelis prigimtiai būdingas dalykas yra radikalus istoriškumas. Vokiečių filosofas teigia, kad tai, ką esame įpratę laikyti nekintančia žmogaus prigimtimi, istorinei perspektyvai atsiveria kaip kažkada sukurta „antroji prigimtis“, kuri tik dėl jos pergalės tapo tuo, kas mums atrodo kaip tikroji ir nekintama prigimtis. Istorijos pajungimą gyvenimui Nietzsche supranta kaip neatsiejamą nuo siekio „*a posteriori*“ susikurti naują praeitį, iš kurios mes norėtume būti kilę“ (Nietzsche 1996: 60). Vokiečių mąstytojas nuo pat savo filosofinių ieškojimų pradžios iki jų pabaigos laikėsi nuomonės, kad menas, mitas ir iliuzija yra būtini sveikam ir stipriam gyvenimui. Būtinybė gyvenimą slopinančias iliuzijas keisti jį stiprinančiomis iliuzijomis yra vienas iš svarbiausių nyščiškai suprasto filosofo uždavinių. Jis turi kurti iliuzijas, kurių tikslas – suteikti formą individams ir kultūroms. Nietzsche siekia estetizuoti ir mitologizuoti istoriją. Šie siekiai neatsiejami nuo jo mokymo apie „sąmoningą valią iliuzijai“ (Vaihinger 1968: 341–362).

² Mintis, kad gyvenimui tarnaujanti istorija turi būti suprantama pagal estetinius kriterijus, yra neatsiejama nuo to, ką Nietzsche 1886 m. nauju pavadinimu išleisto veikalo *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas* „Kritiškame žvilgsnyje į save“ paskelbia savo filosofinius ieškojimus vienijančią programą: „pažvelgti į mokslą menininko, o į meną – gyvenimo akimis“ (Nietzsche 1997: 22).

Nietzsche dažnai suvokiamas kaip paradigminis reliatyvistas, tačiau būtina turėti omenyje, kad jo pastangos buvo nukreiptos į reliatyvizmo įveiką. Šios pastangos ryškiausiai atsiskleidžia vėlyviausiu jo kūrybos etapu. Nietzsche mano, kad istoriniam žvilgsniui visi žmogaus idealai pasirodo esantys tik žmogiškos veiklos kūriniai. Jis nesustoja ties istoristiniu reliatyvizmu, pasak kurio, „visos epochos yra vienodai arti Dievo“, todėl visos vertybės vienodos. Žmogaus veiklą ir mąstymą Nietzsche suvokia kaip radikaliai istoriškus, o pastangas juos legitimuoti kokiais nors transistoriniais idealais – Dievu, protu ar prigimtimi – stengiasi demaskuoti, parodyti jų nepagrįstumą ir arbitralumą. Radikalus vertybių istoriškumas ir transistorinių idealų iliuziškumas yra tai, ką filosofas vadina „mirtina tiesa“, kurią jis siekia paversti gyvenimą teikiančia ir ateitį kuriančia tiesa. Mintis, kad visi idealai tėra laisvos žmogaus veiklos kūriniai, tampa pagrindu Nietzsche's kovai už visų vertybių perkainojimą. Naujosios vertybės turi sukurti palankiausias sąlygas stipriam gyvenimui. Kaip galime sužinoti, kurios naujosios vertybės pajėgios sustiprinti gyvenimą?

Nietzsche's atsakymas į šį klausimą neatsiejamas nuo jo „valios galiai“ koncepcijos. Filosofas mano, kad „tik tas, kas stato ateitį, turi teisę teisti praeitį“ (Nietzsche 1996: 79). Teisti praeitį ir kurti ateitį privalo intensyviausia valia galiai. Ši aukščiausia valia privalo tapti ne tik praeities teisėja, bet ir ateities kūrėja, naujų vertybių ir įstatymų leidėja. Nietzsche's mokymas apie „valią galiai“ ir jo „visų vertybių perkainojimo“ projektas neatsiejamas nuo enigmatiškos antžmogio figūros. Antžmogis, naudodamas savo aukščiausią valią galiai, turi perkainoti vertybes ir tapti įstatymų visai žmonijai leidėju. Nietzsche's filosofija nėra reliatyvistinė. Jis nepalieka abejonių, kad „ateities filosofų“ uždavinys – sukurti hierarchišką ir aristokratinę tvarką. Reliatyvizmą turi įveikti valia, suteikianti formą tapsmo chaosui. Vokiečių filosofo pastangos įveikti reliatyvizmą neatsiejamos nuo jo vadinamojo „atkritimo į metafiziką“, kai nekintamus metafizikos principus pakeičia „valia galiai“.

Nietzsche's santykis su metafizika yra atskira ir itin plati problema. Dėl šios priežasties čia tegalime tik bendriausiais bruožais aptarti tai, ką įvardiname kaip vokiečių filosofo „atkritimą į metafiziką“. Martinas Heideggeris straipsnyje „Nietzsche's žodis „Dievas mirė““ pastebi, kad Nietzsche tapsmą „mąsto kaip pamatinį tikrovės bruožą, t. y., kaip esantį plačiąją prasme. Tai, kas tokią esatį nulemia jos *essentia* požiūriu, jis suvokia kaip „valią viešpatauti“ (Heidegger 1992: 185). Heideggeris pastebi, kad Nietzsche'i „valia viešpatauti“ „nurodo pamatinį visų esinių pobūdį“ (Heidegger 1991: 18). Šiai pozicijai pritaria Arthuras Danto teigdamas, kad Nietzsche'i viskas, kas yra, yra „valia viešpatauti“ ir jos modifikacijos. Danto teigimu, „valia viešpatauti“ yra metafizinė ir ontologinė sąvoka (Danto: 2005: 197). Net pati filosofija Nietzsche'i yra monistinės valios metafizikos dalis: „filosofija visada kuria pasaulį pagal savo atvaizdą, ji kitaip negali. Pati filosofija

yra tironiškas potraukis, dvasinė galios valia, „pasaulio kūrimo“ valia, *causa prima* valia“ (Nietzsche 1991: 325).

Michelio Foucault istorijos samprata: perspektyvizmas ir galia

Foucault dažnai keisdavo savo požiūrį į Nietzsche's idėjas. Prancūzų mąstytojas vokiečių filosofą perskaitydavo vis naujai, todėl čia aptarsime tik pačius bendriausius ir pastoviausius jo pateiktų Nietzsche's kūrybos interpretacijų bruožus. 1964 m. vokiečių filosofui skirtame kolokviume Foucault perskaitė pranešimą „Nietzsche, Freudas ir Marxas“, kuriame šiuos tris žymiausius „įtarinėjimo hermeneutikos“ atstovus pristatė kaip „interpretacijos technikus“ (Foucault 1994: 269). Prancūzų mąstytojo teigimu, Nietzsche yra radikaliausias modernios filosofijos atstovas, skelbiantis, kad interpretacijos negali turėti pabaigos. Plėtodamas vokiečių filosofo ištarą, jog „nėra faktų, yra tik interpretacijos“, Foucault teigia, kad jokia interpretacija negali būti užbaigta, nes interpretatorius niekuomet negali atsiremti į ką nors, kas nebūtų interpretacija. Jo įsitikinimu, Nietzsche moko, kad „nėra „*interpretandum*“, kuris nebūtų „*interpretans*“ (Foucault 1994: 275). Foucault vokiečių filosofą suvokia kaip radikalų perspektyvistą, teigiantį, jog kiekviena interpretacija sukuria savo „tiesą“, kuri galiausiai yra tik interpretacija, tačiau jokios interpretacijos neįmanoma įvertinti objektyviais, jai išoriškais standartais. Jo nuomone, nyčiškas požiūris į interpretaciją pagrįstas nuostata, jog interpretacija yra neužbaigiamas užduotis. Interpretacija privalo vis iš naujo perinterpretuoti save pačią, ir taip *ad infinitum*. Foucault šią išvalgą suvokia kaip išvaduojančią „interpretacijos gyvenimą“, ir taip suteikiančią jam neribotą laisvę (Descombes 1997: 79).

Foucault vengia akcentuoti Nietzsche's pastangas įveikti reliatyvizmą, kurios neatsiejamą nuo antžmogio, valios galiai ir visų vertybių perkainojimo idėjų. Nuo metafizikos „apvalytas“ Nietzsche pasirodo tik destruktiviaja savo puse – kaip radikalus demistifikuotojas ir stabų daužytojas. Foucault yra linkęs nutylėti vokiečių filosofo pastangas perkainoti visas vertybes. Šis projektas neatsiejamas nuo vadinamųjų „tironiškų“ Nietzsche's filosofijos bruožų – jėgos, kastų, „veisimo moralės“ ir barbarybės šlovinimų. Alainas Boyer mano, kad perspektyvizmas nėra paskutinis Nietzsche's žodis, nes vokiečių filosofui už „afektų perspektyvos“ visada egzistuoja „afektų hierarchija“ (Boyer 1997: 6). Jo žodžiais, „niekas negalėtų būti mažiau nyčiška nei nihilistinė idėja, jog „visos vertybės yra vienodos vertės“, kad niekas negali jų lyginti ar teisti: vertinti reiškia kurti hierarchiją“ (Boyer 1997: 6). Kadangi Foucault nesidomi Nietzsche's valios metafizika, kurios tikslas – pašalinti

reliatyvizmą, iškyla klausimas, ar prancūzų mąstytojas gali išvengti istoristinio reliatyvizmo, atmesdamas vokiečių filosofo koncepcijas, neatsiejamas nuo „atkritimo į metafiziką“? Vokiečių filosofas nuolat pabrėždavo, kad būtina stipraus ir sveiko gyvenimo sąlyga yra hierarchinė tvarka. Atmetus metafizines vokiečių filosofo koncepcijas, hierarchinis ir aristokratiškas perspektyvizmas tampa egalitariniu ir homogenišku. Foucault istoriniai tyrimai pagrįsti reliatyvistiniu perspektyvizmu, kuriam svetimos bet kokios hierarchinės sąvokos.

Foucault genealoginiuose tyrimuose pagrindinę vietą užima „valdžios“ sąvoka. Prancūzų mąstytojas nori įrodyti, kad humaniškais atrodantys diskursai, praktikos ir institucijos visada yra galių ar sudėtingos jų sąveikos produktas (Foucault 1999: 72–75). Jo istoriniuose tyrimuose nuolat kalbama apie tai, ką galima pavadinti gyvenimo pasipriešinimu „valdžiai“. Ši nuostata svetima Nietzsche'į, kuris gyvenimą ir valią galiai suvokia kaip tapačius. Filosofas Zaratustros lūpomis skelbia: „Kur gyvastį aptikt pavyko, visur radau valdžios troškimą; ir netgi tarno valioj ponu būt norą jo esu aš pastebėjęs“ (Nietzsche 1991: 117). Nietzsche's filosofija yra gyvenimo, kuris suprantamas kaip tapatus siekiui didinti galią, be perstojo pavergti ir galiausiai pergalėti save, teigimas. Nietzsche filosofuoja iš tirono perspektyvos. Šis galios šlovinimas svetimas Foucault. Jo tyrimai pagrįsti aiškiai neišsakytą prielaidą apie gyvenimo ir galios priešpriešą. Prancūzų mąstytojui gyvenimas yra kova su „valdžia“, mėginimas ją pergudrauti, nuo jos pasprukti ar kaip nors prisitaikyti. Nietzsche'į galios filosofijos tikslas – nugalėti ir pavergti arba pačiam būti nugalėtam ir pavergtam.

Foucault visur mato galią ir dominavimo formas, kurių, priešingai nei Nietzsche, nešlovina ir neskirsto į „geras“ ir „prastas“. Egalitaristinė ir homogeniška galios samprata neatsiejama nuo reliatyvistinio perspektyvizmo, vengiančio atkritimo į metafiziką ir pastangų pergalėti istoristinį reliatyvizmą. Foucault istoriniai tyrimai parašyti iš „galios aukų ir engiamųjų“ perspektyvos. Nuo pat ankstyvojo veikalo *Beprotybė ir civilizacija: beprotybės istorija* (*Folie et Déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*) Foucault genealoginiuose tyrimuose skleidžiasi viena svarbiausių jo tyrimų temų – siekis demaskuoti galios struktūras, besislepiančias už įvairiausių praktikų, institucijų ir diskursų. Šis demaskavimas grindžiamas miglota viltimi, kad galios funkcionavimo perpratimas turi emancipacinį potencialą, tačiau tai yra tik miglota viltis. Foucault mano, kad pabėgimas nuo galios yra neįmanomas, galima kalbėti tik apie perėjimą nuo vienos galios formų prie kitų. Reliatyvistinis perspektyvizmas ir nehierarchizuotos valdžios sampratos naudojimas lemia, kad prancūzų mąstytojo galutinės išvados yra tik reliatyvistinio istorizmo variacijos. Jau minėta, kad istoristinį reliatyvizmą Nietzsche smerkė kaip kenksmingą gyvenimui, kūrybiškumui ir tvirtai asmenybei.

Nepaisant pesimistinių Foucault išvadų dėl kovos už išsilaisvinimą sėkmės galimybių, jo tyrimai turėjo didelę įtaką praktiniam gyvenimui ir veikimui. Daugybė sekėjų ir aktyvistų skaitė ir tebeskaito prancūzų mąstytojo veikalus, mėgindami jo tyrimus panaudoti politinėse kovose. Antipsichiatrijos judėjimai, įvairūs siekiai reformuoti kalėjimus ir daugybė kitų judėjimų neabejotinai rodo, kad Foucault tyrimai šiuo aspektu atitiko Nietzsche's istorijos ir gyvenimo santykio sampratą. Istoriniai tyrimai darė tai, ko iš jų reikalavo vokiečių filosofas – jie neabejotinai turėjo poveikį gyvenimui. Prancūzų mąstytojo tyrimas *Disciplinuoti ir bausti* buvo toks sėkmingas, kad šiandien kiekvienas būsimas Prancūzijos kalėjimo direktorius privalo būti perskaitęs šį veikalą (Hussey 2015: 395–396).

Foucault genealoginiai tyrimai, demaskuojantys galios struktūras, turėjo tar-nauti gyvenimui, kurį Nietzsche laikytų nusilpusiu ir praradusiu bet kokią kūrybin-gumą, o miglotos viltys ir emancipaciniai siekiai vokiečių filosofui būtų pasirodę kaip vergų moralės gilinimas. Nietzsche's moralė yra pavergėjo ir tirono moralė. Foucault labiausiai rūpėjo – pamišėliai, raupsuotieji, ligoniai, kaliniai. Prancūzų mąstytojo politiniai įsitikinimai Nietzsche'i būtų pasirodę kaip sekuliarizuotos krikščionybės – bandos moralės – teigimas. Užtenka apsiriboti tik vienu iš Nietz-sche's teiginių, skirtų visuomenės sluoksniams, kurie ypač domino Foucault: „silp-nieji ir nevykėliai turi žūti, tai pirmasis *mūsų* meilės žmogui teiginys. Ir čia dar reikia jiems padėti“ (Nietzsche 2009: 10). Radikalai skirtingos dviejų mąstytojų išvados kyla iš skirtingos galios ir gyvenimo santykio sampratos.

Foucault veikalai ne tik turėjo ir tebeturi įtaką politiniams aktyvistams; be jo tyrimų sunku įsivaizduoti dabartines socialinių ir humanitarinių mokslų stu-dijas. Prancūzų mąstytojas sėkmingai naudojo istorinę perspektyvą demaskuo-damas įvairiausių žmogaus mokslų pretenzijų nepagrįstumą, arbitralumą ir net veidmainiškumą. Vis dėlto šių mokslų autoritetą išjuokusi istorinė perspektyva nepastebimai tapo dar absoliutesne ir galingesne. „Apie istorijos žalą ir naudingumą gyvenimui“ – Nietzsche iškėlė trigubą imperatyvą: „istorinio lavinimo ištakos ir jo vidinis nepaprastai radikalus prieštaravimas „naujųjų laikų“, „moderniosios sąmonės“ dvasiai – šis prieštaravimas *privalo* pats būti pažintas istoriškai, istori-ja *privalo* pati išspręsti istorijos problemą, žinojimas *privalo* į save patį nukreipti savąjį geluonį“ (Nietzsche 1996: 87). Neabejotina, kad Foucault sėkmingai įvykdė trečiąją imperatyvą – nukreipdamas „žinojimo geluonį prieš patį žinojimą“. Tačiau jis neskyrė didesnio dėmesio antrajam imperatyvui, kuris Nietzsche's mintyje neat-siejamas nuo metafizinių koncepcijų – nuo antžmogio figūros, turinčios „išspręsti istorijos problemą“. Abejotina, ar Foucault bandė įgyvendinti pirmąjį imperatyvą – suprasti istorines „istorinės perspektyvos“ ištakas. Galima sakyti, kad šis klausimas liko už jo mokslinių interesų ribų.

Foucault tyrimai pagrįsti idealų, praktikų, institucijų ir diskursų arbitralumą demaskuojančia istorine perspektyva. Jų populiarumas tik dar labiau prisideda prie istorinės perspektyvos triumfo humanitariniuose ir socialiniuose moksluose. Tai verčia klausti, ar mąstymo sistemų istorijos katedros kūrėjas nepadidino Nietzsche's kritikuoto persisotinimo istorija? Vokiečių filosofas apmąstymuose apie istorijos žalą ir naudą nurodė penkis požymius, leidžiančius diagnozuoti persisotinimą istorija: 1) atsiranda ir įsigali asmenybę gniuždantis vidujybės ir išorybės kontrastas; 2) žmonės pradeda tikėti, kad jų epocha yra teisingesnė už kitas, buvusias epochas; 3) sutrikdomi tautų ir individų instinktai; pradedama manyti, kad „žmonija yra sena, o mes esame vėluojantys epigonai“; 4) istorija perauga į saviironiją, o iš jos į cinizmą; 5) „linkstama prie protingos egoistinės praktikos, kuri žaloja gyvybės jėgas ir galiausia jas suardo“ (Nietzsche 1996: 66–67). Nietzsche buvo ir tebėra „nesavalaikis mąstytojas“. Jo diagnozuotos problemos yra šio amžiaus žmogaus problemos.

Savo filosofinių ieškojimų pabaigoje atsigręždamas į ankstyvąjį veikalą „Apie istorijos žalą ir naudingumą gyvenimui“ Nietzsche rašo: „šiam samprotavime „istorinė intuicija“, kuria didžiuojasi šis šimtmetis, pirmąsyk buvo atpažinta kaip liga, kaip tipiškas nuosmukio požymis“ (Nietzsche 2007: 83). Tai, kas Nietzsche'i atrodė kaip nauja XIX a. Europos liga, Foucault atrodo kaip humanitarinių mokslų radikalumo ir pažangos įrodymas. Šiandien net nebekeliamas klausimas dėl šios „istorinės intuicijos“ žalos ir naudos gyvenimui. Vokiečių filosofas samprotavimuose apie gyvenimo ir istorijos santykį pabrėžia, jog „tai, kas istoriška, ir tai, kas neistoriška, vienodai reikalinga žmogaus, tautos ir kultūros sveikatai“ (Nietzsche 1996: 46). Istorinė perspektyva turi būti suprasta ne kaip pranašesnė už „neistorinę“ perspektyvą. Būtina suprasti, kad ši perspektyva yra filosofijos problema.

Gauta 2017 10 01
Priimta 2017 12 20

Literatūra

- Boyer, A. 1997. "Hierarchy and Truth", in Ferry, L. and Renaut A. (eds.). *Why We Are Not Nietzscheans*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brock, W. 1935. *An Introduction to Contemporary German Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danto, A. 2005. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, M. 1990. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*, edited with an introduction by L. D. Kritzman. London: Routledge.
- Foucault, M. 1994. "Nietzsche, Freud, Marx", in Foucault, M. *Aesthetics, Method and Epistemology, Vol. II*, ed. by J. D. Faubion. New York: The New Press.
- Foucault, M. 1999. *Seksualumo istorija*, vertė N. Kašelionienė, R. Padalevičiūtė. Vilnius: Vaga.
- Habermas, J. 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*, vertė A. Tekorius. Vilnius: Alma littera.
- Heidegger, M. 1991. *Nietzsche, Vols. 1–2* (Vol. 1: *The Will to Power as Art*, Vol. 2: *The Eternal Recurrence of the Same*), transl. by D. F. Krell. San Francisco: Harper & Row.

- Heideggeris, M. 1992. „Nyčės žodis „Dievas mirė““, vertė A. Šliogeris, in *Martynas Heideggeris. Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.
- Hussey, A. 2015. *The French Intifada: The Long War between France and its Arabs*. London: Granta Books.
- Miller, J. 1994. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster.
- Nietzsche, F. 1996. „Apie istorijos žalą ir naudingumą“, vertė T. Sodeika, in V. Berenis (sud.). *Kultūra ir istorija*. Vilnius: Gervėlė, p. 43–109.
- Nietzsche, F. 1997. *Tragedijos gimimas, arba Helenizmas ir pesimizmas*, vertė A. Tekorius. Vilnius: Pradai.
- Nietzsche, F. 1991. „Štai taip Zaratustra kalbėjo“, vertė A. Tekorius, in *Frydrichas Nyčė. Rinktiniai raštai*, sud. A. Rybelis. Vilnius: Mintis.
- Nietzsche, F. 1991. „Anapus gėrio ir blogio“, vertė E. Nekrašas, in *Frydrichas Nyčė. Rinktiniai raštai*, sud. A. Rybelis. Vilnius: Mintis.
- Nietzsche, F. 2009. *Antikristas: prakeiksmas krikščionybei*, vertė L. Rybelis. Vilnius: Apostrofa.
- Nietzsche, F. 2007. *Ecce homo: kaip tampama tu, kas esi*, vertė R. Jonynaitė. Vilnius: Apostrofa.
- Nilson, H. 1998. *Michel Foucault and the Games of Truth*. London: Macmillan Publishers.
- Sluga, H. 2005. „Foucault’s Encounter with Heidegger and Nietzsche“, in Gutting, G. (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, p. 210–239.
- Vaihinger, H. 1968. *The Philosophy of ‘As if’: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. London: Routledge.

Linas Jokubaitis

FRIEDRICH NIETZSCHE AND MICHEL FOUCAULT – ON THE ADVANTAGE AND DISADVANTAGE OF HISTORY FOR LIFE

Summary

The article examines the influence of Friedrich Nietzsche on the thought of Michel Foucault. The paper is focused on the German philosopher’s early essay – “On the Advantage and Disadvantage of History for Life”. The article provides an analysis of Nietzsche’s critique of historicist relativism and his attempt to overcome this relativism by “relapse” into metaphysics. Foucault clearly stated on many different occasions that he was a Nietzschean. However, his genealogical and archeological studies are based on a relativistic perspectivism, which is completely foreign to the hierarchical and aristocratic perspectivism of Nietzsche. This difference between the two thinkers is inseparable from their radically different positions towards “power”. The article reveals that the influence of Foucault’s researches only increased what the German philosopher had diagnosed as the modern sickness – the “overdose” of history.

KEYWORDS: history, life, perspectivism, relativism, metaphysics, power.

Denis Petrina

DAUGIAU NEI APSKAIČIUOJAMA, MAŽIAU NEI VIENAS: POPULIACIJOS IR AFEKTO SANTYKIS MICHELIO FOUCAULT BIOPOLITIKOS TEORIJOJE

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
el. paštas: denisas.duce@mail.com

Michelis Foucault biopolitikos sąvoką sieja su politiniame diskurse atsiradusia populiacijos figūra, kuri ilgainiui tapo politizuota pačios gyvybės figūra. Viena vertus, tai reiškia, kad politika yra biologizuojama, nes naujos galios (biogalios) užduotis tampa per populiacijas valdyti gyvybę; kita vertus, gyvybės kaip tokios politizavimas atrodo problemiškas, pirmiausia todėl, kad pati savaime gyvybė yra imanentiškai rezistencinė, besipriešinanti bet kokiems būdams ją užvaldyti. Šiame straipsnyje populiacijos yra nagrinėjamos iš afekto – gyvybingumo, galimybės veikti arba būti paveiktam/ai – perspektyvos, bei mėginama atsakyti į klausimą, kokiais būdais biogalia sukiekybina afektą, kuris nėra apskaičiuojamas ir pačia savo prigimtimi prieštarauja bet kokiai tvarkai. Siekiant atsakyti į šį klausimą, nagrinėjama Foucault dispozityvo sąvoka bei jos santykis su populiacijomis, rekonstruojama populiacijos sampratos genealogija, galiausiai, naujos sukiekybinančios galios technologijos yra priešpriešinamos kokybiniam afekto pokyčiui.

RAKTAŽODŽIAI: populiacija, biopolitika, gyvybė, afektas, dispozityvas, Foucault.

Biopolitika: sukiekybinta gyvybė

Nors žodis „populiacija“ yra pakankamai plačiai vartojamas specifinėse srityse (biologijoje, geografijoje, demografijoje) kaip terminas, apibrėžiantis tų pačių individų grupę, o kasdienės kalbos vartotojo žodyne yra tarptautinis žodžio „gyventojai“ sinonimas, politikos teorijoje šis žodis turi kiek kitokią reikšmę. Lotynų kalboje žodis „populiacija“ (lot. *populatio*) pačia bendriausia prasme reiškia žmones: tačiau ne kaip grupę ar kolektyvą, bet kaip daugį, kaip, įterpiant Michelio Foucault formuluotę, *rūšį*.

Išties žmonių, populiacijos, tautos valdymas yra viena svarbiausių klasikinės politinės teorijos problemų. Pavyzdžiui, XVIII a. politikos filosofas Jeanas Jacques'as Rousseau teigia, kad gero valdymo objektas yra tautos saugumas ir gerovė, o pastarosios akivaizdus įrodymas – šalies gyventojų (*population*) skaičiaus augimas (Rousseau 2002: 213). Tauta gerai valdomoje valstybėje, pasak Rousseau, yra tokia, kurios „kiekvienas pilietis galėtų būti visiškai nepriklausomas nuo kitų ir visiškai priklausomas nuo Valstybės“ (Rousseau 2002: 191). Kitaip tariant, suverenas turi užtikrinti geras ir saugias sąlygas tautai, o kiekvienas tautos atstovas turi rūpintis savo ir bendra gerove.

Michelis Foucault savo raštuose taip pat skiria nemažai dėmesio tautos, valstybės ir saugumo klausimams; tačiau, užuot sekęs klasikinės politikos teorijos trajektorija, Foucault paverčia pačią klasikinę politikos mintį savo kritinės filosofijos objektu. Negana to, diskurse apie populiacijas ir suverenumą filosofas įžvelgė biologinių (tikslėniam terminui nesant) implikacijų ir susiejo liberaliąją ekonomikos ir politikos tradiciją su nauju politikos režimu – biopolitika. Nors konceptas „biopolitika“ buvo artikuliuotas iki Foucault¹, būtent šis mąstytojas suteikė jam valdymo technologijos, kurioje, skolinantis Thomas'o Lemke's apibrėžimą, „gyvybė pasirodo politinių strategijų centre“, statusą (Lemke 2011: 33). Pats Foucault teigia, kad pagrindinis naujosios galios formos vaidmuo yra „užtikrinti, palaikyti, stiprinti, dauginti gyvybę ir tvarkyti gyvenimą“ (Foucault 1999: 105). Šie Foucault aprašyti reikalavimai valdžiai iš dalies atliepia Rousseau suformuluotus reikalavimus – rūpintis tautos saugumu ir gerove, jei suvoktume, kad politiniu požiūriu šalies populiacija² ir gyvybė yra neatskiriama susijusios. Veikiausiai todėl naują politinę paradigmą – biopolitiką – Foucault sieja su populiacijomis, o tiksliau – su tokiais populiacijai būdingais biologiniais procesais, kaip jos vislumas, gimstamumas, mirštamumas, ilgaamžiškumas ir pan. (Foucault 1999: 106) –

¹ Plačiau apie tai žr. Žukauskaitė 2016.

² Čia ir toliau vartosiu terminą „populiacija“ kaip platesnį žodžio „tauta“ sinonimą.

taigi, iš esmės, populiacijos Foucault biopolitikos teorijoje pasirodo kaip politinė gyvybės figūra.

Jau šitoje formuluotėje jaučiama tam tikra konceptualinė įtampa: politika natūralizuojama, joje atsiranda biologinis matmuo, tačiau kiek gyvybė leidžiasi politizuojama? Ar iš tiesų gyvybė yra tai, kas paklūsta galios manipuliacijoms? Pasak paties Foucault, politikos ir gyvybės santykiai nėra linijiški, determinuoti ir galutinai apibrėžti, nes valdoma „gyvybė [...] nukrypsta prieš tą sistemą, kuri apsiėmė ją kontroliuoti“³ (Foucault 1999: 111). Filosofas pabrėžia negalimybę galutinai suobjektinti gyvybę bei atkreipia dėmesį į imanentiškas gyvybei rezistencines galias.

Šiame straipsnyje rezistencinės gyvybės galios konceptualizuojamos kaip afektai. Panašiai afekto sąvoką apibūdino Baruchas Spinoza: „pajėgumai veikti arba būti paveiktam/ai“ (Spinoza 2004: 32). Vis dėlto reikia patikslinti, kad gyvybės nevalia suvokti kaip esencialistiškai rezistencinės: veikiau būtent jos afektyvumas, jos dinamiška, o ne statinė prigimtis yra priežastis, dėl kurios ji nesileidžia būti suobjektinama. Šiuo požiūriu tripletas „populiacija – gyvybė – afektas“ yra problemiškas: populiacija biopolitikos diskurse yra afektyviai moduluojama, t. y. jos pajėgumai veikti (gimstamumas ir mirštamumas, ilgaamžiškumas) kontroliuojami tam tikrais išoriniais veiksmiais – galia kėsinaisi į patį afektą; kita vertus, populiaciją galima suvokti kaip afektyvų daugį, kaip nekvantifikuojamą, neapskaičiuojamą gyvybę, kuri nuolatos atsiduria anapus ją ribojančių kategorijų, nes pati savaime yra afektyvi, t. y. ne tik veikiamą, bet ir galinti veikti. Kyla klausimas: ar pačios gyvybės veiklumas neanuliuoja siekiančio pajungianti ją sau politikos aparato bei jai taikomų valdymo technologijų?

Todėl šiame straipsnyje mėginsiu apžvelgti, kaip biopolitika – *kiekybinis* populiacijų valdymas siekiant *kokybinių* rezultatų – užvaldo pačią gyvybę, kuri yra afektyvi, pati savaime besipriešinanti bet kokiai galiai, visos populiacijos – neapskaičiuojamo daugio – mastu. Į šį klausimą neįmanoma atsakyti, neaptarus Foucault biopolitikos teorijos raidos etapų: biopolitikos kaip administruojančios galios, biopolitikos kaip afektą valdančios galios bei biopolitikos kaip pasipriešinimo pažado. Dėl šios priežasties, siekdamas atsakyti į iškeltą klausimą, imsiuosi trijų uždavinių:

- pateiksiu Foucault dispozityvo sampratą bei pristatysiu tris saugumo schemas, kiekvieną iš jų mąstytojas sieja su tam tikram laikotarpiui būdinga liga – maru, raupsais ir raupais;

³ Vertime į lietuvių kalbą žodis „gyvybė“ yra pakeistas į „būtį“, tačiau toks vertimas laikytinas netaisyklingu.

- rekonstruosiu sąvokos „populiacija“ genealogiją, kurią Foucault pristato 1977–1978 m. paskaitų cikle, pavadintame *Saugumas, teritorija, populiacija*;
- aptarsiu, kaip galima afektyviai priešintis galiai, beigi ar toks pasipriešinimas įmanomas išliekant sukonstruotoje populiacijos kategorijoje.

Dispozityvas: saugumas vs. daugis

Nepaisant to, kad dispozityvo (pranc. *dispositif*) sąvoka yra kertinė Foucault politinei minčiai, jos aiškaus apibrėžimo nerastume nė viename jo veikalų. Apibrėžimas, kurį būtų galima laikyti aiškiausiu ir talpiausiu, pasirodo 1977 m. interviu „Kūno išpažintis“. Šiame interviu, paklaustas apie dispozityvo metodologinę funkciją, Foucault apibrėžia dispozityvą kaip „heterogenišką ansamblį, kurį sudaro diskursai, institucijos, architektūrinės formos, reguliavimo sprendimai, įstatymai, administracinės priemonės, moksliniai teiginiai, filosofinės, moralinės bei filantropinės propozicijos – trumpai tariant, tiek sakomi, tiek nesakomi dalykai [...] Pats savaime dispozityvas yra įsteigtų tarp šių elementų santykių sistema“ (Foucault 1977: 194).

Įdomiausia, kad paskaitų cikle *Saugumas, teritorija, populiacija* Foucault siūlo suvokti dispozityvą kiek kitaip, nors ir aiškiai jo neapibrėždamas. Pateikdamas istorines schemas, šalia dispozityvo jis lokalizuoja įstatymą ir bausmę bei discipliną (elementus, kurie pagal pirmąją definiciją turėtų priklausyti dispozityvui). Tiesa, pirmoje paskaitoje mąstytojas kalba apie saugumą ir jo istorinį suvokimą skirtingais laikotarpiais: įstatymas ir bausmė (kaip saugumo garantas) yra sietini su Viduramžiais, disciplina – su Naujaisiais laikais, ir galiausiai dispozityvą kaip saugumo formą Foucault sieja su mūsų laikais, nors ši forma ir susiformuoja XVIII amžiuje. Pagrindinė skirtis tarp įstatymo ir bausmės, disciplinos ir dispozityvo yra ta, kad pirmieji du, mąstytojo nuomone, veikia binariniu principu (leista / uždrausta įstatymo ir bausmės atveju; to, kas atsiranda anapus įstatymo kodo, korekcija ir grąžinimas atgal į šį kodą disciplinos atveju). Priešingai, saugumo dispozityvui būdinga ne kodifikacija ar korekcija, bet *optimizacija*: dvinarę schemą „leisti / drausti“ keičia „leisti iki toleruotinos ribos“. Čia galime pastebėti tam tikrą sąsąmką su biopolitikos, kuri keičia suverenio galios režimą, formuluote: jei suverenios galios formulė buvo „leisti gyventi ir nuteisti myriop“, naujoji biogalia veikia pagal principą „priversti gyventi ir leisti mirti“ (Foucault 1999: 104). Taigi galia, kuri *ancien régime* reiškėsi brutaliai (nužudydama, leisdama ar drausdama ką nors), naujoje galios konfigūracijoje pradeda veikti strategiškai, apskaičiuodama ir optimizuodama rizikos faktorius.

Foucault pamini du saugumo dispozityvus (neįvardydamas jų šiuo terminu) veikale *Disciplinuoti ir bausti*, kuriame pristato išsamią raupsų ir maro reguliavimo priemonių analizę. Kaip žinoma (ir kaip Foucault primena savo veikale), raupsuotieji buvo uždaromi arba tremiami – taigi raupsų prevencinės priemonės tobulai atitiko jau minėtą įstatymo ir bausmės saugumo formą, grindžiamą aiškia binarine kodifikacija, raupsų atveju: „sveikas / ligonis“. Atstūmimo schema – taip ją įvardija Foucault – taikoma kiekvienam, kas gali sukelti menkiausią įtarimą ir tapti pavojumi neva sveikam socialiniam kūnui. Maro atveju galios strategija esmingai kinta: užuot atsikračiusi užkrėstųjų, galia pradeda juos tyrinėti; yra kuriamas miestas, kuriame „kontroliuojamas menkiausias krustelėjimas, registruojami visi įvykiai, kur centrą ir periferiją jungia nenutrūkstamas dokumentacijos srautas, kur valdžia skleidžiasi nesivaržydamą tolydžios hierarchijos principu, kur kiekvienas individas nuolatos fiksuojamas, egzaminuojamas ir užima savo vietą tarp gyvųjų, ligonių arba mirusiųjų“ (Foucault 1998: 234). Kaip matoma iš šio vaizdingo aprašymo, galios taikiniai tampa ne tik ligoniai, bet ir sveikieji, kurie, kad jie nepapildytų ligonių ar mirusiųjų gretų, yra disciplinuojami. Šiame disciplinos modelyje pagrindinis dėmesys sutelkiamas į korekciją, kuri yra susijusi su įvairiakrypčiais veiksmiais: informacijos kaupimu, nukrypimų nuo normos fiksavimu, pastoviu turimų žinių korpuso atnaujinimu remiantis naujais pastebėjimais apie ligą bei ligonius, hierarchizavimu ir visos populiacijos muštravimu, galiausiai, ribojančių prevencijos priemonių ėmimusi. Saugumo priemonės bei siekiami ilgalaikiai tikslai šių dviejų aptartų ligų atvejais yra radikaliai skirtingi: trumpai tariant, „vienu atveju tai švarios bendruomenės, kitu – disciplinuotos visuomenės vizija“ (Foucault 1998: 234: 235).

Tešiant politinių vizijų temą, saugumo dispozityvas ganėtinais skiriasi nuo šiųdviejų; pirma, jis inkorporuoja kodifikacijos ir disciplinavimo saugumo modelius, antra, jam būdingi principai, kurie visai nepasirodo ar tik marginaliai pasirodo aptartuose modeliuose. Jei kodifikacija yra susijusi su raupsais (lot. *lepra*; lėtinė infekcinė, mažai užkrečiama liga), o disciplinavimas – su maru (sunki užkrečiama bakterinė liga), saugumo dispozityvas, pasak Foucault, turi būti sietinas su raupais (lot. *variola*; ūmi, labai užkrečiama, dažnai mirtina virusinė liga). Foucault aptaria raupus kaip saugumo dispozityvo istorinę iliustraciją paskaitų cikle *Saugumas, teritorija, populiacija* ir sieja šią ligą su žinių akumuliacija. Pirmoje paskaitoje jis aiškina, kad raupų epidemijai prasidėjus, iškyla problema „žinoti, kiek žmonių užsikrėtė raupais, kokiam amžiui, skiepijimo rizikas, individo mirties ar užkrėtimo raupais galimybę nepriklausomai nuo skiepijimo bei statistinius populiacijos efektus apskritai“ (Foucault 2009: 24). Taip pat, kaip matoma iš šios problemos formuluotės, būtent XVIII a., raupams plintant, atsiranda populiacijų figūra.

Kodėl? Ligi šiol buvo kalbėta apie dvi kitas biogalios strategijas: galima teigti, kad raupsų atveju galios taikinyb buvo paskiri individai – ligoniai, tuo tarpu maro atveju galios siekinys buvo, kaip tai formuluoja Foucault, paklusnių kūnų produkcija, disciplinuojant ir koreguojant individus (Foucault 1998: 165).

Kadangi, kaip jau minėta, saugumo dispozityvas yra sietinas su skaičiavimu ir optimizavimu, arba, pasak Eugene'o Thackerio, jis atsiranda kaip atsakas į „daugių reguliavimo ir valdymo problemą“ (Thacker 2011: 156), atsiranda poreikis ne tiek valdyti paskirus individus arba kūnus, kiek visus žmones apskritai: vėlgi, prisiminus Rousseau, todėl, kad geras valdovas turi užtikrinti tautai saugą ir gerovę. Tačiau, ar tai reiškia, kad tautos sauga ir gerovė yra naujos biogalios tikslai? Ko gero, teisingiausia būtų teigti, kad populiacijos sauga ir gerovė yra tik biogalios priemonės savo pagrindiniam tikslui pasiekti – išlaikyti *status quo*. Turima omenyje, kad galios tikslas yra reprodukuotis tiek makro-, tiek mikrolygmenimis: raupsams plintant, biogalios reprodukcija buvo įmanoma dėl įstatymo uzurpavimo, marui – dėl visuomenės įbauginimo ir griežtos disciplinos. XVIII a. galios kursas pasikeičia ir, kaip teigia Thackeris, galia susiduria su nauju iššūkiu – „kaip vykdyti ligos cirkuliacijos prevenciją ir tuo pat metu išsaugoti žmonių ir prekių cirkuliaciją“ (Thacker 2011: 152), kitaip tariant, kaip išsaugoti galios savireprodukcijos galimybę ir sumažinti rizikas galios homeostazei. Žvelgiant iš šios perspektyvos, būtent populiacijos, žmonės kaip daugis, kaip rūšis, suteikia galiai reikiamas priemones laviruoti. Bruce'o Curtiso nuomone, populiacijos kategorijos atsiradimas decentralizavo valstybę (Curtis 2002: 506). Vis dėlto būtų labai trumparegiška tapatinti valstybės decentralizaciją su galios nusilpimu: veikiau pasikeičia galios pobūdis. Anksčiau kodifikuojanti ir disciplinuojanti galia, nors ir vis dar atlieka šias dvi funkcijas, tampa *afektyvi*.

Koks santykis tarp populiacijų ir afekto? Patricia Clough taip konceptualiai suartina šias sąvokas: „afektyvūs kūnų pajėgumai [...] suvokiami kaip tokie be subjekto, net be individo kūno, kas leidžia įsigalėti kontrolės ir politinio reguliavimo biurokratinėms procedūroms populiacijų gyvybės saugumo srityje“ (Clough 2010: 222). Performuluojant, Clough kalba apie tam tikrą afekto sublimaciją: imanentiški kūnui afektai, jo pajėgumai, jo galimybės veikti kitus kūnus arba patiems būti paveiktiems, yra tarsi amputuojami, atskiriami nuo kūnų ir kodifikuojami pagal galios biurokratinės procedūras. Todėl savo straipsnio pavadinime, norėdamas konceptualizuoti populiacijas, pasitelkiau metaforą „daugiau nei apskaičiuojama“ – šia metafora norėjau užfiksuoti neatsiejamą nuo populiacijų afektyvumą, parodyti, kad populiacijos yra afektyvus, nekvantifikuojamas daugis bei sykiu atkreipti dėmesį į galios pretenzijas „pagauti“ netvarų afektą ir valdyti jį. Praktiškai, biogalia susiduria su afektu iš dviejų pusių: viena vertus, tai jau minėtas populiacijų afektyvumas,

daugelio kūnų pajėgumai, kuriuos reikia suvaldyti; kita vertus, tai pačios aplinkos, kurioje egzistuoja populiacijos ir veikia galia, afektyvumas: Foucault aptartu atveju – raupų epidemija. Taigi nauja biopolitikos užduotis pasirodo kaip afektyvių daugių – tiek populiacijų, tiek aplinkos faktorių – valdymas.

Naudingų išvalgų suteikia jau minėtas filosofas Thackeris, pasiūlęs suvokti populiacijų valdymo kaip daugio valdymo problemą. Primindamas žodžio „epidemija“ etimologiją (gr. *epi-demos* – prieš žmones), jis, sekdamas Foucault, teigia, kad naujoji galios forma (biogalia) veikia ne intervencijos (kaip bausmės ar disciplinos atvejais), bet reguliavimo ir saugos steigimo principu (Thacker 2011: 153). Reguluoti reiškia ne krypti į vieną ar kitą pusę (nei paneigti afektyvumą, nei leisti afektui visiškai laisvai cirkuliuoti), bet mėginti atrasti pusiausvyrą, optimalią homeostazę, kad, patyrusi mažiausiai pralaimėjimų, galia galėtų reprodukuotis (nes visiškai suvaldyti nekontroliuojamų afektyviųjų kintamųjų paprasčiausiai neįmanoma). Reziumuojant, galia identifikuoja savo tikrąjį priešą, kuris visą laiką išlieka anapus skaičiavimų: daugį ir afektą. Skolinantis iš Thackerio epidemiologinę metaforą, „daugis yra kūno politikos liga“ (Thacker 2011: 154). Jos neįmanoma išvengti, nuo jos neįmanoma pagyti – taigi galiai lieka išmokti valdyti šią „ligą“ saugumo dispozityvo priemonėmis.

Populiacijos: apskaičiuoti neapskaičiuojama

Paskaitų cikle *Savęs ir kitų valdymas* Foucault tvirtina, kad, prisitaikydama prie naujų istorinių aplinkybių, galia evoliucionuoja, atranda vis naujų būdų įsibrauti į visuomenės kūną (Foucault 2008: 4–5). Tačiau tai vyksta ne dominavimo ar individų pajungimo centralizuotam galios modeliui būdu: dispersinė, išsisklaidžiusi, funkcionuojanti tiek materialiai, tiek diskursyviai galia susiformuoja kaip tai, ką mąstytojas vadina „valdymo menu“ (pranc. *gouvernementalité*). Šis įdomus Foucault naujadaras yra sudarytas iš dviejų žodžių: „valdymas“ (*gouvernement*) ir „mentalitetas, mąstymas“ (*mentalité*) – kitaip tariant, tai tam tikra galvosena apie valdymą konkrečiomis aplinkybėmis. Kaip minėta anksčiau, biopolitikos atsiradimą Foucault sieja su populiacijos figūros atsiradimu socialiniame, politiniame, ekonominiame ir filosofiniame diskursuose. Tačiau įdomu, kad, žvelgiant iš valdymo meno perspektyvos, Foucault teigimu, biopolitiką kaip populiacijų valdymą įgalina liberalios santvarkos formavimasis. Priežastis ta, kad šioje santvarkoje nediferencijuojama gyvybė (populiacijų afektyvumas) tampa galios objektu, kurį mėginama pajungti biurokratinėms procedūroms jį kodifikuojant, kvantifikuojant ir operacionalizuojant. Kalbėdamas apie liberaliojo valdymo meną paskaitų cikle *Biopoli-*

tikos gimimas, Foucault nurodo, kad „gamta yra tai, ką pajungia valdymo menas, kas persmelkia valdymo meną ir kas atsiranda pačiame valdymo mene“ (Foucault 2004: 16). Todėl liberalusis valdymo menas yra sinonimiškas biopolitiniam valdymo menui⁴.

Tai dera su populiacijos apibrėžimu, kurį Foucault pateikia paskaitų cikle *Saugumas, teritorija, populiacija*: „sakydamas „populiacija“, turiu omenyje individų daugį, kurie iš esmės egzistuoja tik biologiškai, priklausomi nuo materialių sąlygų, kuriomis jie gyvena“ (Foucault 2009: 37). Visų gyvenančių vienoje teritorijoje individų generalizavimas kaip daugio žymi trūkį tarp *ancien régime* ir naujojo liberalaus valdymo meno – biopolitikos. Naujasis valdymo menas taiko nebe disciplinavimo ar eliminavimo, bet, kaip aiškina Foucault *Biopolitikos gimime, laissez faire* (leisti daryti), t. y. nevaldyti per daug, strategiją (Foucault 2004: 130–131). Vėlgį, gali pasirodyti, kad galia iš dalies pasišalina, suteikdama individams daugiau laisvės, nors iš tiesų *laissez faire* principo taikymas nurodo tik į tai, kad paties valdymo objektas pasikeičia (nebe individas, bet ištisa populiacija), o galios technologijos ir tikslai taip pat transformuojasi, kad atitiktų naują valdymo objektą. Performuluojant, biopolitinis valdymo menas yra ne tiek lokalus, kiek globalus.

Grijtant prie raupų atvejo, Foucault pateikia XVIII a. mirštamumo nuo šios ligos statistiką: tuo metu nuo raupų mirdavo 1 iš 7.782 žmonių (Foucault 2009: 86). Net paskutinis skaičius, 7.782, įrodo, kad galia pradeda veikti depersonalizuotai: jai rūpi nebe kiekvieno individo gyvybė ar gerovė, bet populiacijos kaip individų daugio rodiklių koreliacija su statistiškai nustatyta norma. Iliustruoti biogalios žiaurumą gali padėti tokia šio statistinio fakto formuluotė: jei vieną mėnesį nuo raupų mirtų kas aštuntas populiacijos narys, būtų norma, tačiau jei šis skaičius šokteltų iki kas septinto, tokiu atveju jau derėtų imtis priemonių. Todėl, reziumuojant paties Foucault žodžiais, „tinkamas valdymo lygis nėra subjektų totalumas bei paskiros detalės, bet populiacija bei jai būdingi fenomenai ir procesai“ (Foucault 2009: 93). Vienas iš tokių fenomenų yra mirštamumas ir, kaip buvo pademonstruota, naujo galios kurso tikslas nėra mažinti mirštamumą, bet veikiau išlaikyti optimalų (nedarantį neigiamos įtakos reprodukcijai) mirštamumo lygį. Šalia biopolitikos atsiranda jos „tamsusis dvynys“ – tai, ką Achille’as Mbembe pavadino tanatopolitika, arba mirties politika: „žmogaus egzistencijos instrumentalizavimas ir materialus žmonių kūnų ir populiacijų naikinimas“ (Mbembe 2013: 163).

⁴ Čia svarbu turėti omenyje skirtį, kurią Foucault įveda veikale *Seksualumo istorija*: anatomopolitika veikia individualaus kūno mastu, tuo tarpu biopolitika veikia ištisos populiacijos mastu. Nors biopolitikos suvokimas gali būti platesnis už šį apibrėžimą, o anatomopolitika platesniame biopolitikos teorijos kontekste gali būti suvokiama kaip biopolitikos dalis, šiame straipsnyje remiuosi šiuo konkrečiu Foucault biopolitikos apibrėžimu. Plačiau žr. Foucault 1999: 106–107.

Nors liberalioje santvarkoje šis naikinimas nesireiškia eksplicitiškai, kaip Mbembe aprašytose kolonialistinėse sistemose, jis reiškiasi latentai: mirtis ne tik tampa imanentiška politiniam režimui, bet taip pat yra normalizuojama.

Šiuo požiūriu biogalia išsanda populiacijas ne kaip hipostazuotą figūrą, bet kaip afektyvias tēkmes, kaip jas apibūdina Foucault, kaip „procesus, kuriuos reikia valdyti to, kas yra natūralu šiuose procesuose, lygmeniu ir tuo pačiu pagrindu“ (Foucault 2009: 98). Bet kas yra tas natūralus komponentas? Populiacijos afektyvumas, jos pajėgumai, jos nauda konkrečiai šaliai nėra statiškai rodikliai – priešingai, juos derėtų suvokti kaip kintamuosius. Populiacijos afektyvumo kintamieji priklauso nuo kitų kintamųjų: klimato, materialinės aplinkos, turtų cirkuliacijos, įstatymų, papročių, moralinių vertybių, religijos. Kai kurie šių kintamųjų yra lengviau kontroliuojami, kai kurie – sudėtingiau, tačiau, žvelgiant globaliai, visos populiacijos mastu, šių kintamųjų dinamika bei jų poveikis populiacijos afektyvumui yra pernelyg neprognozuojami. Todėl Foucault reziūnuoja, kad „populiacija yra faktorius, priklausantis nuo kintamųjų serijos, o tai reiškia, kad ji nėra transparentiška suvereno veiksmų atžvilgiu bei kad santykis tarp populiacijos ir suvereno negali būti vien paklusimo ar atsisakymo paklusti, paklusimo ar maišto santykis“ (Foucault 2009: 99). Negana to, populiacijos yra heterogeniškas darinys, taigi afektyvumų intensyvumas jos skirtinguose lygmenyse taip pat yra skirtingas, todėl sudarančių populiaciją individų elgesys „bent jau iki tam tikros ribos negali būti tiksliai nuspėtas“ (Foucault 2009: 101). Žiūrint iš šio požiūrio taško, biogalia tarsi atsiduria aklovietėje: tiek išorinis, aplinkos afektyvumas, tiek pačiai populiacijai imanentiškas afektyvumas nuolatos išsprūsta iš jos kontrolės. Tačiau galia, neatsiejama nuo socialinių santykių ir evoliucionuojanti kartu su jais, išsanda dvi naujas jei ne totalios, tai bent jau minimizuojančios neprognozuojamumą kontrolės technologijas: statistinę analizę ir kolektyvinį interesą.

Statistinė analizė buvo probėgšmais paminėta aptariant mirštamumo nuo raupų atvejį. Šis atvejis yra įdomus ne tik tuo, kad mirtis tampa vienu politinės ekonomijos kintamuoju, bet taip pat ir tuo, kad tiek gyvybė, tiek mirtis tampa apskaičiuojamos. Kitaip tariant, statistika įgalina suobjektinti pačią gyvybę – ir šiuo požiūriu statistika tampa galios instrumentu, padedančiu reaguoti į aplinkos pokyčius ir poveikius populiacijai. Tokią vulgarią natūralistinę prieigą Foucault kildina iš Charles'o Darvino ir Jeano-Baptiste'o Lamarcko biologinio determinizmo: tad nekeista, kad terminas populiacija, kuris iš esmės yra biologijos mokslo terminas, reiškiantis individų rūšį tam tikroje aplinkoje, atsiranda ir bio/politikos diskurse. Pasak Foucault, „Darwinui pavyko įrodyti, kad iš esmės populiacija yra elementas, per kurį aplinka veikia organizmą“ (Foucault 2009: 108). Ekstrapoliavus šią biologinę maksimą į politinį gyvenimą, aplinkos reguliavimas daro poveikį tiek popu-

liacijai, tiek jau vėliau paskiriems individams. Todėl naujas galios aparatas taiko gamtos mokslų metodologiją gyvybės reguliavimo srityje: „kontroliuoti dalykus, kurie yra nuotoliai, susiję su populiacija, bet kurie, apskaičiuojami, analizuojami ir reflektuojami, gali daryti jai poveikį“ (Foucault 2009: 100). Todėl „žmonės jau nebevadunami žmonija (*le genre humaine*), bet pradedami būti vadinami žmonių rūšimi (*l'espèce humaine*)“ (Foucault 2009: 105).

Tokiu būdu aplinkos bei „žmonių rūšies“ nepageidaujami afektai yra padaromi nekenksmingi, o tie, kurių nepavyko numatyti ar sureguliuoti remiantis statistiniais duomenimis, arba ignoruojami (tuo atveju, jei nekelia ypatingo pavojaus populiacijai, taigi – suverenumui), arba klasifikuojami kaip rizikos faktoriai ir egzaminuojami bei koreguojami. Dėl šios priežasties paskaitų cikle *Reikia ginti visuomenę* Foucault apibrėžia populiacijų problemą ne tik kaip politinę (nes įstatymo ir disciplinavimo valdymo menai nebuvo pajėgūs suvaldyti daugių), bet taip pat kaip mokslinę ir biologinę (Foucault 2003: 245). Teoriškai, statistinės analizės būdu, bei praktiškai, pasitelkus mokslinių žinių korpusą, biogalia suformuoja tokias sąlygas, kuriomis tarsi veidrodyje gali stebėti save pačią, savo kuriamą tikrovę bei įvertinti taikomų priemonių veiksmingumą.

Populiacijos afektyvumas pasirodo ir iš kitos pusės: kaip kiekvieno paskiro individo geismas. Jau Spinoza suteikė geismui ontologinį statusą. Jo pastebėjimu, būtent geismas yra žmogaus esmė, nes tik per geismą žmogus išlieka (Spinoza 2004: 55–56). Tačiau pats geismas *kaip afektas* yra neutralus ir nuolatos rutuliojasi aplink du kitus afektus: teigiamą, malonumą arba džiaugsmą, bei neigiamą, liūdesį arba skausmą. Šie ontologiniai modusai, pasak Gilles'io Deleuze'o, nėra transcendentiniai, bet imanentiški, susiję su kūno galiomis veikti: „kai mes susiduriame su išoriniu kūnu, kuris neatitinka mūsų kūno [...], šio kūno galia tarsi priešinasi mūsų galiai [...], kai tai įvyksta, galima teigti, kad mūsų galia veikti mažėja arba užblokuojama, ir atitinkamos pasijos yra liūdnos“, bei, priešingai, „kai mes susiduriame su kūnu, kuris atitinka mūsų prigimtį, kūnu, kurio santykiai harmoningai susijungia (*compounds*) su mūsų, mes galime teigti, kad jo galia sustiprina mūsų galią; pasijos, kurios veikia mus, yra malonios, ir mūsų galia veikti didėja arba gerėja“ (Deleuze 1988: 27–28). Naujoji galia taip pat suvokia, kad geismas yra tai, kas iš esmės palaiko pačių populiacijų gyvybingumą. Supriešindamas naująją ir senąją galias, Foucault pastebi, kad pastorosios užduotis (ir tai įrodo chrestomatiniai klasikinės politinės filosofijos tekstai, pavyzdžiui, jau minėto Rousseau ar Thomas'o Hobbes'o) buvo „legitimuoti „ne“ kaip individų geismo priešpriešą ir pagrįsti jį pačių individų valia“ (Foucault 2009: 102). Žinoma, čia kalbama apie visuomeninės sutarties teoriją, kai, norėdami išlaikyti socialinę harmoniją ir kiekvieno teisę į gyvybę, individai atsisako chaotiškos prigimtinės būklės vardan juos ribojančios,

bet sykiu ir išsaugančios jų pamatines laisves visuomeninės sutarties. Vis dėlto ilgainiui ši politinė laikysena kinta, ir iškyla naujas klausimas: „kaip pasakyti geismui taip“ (Foucault 2009: 102). Foucault šį klausimą performuluoja: kaip pajungti patį geismą politinės ekonomijos reikmėms ir padaryti geismą produktyvų – beigi didinti pačių individų afektyvumą? Genealogiškai šis klausimas yra labai artimas utilitarizmo filosofijai, kurią mąstytojas apibūdina kaip naujo galios kurso matricą bei instrumentą, įgalinantį populiacijų valdymą.

Labai supaprastinant, bet nevulgarizuojant, esminis utilitarizmo filosofijos principas yra kuo didesnis gėris kuo didesniai skaičiui žmonių. Jau čia iškyla problema, kaip pamatuoti šį gėrį ir įsitikinti, kad gėris yra tinkamai skirstomas. Negana to, kiekvienas individas geidžia skirtingo gėrio. Šiuo požiūriu geismas pasirodo kaip neparanki galiai kategorija ta prasme, kad ji žymiai apsunkina jos kalkuliacijos ir optimizacijos užduotį. Kad individų bei populiacijos afektyvumą būtų galima kodifikuoti kaip statistinius duomenis, kuriuos būtų galima apskaičiuoti ir optimizuoti ir, jau padarius tai, vykdyti intervenciją bei prevenciją, reikėjo homogenizuoti afektą. Taigi prieš statistinį suobjektinimą atsiranda homogenizacija, arba, kaip tai aiškina Foucault, atsiranda „idėja valdyti populiacijas jų geismo natūralumo bei lygiagrečiai vykstančio kolektyvinio intereso formavimo pagrindu“ (Foucault 2009: 101). Heterogeniškas paskirų individų geismas virsta pragmatiniu homogenizuotu kolektyviniu interesu: tuo, ko galėtų geisti visi individai, visa populiacija. Čia galima vėl taikosi į patį pažeidžiamiausią egzistencijos lygmenį, į pačią gyvybę: vėlgi, įvedant biologinį argumentą, kiekvienas individas ir kiekviena populiacija siekia išlikti, todėl galia paverčia patį šį siekį individų geismo objektu.

Paskaitų cikle *Biopolitikos gimimas* Foucault aptaria įdomią vokiečių sociologo Alexanderio Rustowo *Vitalpolitik*, arba gyvybės politikos, koncepciją. Komentuodamas ją, mąstytojas sako: „[J]os užduotis nėra kūrimas tokio socialinio audinio, kuriame individas steigėtų tiesioginį santykį su gamta, bet tokio, kuriame būtent esminiai vienetai turėtų verslo formą“ (Foucault 2004: 148). Kyla pagrįstas klausimas: kodėl tokia koncepcija yra pavadinama gyvybės politika? Atsakymas į jį yra tai, kaip ši gyvybė suvokiama: gyvybė nebėra tai, kas yra natūralu, gamtiška; veikiau (ir būtent šia prasme geismo pajungimas politinėms reikmėms žymi perėjimą biopolitikos link) pati gyvybė perkodifikuojama pagal neoliberalizmo politikos reikalavimus, ji yra subordinuojama politiniam kursui: kiekvienas individas turi siekti užtikrinti sau tinkamas gyvenimo sąlygas, modifikuodamas savo gyvenimą pagal biogalios reikalavimus (nes tik taip jis gali išsaugoti savo gyvybę). Tokioje biopolitinėje konfigūracijoje, pasak Foucault, „vienintelė problema yra absoliutus skurdas, kitaip tariant, slenkstis, žemiau kurio esantys žmonės gaus tiek pajamų, kiek jiems reikėtų pakankamam vartojimui užtikrinti“ (Foucault 2004:

205): išlaikant šią ribą fiksuotą, galia išlaiko savo *status quo*, nes produktyvi populiacijos dalis sieks didinti savo pajėgumus egzistuojančioje sistemoje, o neproduktyvi bus išlaikoma tarpinės – tarp gyvybės ir mirties – būsenos. Dėl šios priežasties tiek vienos, tiek kitos populiacijos dalies geismai bus daugmaž prognozuojami: pirmoji reprodukuos sistemą, nes tai turės teigiamos įtakos jos pačios gyvenimui, o antroji mėgins žūtibūt išgyventi. Paradoksaliai paversdama gyvybę kova dėl būvio, dėl pačios gyvybės, biogalia išmoksta naujo valdymo meno, kurį būtų galima pavadinti afektyviąja ortopedija: afektyvumas darosi labiau prognozuojamas ir kontroliuojamas, nes jis yra subordinuojamas natūraliam individo norui išlikti.

Matome, kad pačios gyvybės statusas biopolitikos santvarkoje kinta: iki globalaus valdymo visos populiacijos mastu gyvybė buvo valdoma lokaliai, gyvybės matmuo buvo seksualumas, o pamatinis „gyvybės vienetas“ – šeima. *Seksualumo istorijoje* Foucault aiškina, kad seksualumo dispozityvas genealogiškai išsivysto iš santuokinių ryšių dispozityvo, kuris tarnavo įsitvirtinusių socialinių santykių reprodukcijai. Savo ruožtu seksualumo dispozityvas „skatina nuolat plėsti kontrolės formas ir sritis“, ir jam darosi svarbūs „kūno pojūčiai, malonumų kokybė, išpūdžių [...] prigimtis“ (Foucault 1999: 83). Taigi seksualumo dispozityvo objektas tampa pats kūnas, jo gyvybingumas, patiriami malonumai, afektyvumas. Ši lokali galios veikimo trajektorija niekur nedingsta, ji lieka kaip instrumentas, besiskverbiantis į pavienius afektus, konkrečias gyvybingo afektyvumo apraiškas. Tačiau XVIII amžiuje, kaip buvo pademonstruota, galios ambicija yra valdyti *gyvybę apskritai*. Todėl šeima (kaip akivaizdžiai per mažas darinys šiam ambicingam užmojui) eliminuojamas kaip pažinimo modelis, jo vietoje atsiranda populiacijos, o tai žymi naujo, saugumo dispozityvo, atsiradimą bei leidžia galiai „ekonomiškai susifokusuoti ties kitu dalyku“ (Foucault 2009: 140) – nebe žinojimu apie seksualines praktikas, bet apie pačios gyvybės afektyvią dinamiką. Šioje naujoje konfigūracijoje seksualumas yra subordinuojamas gyvybei, taigi šeima virsta „privilegiuotu segmentu, reikalingu, kai norima gauti ko nors iš populiacijos, kas yra susiję su seksualiniu elgesiu, demografija, gimstamumu arba vartojimu“ (Foucault 2009: 141). Žinios, gautos taikant anatomopolitikos (kūnų valdymo) technologijas, įgalino perėjimą nuo lokaliaios afekto politikos pačios gyvybės valdymo – biopolitikos – link.

Veikiausiai todėl jau paskaitų ciklo pabaigoje Foucault palygina šiuolaikinę valstybę su augančiu milžinišku monstru. Tai, kas maitina šį monstrą, yra gyvybė, užslėpta ir iš pirmo žvilgsnio nematoma sudėtingame socialinių ir politinių institucijų bei filosofinių kategorijų asambliaže. „Visuomenė, ekonomika, populiacijos, saugumas ir laisvė yra naujojo valdymo meno elementai, kurių apraiškas mes ligi šiol galime atpažinti jų šiuolaikinėse modifikacijose“ (Foucault 2009: 452), teigia Foucault. Kaip buvo parodyta, valstybės aparatas semiasi galios iš populiaci-

jos afektyvumo, jos natūralių pajėgumų. Tačiau, reaguodamas į Foucault politinę mintį, Deleuze'as teigia: „[K]ai galia tampa biogalia, jai pasipriešina [pačios] gyvybės galia, vitališka jėga, kuri negali būti įkalinta [žmogiškoje] rūšyje, aplinkoje ar tam tikros diagramos keliuose“ (Deleuze 2006: 76–77; cituojama iš Žukauskaitė 2016: 59). Todėl gyvybė, populiacijos afektai, nuolatos išsprūsta iš galios kontrolės ir tarsi žada kitą – imanentiško pasipriešinimo – politinį scenarijų.

Afektas: mažų pasipriešinimų taktikos

Komentuodamas naują galios režimą, paskaitų cikle *Reikia ginti visuomenę* Foucault priešpriešina senąjį, slopinančios galios suvokimą naujam – galiai kaip karui. Kas yra karas? Pasak Foucault, karas yra neišvengiama politikos sąlyga: jei liautųsi karas, ateitų ir pačios politikos pabaiga. Sykiu karo metafora leidžia mąstyti apie galią (kaip tam tikrą politikos substanciją) kaip apie abipusį fenomeną: be abejo, Foucault turi omenyje, kad kare visada dalyvauja dvi pusės bei, jei karas vyksta, nė viena pusė nėra galutinai nugalėjusi ir negali džiaugtis savo amžina pergalė. Tai reiškia, kad, kalbant apie galią, tokios sąvokos, kaip „taktikos, strategijos, galios santykiai“ (Foucault 2003: 18), yra žymiai reprezentatyvesnės nei, pavyzdžiui, slopinimas, pavergimas ar bejėgiškumas. Nagrinėdamas biopolitiką – populiacijų valdymą – pastebėjau, kad biogalios *strategija* yra išversti *kokybinį individų afektyvumą į kiekybinę išraišką*. Taip pat aptariau kelias biogalios *taktikas*: disciplinos pakeitimą saugumu, nevaldymą „per daug“, mirties įrašymą į politikos režimą, aplinkos faktorių kontrolę, gamtos mokslų žinių panaudojimą, skirtingų socialinių sluoksnių homogenizaciją, afektyviąją ortopediją.

Iš šios perspektyvos, valdomos populiacijos yra, kaip jas apibrėžė Patricia Clough ir Craigas Willse, „ne šiaip žmonių grupės arba individualūs teisiniai subjektai, bet veikiau statistiškai organizuotos ir manipuliuojamos charakteristikų, savybių arba dalių grupės“ (Clough, Willse 2010: 51). Vis dėlto tokie *galios santykiai* nėra galutinai fiksuoti ar apibrėžti: veikiau juos derėtų suvokti kaip geidžiamą karo pabaigą, kaip biopolitikos, paneigusios pačią politiką, triumfą. Šis apibrėžimas pristato galios panoptinę – viską apimančią – perspektyvą. Tačiau net jeigu panoptizmas nepriekaištingai veikia lokaliai, kai subjektus verčia paklusti galiai pati tvarka (kalėjimo, ligoninės arba mokyklos), globaliai veikiantis panoptizmas yra vargu ar įmanomas. Tai reiškia, kad pirmas žingsnis, kurį reikia žengti, norint nepasiduoti biogaliai ir tęsti karą, yra keisti panoptinę (makro-) galios perspektyvą į mikro – kitaip tariant, intensyviausi pasipriešinimo veiksmai turi vykti vietose, kurių neaprėpia siekiantis viską kontroliuoti galios žvilgsnis.

Žinoma, geriausia karo strategija yra žinoti priešininko strategiją ir bandyti padaryti taip, kad ilgainiui ši strategija taptų neveiksminga. Biogalios strategija populiacijos mastu yra suobjektinti, apskaičiuoti, sukiekybinti. Todėl tokiai strategijai turi būti priešpriešinama tai, kas nėra suobjektinama, apskaičiuojama, ko neįmanoma sukiekybinti – tai, kas yra pati kokybė savaime, turinys, kurio neįmanoma išprausti į gatavą formą. Viena vertus, tai galėtų būti paties Foucault siūloma „rūpesčio savimi“ strategija, kurią jis išsamiai aptaria tiek veikale *Seksualumo istorija*, tiek interviu „Rūpesčio savimi etika kaip laisvės praktika“. Pastarajame mąstytojas teigia, kad rūpestis savimi įgalina individą pačiam steigti savo subjektyvumą bei sykiu „dalyvauti tiesų žaidime“, kovoti už savo tiesą, pačiam tapti savo gyvenimo *logos* (Foucault 1997: 285). Vis dėlto prisiminus, kad biogalia veikia dviem frontais, – tiek globaliu, tiek lokaliu – pasirodo, kad pati subjekto kategorija yra pažeidžiama, nes subjektas yra tam tikrų aiškių ir apibrėžtų savybių rinkinys, kurias identifikavus, galia taip pat gali organizuoti, pradėti manipuluoti jomis – žodžiu, sukiekybinti. Negana to, kai galia yra persmelkusi kiekvieną mažą socialinių santykių ląstelę, kaip subjektas gali būti tikras, kad jis skelbia savo tiesą, o ne atkartoja jam galios iškeltus reikalavimus?

Antra vertus, galbūt visi pasipriešinimui skirti ginklai jau yra paruošti – tereikia keisti taktikas? Galia gali sukiekybinti gyvybę tik su sąlyga, kad gyvybė yra išverčiama į tam tikrą formą, kurią vėliau galima kodifikuoti ir apibrėžti. Tai, kas neleidžia apibrėžti gyvybės, išprausti jos į griežtus rėmus, yra gyvybės afektyvumas: nesustabdoma dinamika, atvertis iškart kelioms galimybėms, nė viena iš kurių nėra apskaičiuojama ar prognozuojama. Afektas yra antikategorinis, Brianas Massumi sako: afektas „priešinas įprastoms kategorijoms“ (Massumi 2015: x). Nors biogalia ir bando veikti visos populiacijos lygmeniu, pati populiacija yra sudaryta (kaip jau buvo minėta, kalbant apie ligas arba šeimą) iš keleto tapatybinių kategorijų: lyties, amžiaus, darbingumo bei begalės kitų demografinių rodiklių. Afekto pragmatika yra antitapatybinė, jis visada yra „mažiau nei vienas“ (ir sykiu žymiai daugiau): iš esmės afektas atsiranda tarp tapatybių, taip tarsi įrodydamas bet kurios tapatybės sąlygotumą, nes kiekviena tapatybė yra dinamiškos gyvybės hipostazuota forma, paneigianti šią dinamiką bei gyvybės procesualumą. Todėl prasmingiausia strategija būtų ne kultivuoti savo, kaip subjekto, autonomiją (nes subjekto kategorija yra paranki pačiai biogaliai), bet kovoti už savo teisę į afektyvumą, išrasti taktikas, kurios leistų, kad ir kaip tai paradoksaliai skambėtų, būti neapibrėžtam/ai.

Taip užvaldanti afektą *biopolitika* pavirstų *epidemiopolitika*: tūkstančiais mažų „ligos“ židinių – ligos, kuri pažeistų neva sveiką socialinį kūną, atimtų iš milžiniško monstro galimybę misti gyvybe bei tokiu būdu išjudintų galių disbalansą. Šiuo požiūriu epidemija jau nebėra pretekstas galiai giliau skverbtis į socialinius au-

dinius, priešingai, kai pati politika virsta epidemija, biogalia praranda savo privilegijas į saugios padėties steigimą. Kitaip tariant, galia susiduria su savo baisiausiu priešu – daugiū. Daugis kaip užkratas yra tai, kas neleidžia biogaliai laimėti karo. Turėdamas omenyje imanentišką daugiui pasipriešinimą, Thackeris siūlo keisti panoptinę biopolitikos perspektyvą į nekropolitiką: „sveiko politinio kūno“ (biogalios formuojamo kūno) „ligų, puvimo ir irimo tyrimą“ (Thacker 2011: 154). Todėl geriausia taktika būtų pasikliauti afektu ir kartu su juo žengti anapus saugumo zonos – ten, kur yra biogalios nesaugumo zona.

Gauta 2017 09 05
Priimta 2017 09 19

Literatūra

- Clough, P. 2010. "The Affective Turn: Political Economy, Biomedia, and the Bodies", in M. Gregg, G. Seigworth (eds.). *The Affect Theory Reader*, Durham and London: Duke University Press.
- Clough, P., Willse, G. 2010. "Gendered Security / National Security: Political Branding and Population Racism", *Social Text*, 28 (4): 45–63.
- Curtis, B. 2002. "Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery", *The Canadian Journal of Sociology*, 27 (4): 505–533.
- Deleuze, G. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. Transl. R. Hurley. San Francisco: City Light Books.
- Deleuze, G., Parnet, C. 2006. *Dialogues II*. Transl. H. Tomlinson, B. Habberjam. New York, London: Continuum.
- Foucault, M. 1980. "The Confession of the Flesh, 1977", in C. Gordon (ed.). *Power / Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, transl. C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, K. Soper. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. 1997. "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", in P. Rabinow (ed.). *Ethics: Subjectivity and Truth*, transl. R. Hurley et al. New York: the New York Press.
- Foucault, M. 1998. *Disciplinuoti ir bausti: Kalėjimo gimimas*. Vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos.
- Foucault, M. 1999. *Seksualumo istorija*. Vertė N. Kašielionienė, R. Padalevičiūtė. Vilnius: Vaga.
- Foucault, M. 2003. *Society Must be Defended: Lectures at the College de France 1975–1976*, transl. D. Macey. New York: Picador.
- Foucault, M. 2004. *The Birth of Biopolitics, Lectures at the College de France 1978–1979*, transl. G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. 2008. *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France 1982–1983*, transl. G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. 2009. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978*, transl. G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Lemke, T. 2011. *Biopolitics: An Advanced Introduction*, transl. E. F. Trump. New York: New York University Press.
- Massumi, B. 2015. *Politics of Affect*. Cambridge: Polity Press.
- Mbembe, A. 2013. "Necropolitics", in T. Campbell, A. Sitez (eds.). *Biopolitics: A Reader*. Durham and London: Duke University Press.
- Rousseau, J.-J. 2002. *The Social Contract and the First and Second Discourses*, ed. by S. Dunn. New Haven and London: Yale University Press.

- Spinoza, B. 2004. *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, ed. by J. Bennett. Prieiga per internetą: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1665.pdf> [žiūrėta 2017 08 27].
- Thacker, E. 2011. "Necrologies, or the Death of the Body Politics", in P. Clough, G. Willse (eds.). *Beyond Biopolitics: Essays on the Governance of Life and Death*. Durham and London: Duke University Press.
- Žukauskaitė, A. 2016. *Nuo biopolitikos iki biofilosofijos*. Vilnius: Kitos knygos.

Denis Petrina

MORE THAN CALCULABLE, LESS THAN ONE: THE RELATION BETWEEN POPULATION AND AFFECT IN MICHEL FOUCAULT'S THEORY OF BIOPOLITICS

Summary

According to Michel Foucault, the concept of biopolitics is intrinsically linked with the emergence of the figure of population in a political discourse, which eventually has become an invariant of life in the political context. On the one hand, it signifies that politics is biologized, since the task of a new form of power, biopower, is to govern life through populations. On the other hand, the very attempt to make life "political" appears problematic, mostly due to the immanent resistance of life itself. In this article, populations are analyzed from the standpoint of the affect as vitality, power to affect or be affected. It is attempted to answer the question how biopower makes the affect, which is incalculable and opposed to any order, quantifiable. To answer this question, Foucault's concept of *dispositif* as well as its relation to the population are investigated. Then, the genealogy of the concept of population is reconstructed. Ultimately, new quantifying power technologies are contrasted with a qualitative change brought by the affect.

KEYWORDS: population, biopolitics, life, affect, *dispositif*, Foucault.

Kasparas Pocius

DISPOZITYVAS AR IŠORĖS GEISMAS? MICHELIO FOUCAULT IR GILLES'IO DELEUZE'O GALIOS SAMPRATŲ SKIRTUMAI

Vilniaus dailės akademija

Maironio g. 6, LT-01124, Vilnius

El. paštas: godfish2000@gmail.com

Šiame straipsnyje gilinamasi į Michelio Foucault ir Gilles'io Deleuze'o galios sampratą, pabrėžiant jų skirtumus ir apibūdinant istorines priežastis, leidusias šiems skirtumams atsirasti. Deleuze'as savo ir kartu su Félixu Guattari kurtoje teorijoje konceptualizuoja pasipriešinimo galiai geismu sampratą ir pasipriešinimo galimybes mato asambliažų kuriamose skrydžio linijose. Tuo tarpu Foucault kuria dispozityvo sampratą, kurioje asmens elgesys suponuoja jo pajungtumą galiai: asmuo tampa tam tikroje galios diagramoje „save realizavusiu“ žinojimo ir veiksmo objektu, bet taip pat – subjektu. Po 1975 m. Deleuze'as plėtoja pasipriešinimo bet kokiai galiai sampratą, o Foucault savi-realizacijos ieško individuacijos ir savikūros strategijose, kurios, žvelgiant iš istorinės perspektyvos, buvo susijusios su neoliberalizmo įsigalėjimu XX a. pabaigoje.

RAKTAŽODŽIAI: dispozityvas, elgesys, pasipriešinimas, išorė, neoliberalizmas.

Gilles'is Deleuze'as ir Michelis Foucault – vieni įtakingiausių praėjusio amžiaus pabaigos politinių mąstytojų. Būtinybę jų teorijas skaityti kartu ir aptarti jų panašumus bei skirtumus liudija ne tik teorinė ir terminologinė jų kūrybos simbiozė, bet ir jų sugyvenimo peripetijos. Tai, kokią svarbą Michelis Foucault teikė Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofijai, liudija jo įvadas *Anti-Oidipui* (Deleuze,

Guattari 2004: xiii), kuriame ši knyga vadinama įvadu į nefašistinį gyvenimo būdą. (Tačiau vėliau savo kolegai Jacques'ui Donzelot jis prasiitars, kad nemėgsta šios knygos (Dosse 2011: 315).) Deleuze'as savo ištikimybę anksčiau mirusiam kolegai pademonstruoja parašyta monografija (Deleuze 2011), paskaitų kursu¹ ir keletu straipsnių (Deleuze 1997). Abu mąstytojai, 1968-ųjų kartos atstovai, buvo įsitraukę į Kalinių informacijos grupės veiklą, paskelbė bendrą straipsnį „Intelektualai ir valdžia“, kuriame aptarė kintantį teorijos ir intelektualo vaidmenį naujųjų socialinių judėjimų veiklos kontekste (Deleuze, Foucault 2011).

Ir visgi šią simbiozę daugiau nei dešimčiai metų aptemdė tylos debesys, galėję iškilti dėl daugybės priežasčių, viena kurių yra Foucault pritarimas revizionistiniam „naujųjų filosofų“ (pr. *nouveaux philosophes*) judėjimui, kuris kvestionavo naujųjų socialinių judėjimų kovas ir simpatizavo naujam liberalios demokratijos ir ekonominio neoliberalizmo diskursui – šio savo ruožtu netoleravo Deleuze'as bei daugybė kitų 1968-ųjų protesto idėjoms pritariančių intelektualų. Ši takoskyra, mano nuomone, darė didelę įtaką minėtiems autoriams plėtojant skirtingas politines teorijas, ir tie skirtumai tebėra aktualūs šiuolaikinių socialinių judėjimų strategijų kontekste.

Foucault dispozityvo samprata

Savo 1977 m. interviu (Foucault 1980: 194–228) Foucault dispozityvą apibrėžia trejopai. Pirmiausiai tai – heterogeniškas ansamblis, sudarytas iš diskursų, institucijų, architektūrinių formų, priežiūros sprendimų, įstatymų, administracinių priemonių, mokslinių teiginių, filosofinių, moralinių teiginių ir filantropinių siūlymų. Visi šie elementai, priklausantys tiek diskursyvinėms, tiek nediskursyvinėms formacijoms, yra dispozityvo elementai, tuo tarpu pats dispozityvas yra tarp šių elementų užmezgamų santykių sistema. Antra, tai – pats šių heterogeniškų elementų jungimosi pobūdis. Foucault sako, kad tam tikras diskursas gali tapti ir institucijos veiksmų programa, ir tam tikrų praktikų pateisinimo galimybe ar galimybe tas praktikas perinterpretuoti sukuriant naują erdvę racionalumui. Trečia, dispozityvas suvokiamas kaip tam tikra formacija, kurios pagrindine funkcija tam tikru istoriniu momentu tampa atsakas į tai, ką Foucault vadina „primygtiniais poreikiais“. Todėl jis teigia, kad dispozityvas turi strateginę funkciją, leidžiančią jam dominuoti.

¹ Kursą apie Foucault Deleuze'as skaitė 1985–1986 m. Paryžiaus 8-ajame universitete. Jų įrašus 2011 m. surinko ir paskelbė Prancūzijos nacionalinė biblioteka. Juos transkribavo Annabelle Dufourcq. Prieiga per internetą: <https://www.cla.purdue.edu/research/deleuze/Course%20Transcriptions.html> [žiūrėta 2017 11 20].

Žvelgdamas iš istorinės perspektyvos, jis mini dispozityvo formavimąsi ankstyvajame kapitalizme, kai kapitalas asimiliavo aptvėrimų metu nuo savo žemės nuvartų (deteritorizuotų) gyventojų srautus, ir vėliau, kai tas pats dispozityvas pajungė ir ėmė kontroliuoti beprotybę, lytiškai plintančias ligas ir neurozes. Apibendrinamas dispozityvo sampratą, Foucault apibūdina jo strategiją kaip tam tikrą manipuliaciją galios santykių srityje, kaip „racionalią ir konkrečią intervenciją į galios santykius, arba norint juos plėtoti tam tikra linkme, arba juos blokuoti, stabilizuoti, pajungti savo reikmėms“. Kita vertus, dispozityvas susijęs su tam tikru žinojimu, kuris kyla iš paties dispozityvo, bet tuo pat metu daro įtaką ir paties dispozityvo formavimuisi. Taigi dispozityvą sudaro jėgų santykių dariniai, besiremiantys tam tikru žinojimu ir tuo pačiu formuojantys jį. Grahamas Burchellas siūlo aparato sąvoką kaip patenkinamą atitikmenį dispozityvui, pabrėždamas „elementų ir jėgų, praktikų ir diskursų, galios ir žinojimo konfigūraciją ar iš(si)dėstymą“, ir implikuodamas strateginę ir techninę aparato paskirtį (Burchell 2008: xxiii).

Kalbėdamas apie galios technikas, šalia disciplinos ir biopolitikos Foucault mini trečią galios techniką. Tai – valdymo (*governmentality*) technika, kurios analizę vėliau išplėtoja tokie Foucault pasekėjai, kaip Mitchellas Deanas (Dean 2010), Peteris Milleris ir Nikolas Rose'as (Miller, Rose 2008), Thomas Lemke (Lemke 2000) ir kiti. „Valdymo analizėje“ siekiama suvokti valdymo praktikas kaip valdymo racionalumo diagramą – drausmingą politinių, episteminių ir etinių instrumentų bei efektų erdvę, kurioje veikia žmogaus egzistencijos dispozityvas. Valdymo (kaip ir kontrolės visuomenės) perspektyvoje asmuo tampa tam tikroje diagramoje „save realizavusiu“ žinojimo ir veiksmo objektu, bet taip pat – subjektu. Tokioje analizėje „amžinus“ politinės filosofijos klausimus, kaip antai laisvės pagrindai, galios legitimumas ir teisė priešintis, siūloma keisti gilinimusi į konkrečius politinius, episteminius ir etinius valdžios produktyvumo aspektus.

Valdymo analizė parodo, kad „privatų“ autonomijos siekį vis labiau mobilizuoja valdžia, norėdama siekti savo tikslų, o laisvė tampa tik prievole: kaip sako Rose'as, „aš“ privalo tapti subjektyvia būtybe, siekti autonomijos, stengtis save realizuoti žemiškajame gyvenime, gyvenimo realybę ir likimą perkelti į asmeninės atsakomybės sferą, ieškoti egzistencijos prasmės pasirinkimo laisvėje (plg. Rose 1996: 151).

Galiausiai pati laisvė šioje paradigmoje imama suvokti kaip imanentinė galios diagramos nuosavybė, kurios turinys „istoriškai kinta, priklausomai nuo diagramos struktūros transformacijų“. Anksčiau minėti valdymo tyrinėtojai parodo, kad „liberali visuomenė“ (teisingiau pasakius, liberali diagrama), kurios „atėjimą“ savo darbuose abstrakčiai skelbė tokie filosofai kaip Richardas Rorty ar Francis Fukuyama, ne gražina mums laisvę kaip „žmogiškosios prigimties“ elementą, bet ją

„išranda“ ir „kuria“ (Prozorov 2007: 29–30). Be to, ji kuria tam tikras subjektyvios tapatybės formas, priskirdama joms tam tikras „laisvės praktikas“. Kaip tai apibūdina Deanas (cituojamas rusų tyrinėtojo Sergejaus Prozorovo), „[liberali] valstybė kuriama remiantis pažadu: „Mes jums padėsime kurti laisvės praktikas, kol jūs jas kursite taip, kaip norime mes“ (Prozorov 2007: 30). Jam antrina Grahamas Burchellas, teigdamas, kad valdžia vis labiau kišasi į patį individų individualumą, į jų santykį su savimi pačiais kasdieninėje jų elgsenoje, paversdama savąjį racionalumą jų aktyvios laisvės sąlyga“ (Prozorov 2007: 30). Vis daugiau dėmesio kasdienėje realybėje skiriama ekspertams. Nuolat cituojama statistika, apklausų duomenys ir žiniasklaida padeda gyventojams daryti svarbius sprendimus.

Taigi tikroji laisvė verčia atsikratyti bet kokios tapatybės, bet kokio apibrėžtumo. Visgi Foucault reikalinga subjekto samprata, kurios tikslas – parodyti žmogų kaip medžiagą, kuriai taikomos subjektyvacijos technikos ir kuri tokiam taikymui priešinasi.

Savo 1977–1978 m. paskaitose *Saugumas, teritorija, populiacija* (Foucault 2009) Foucault nusikala terminą *conduite*, reiškiantį du dalykus – „vadovavimą“ ir „elgesį“. Šis terminas priskiriamas jau minėtai valdymo analizei, pabrėžiant, kad valdymas yra vadovavimas elgesiui. Foucault rašo: „vadovavimas apima tai, kaip vadovaujama sau, leidžiama sau vadovauti, tai, kaip jam vadovaujama ir kaip jis elgiasi tuomet, kai jam vadovaujama“ (Foucault 2009: 193). Vadovavimo sąvoka leidžia kalbėti apie valdymo paradigmos kilmę iš Viduramžių krikščionybės, jos pastoracijos ir pareigos vesti krikščionis į išganyką, tramdyti neramius naujakrikštus. Ypatingai šis vaidmuo sustiprėjo kontrreformacijos laikais, tačiau pažymėtina ir tai, kad šią vadovavimo, vedimo ir sekimo sąvoką perima ir moderni, sekuliari valdžia, su žiniasklaidos pagalba kurdama savuosius diskursus.

Šiai ir vadovavimą, ir jai paklusnų elgesį apimančiai sąvokai Foucault priešina valdžiai priešingo elgesio – kontraelgesio sąvoką. Tokį elgesį Foucault pastebi jau Viduramžių religiniuose sąjūdžiuose ar reformacijos judėjimuose. Kaip sako Foucault, „šių judėjimų tikslas yra kitokia vadovavimo forma, tai yra, noras būti vadovaujamiems kitaip, kitų lyderių (*conducteurs*), kitų piemenų, link kitokių tikslų ir išgelbėjimo formų, kitokių procedūrų ir metodų. Tai yra judėjimai, kurie taip pat, galbūt žūt būt siekia išvengti kitų vadovavimo ir apibrėžti galimybę kiekvienam vadovauti sau“ (Foucault 2009: 194). „Jei būta pasipriešinimo valdžiai, politinio suverenumo vykdytojai, jei būta kitų tokių pat intencionalių pasipriešinimo ar atmetimo formų, nukreiptų prieš ekonominę išnaudojimą, ar nebūta pasipriešinimo galiai kaip vadovavimui?“ (Foucault 2009: 195).

Minėtos Foucault kuriamos politinės filosofijos sampratos ir Deleuze'o pateikta tų sampratų kritika bei jo kartu su Guattari kuriamos alternatyvos leidžia

teigti, kad šių filosofų strategijos išsiskyrė. Deleuze'ui laisvė reiškia nuolat atsiveriančias deteritorizacijos ir tapsmo galimybes, o Foucault koncentruojasi į dispozityvo, galios ir jos funkcionavimo subtilybes. Foucault stebi ir bando suprasti galią, o Deleuze'as ieško sprukimo nuo jos galimybių. Šiuos galios ir pasipriešinimo jai koncepcijų skirtumus paaiškina aštuntojo dešimtmečio istorinės realijos – maištingų nuotaikų Vakaruose susilpnėjimas ir revizionistiškai nusiteikusių filosofų atsiribojimas nuo kapitalizmo ir liberalios demokratijos kritikos, ilgainiui leidęs formuotis neoliberalizmo diskursui.

Gilles'is Deleuze'as: dispozityvo kritika

Dabar pereikime prie Deleuze'o kritikos Foucault atžvilgiu. Straipsnyje „Geismas ir malonumas“ (1997) Deleuze'as grąžina mus prie asambliažų sąvokos, kurią priešina dispozityvo sąvokai, teigdamas, kad galios dispozityvai iškyla ten, kur įvyksta reteritorizacijos. Dispozityvai pripažįstami kaip asambliažo dalis, bet, kaip primena Deleuze'as, asambliažus sudaro ir deteritorizacijos. Deleuze'o ir Guattari teorijoje asambliažus kuria geismas, o ne galia. Taigi skirtingai nei Foucault koncepcijoje, kur subjektus persmelkia galia, Deleuze'o ir Guattari filosofijoje išjudinantis ir asambliažus persmelkiantis veiksnys yra geismas. Galia geismą sunaikina atkirsdama jo asambliažų deteritorizacijos, geismo briaunas, neleidama funkcionuoti jo nenormatyvioms formoms. Pavyzdžiu Deleuze'as renkasi seksualumo dispozityvą, kuriuo disponuoja psichoanalizė, reteritorizuodama polimorfinį geismą į šventosios šeimos ir Oidipo diagramą. Deleuze'as nemato čia nieko kito, išskyrus represavimą: geismo „deteritorizacijos briaunos, srautai, kombinacijos patiria molinę redukciją, ir geismai ima egzistuoti tik fantazmo pavidalu“ (Deleuze 1997: 186–187).

Antra vertus, šios deteritorizacijos briaunos sutampa su skrydžio linijomis. Deleuze'as skiria šių linijų veikimo principą nuo to, ką Foucault *Valioje žinoti* (1999) vadina galios strategijomis. Pasak Deleuze'o, šios strategijos yra „antrinės svarbos palyginus su skrydžio linijomis, jų susijungimais, orientacijomis, susiliejimais ir išsiskyrimais“. Čia Deleuze'as vėl teigia, kad svarbesnis yra geismas, įsiliejantis į skrydžio linijas – jis netgi nebūtinai yra „revoliucinis“: priešingai, jį nuolat užsmaugia galios dispozityvai (Deleuze 1997: 188–189).

Trečia, Foucault, aptarinėdamas galios dispozityvus vien tik jų ribose, matydamas juose pačiuose ir pasipriešinimo jiems galimybę, susikuria rimtą problemą. Kyla klausimas, kaip funkcionuoja toks pasipriešinimas: ar pasipriešinimo jėgos kyla iš paties dispozityvo, pasižymi tokiais pačiais bruožais, sklaido ir heterogeniškumu kaip pati galia, tik yra prieš jį nukreiptos (taip, pasak Deleuze'o, šios pasiprie-

šinimo jėgos užblokuotų tiek pat galimybių, kiek atvertų); jei, kaip sako Foucault *Seksualumo istorijoje*, galios dispozityvai kuria tiesą, ar gali pasipriešinimo galiai strategija būti susijusi su tiesos sakymu; ar kūnas gali tapti besipriešinančia jėga, jei kalbama tik apie malonumus. Deleuze'ui tokių problemų nekyla, nes jis kalba apie deteritorizaciją ir skrydžio linijas, kuriomis nuo galios sprunka ir su kitomis skrydžio linijomis susilieja geismas, atverdamas begalines galimybes pasipriešinimui.

Galiausiai Deleuze'o ir Foucault galios sampratų skirtumas glūdi Foucault malonumo principo ir Deleuze'o geismo principo skirtume. Deleuze'as ir Guattari knygoje *Tūkstantis plokštikalnių* (2004a) teigia, kad geismas kuria kūną be organų, arba imanentinę plotmę, besipriešinantį organizacijai ir stratifikacijai, o organizacija savo ruožtu bando išardyti imanentinę plotmę. O malonumą Deleuze'as suvokia kaip stratifikacijos „šalininką“, pertraukiantį imanentinį geismo procesą. Foucault malonumo principas Deleuze'ui atrodo kaip priemonė, kuri leidžia asmeniui ar subjektui „iš naujo save atrasti“ jį užvaldančiuose procesuose, tuo tarpu būtina geismo stadija yra malonumo kuriamos reteritorizacijos galimybės atidėliojimas (Deleuze 1997: 190).

Taigi paaiškėja, kad viena svarbiausių Deleuze'o ir Foucault teorinių nesutarimų priežasčių susijusi su tuo, kaip abiejų autorių teorijose artikuliuojama geismo samprata. Deleuze'o ir Guattari koncepcijose ji ir geismo problematika užima svarbiausią vietą. Tuo tarpu Foucault viename interviu pareiškia: „[A]š negaliu pakęsti žodžio geismas, nes jis, mano požiūriu, prilygsta žodžiui „trūkumas“ (Deleuze 1997: 189). Tokia užuomina liudija, kad Foucault nepakankamai įvertino Deleuze'o ir Guattari geismo mašinų teorijos, leidžiančios geismą suvokti kaip produktyvų perteklių (žr. Deleuze, Guattari 2004), ir liko „įkalintas“ psichoanalitinėje paradigmoje, kurioje geismas visada susiejamas su tam tikro objekto trūkumu.

Foucault ir naujieji filosofai: istorinis ekskursas

Vienoje iš stipriausių knygos apie Foucault vietų Deleuze'as pakartoja Foucault 1982 m. interviu vienam kanadiečių žurnalui išsakytą mintį, kad galios atžvilgiu pasipriešinimas visada yra pirmesnis (Deleuze 2011: 89). Taip Foucault ir šią mintį pakartojęs Deleuze'as išsako 1968-ųjų kovą *credo*, kurį pirmiausiai įtvirtina italų neomarksistai – autonomistai. Šį *credo* Foucault palaikė maždaug iki 1975-ųjų, kurdamas savąsias daugialypumo ir jo įkalinimo bei disciplinavimo teorijas, plačiai aptartas knygoje *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas* (Foucault 1998). Tačiau paskaitų rinkinyje *Saugumas, teritorija, populiacija* (Foucault 2009) matosi sąmoningas noras nusigręžti nuo ankstesnių savo paties teorijų ir kurti kitokio

pasipriešinimo teoriją, atitinkančią ne ką kitą, o patį neoliberalųjį diskursą. Šis perėjimas ir domėjimasis Čikagos ekonominės mokyklos idėjomis, pastebimas ir ką tik minėtame paskaitų rinkinyje. Tačiau štai ką apie savo pažiūras sako pats Foucault: „Manau, kad esu pabuvojęs daugumoje politinės šaškių lentos langelių, viename po kito, o kartais keliuose iš karto: esu buvęs anarchistu, kairiuoju, besimaivančiu ar apgautu marksistu, nihilistu, akivaizdžiu ar slaptu antimarksistu, golistams paslaugiu technokratu, neoliberalu ir t. t. Nė vienas šių apibūdinimų nėra svarbus savaime, tačiau kartu paimti jie kai ką reiškia. Ir turiu pastebėti, kad man visai patinka, ką jie reiškia“ (Foucault 1984: 383–384).

Po 1975 m. Foucault tapo naujuoju filosofu, naujosios prancūzų filosofų kartos atstovu ir mentoriumi. Šios kartos atstovai – Andre Glucksmannas, Bernard’as-Henri Lévy ir kiti – iš kraštutinių maoistų tapo liberalios demokratijos gynėjais, marksizmą tapatino su Sovietų Sąjunga, brėžė gilią perskyros liniją tarp totalitarinio komunizmo ir liberalios demokratijos, kurioje septintojo dešimtmečio pabaigoje politinės ir ekonominės galios struktūros ėmė diegti sistemines naujoves, šiandien apibendrinamas neoliberalizmo sąvoka. Greta socialinių permainų – trečiojo pasaulio ekonomikos restruktūrizacijos, dirbančiųjų pasipriešinimo slopinimo ir marginalizacijos Vakaruose, finansų sferos ir korporacijų iškilimo, plėtojosi naujas etinis diskursas, kuriame individualizmas buvo iškeltas aukščiau bendruomeninių ir kolektyvinių saitų. Tačiau šis etinis diskursas visiškai koreliavo su kapitalizmo ekonominiais interesais – individas buvo suvokiamas kaip gamnantis ir vartojantis subjektas, o jo atsakomybė suvokta grynai ekonomine prasme. Tebevykstant šaltajam karui Vakarų humanitariniame lauke buvo būtina plėtoti ir žmogaus teisių diskursą – jis buvo suvokiamas kaip galimybė brėžti skirtumus tarp to, ką ekonomistai vadino pasiturinčia arba pažangia visuomene (Vakarų), bei likusių pasaulio dalių, kuriose dominavo liberaliajai demokratijai priešiški autoritariniai, socialistiniai ar Sovietų remiami režimai.

Šią kovą labai sustiprino Aleksandro Solženicyno knygos *Gulago archipelagas* pasirodymas (Zamora, Behrent 2015). Žmogaus teisių diskursas, besiremiantis postruktūralizmo filosofijos kritikuota monolitine (arba, Deleuze’o žodžiais tariant, moline) žmogaus samprata, atrodė esąs ideologiškai reakcingas, be to, politiškai jis slopino klasių kovos diskursą. Kaip daugybėje savo tekstų tvirtina Alainas Badiou, žmogaus teisių diskurso esminė užduotis yra kapitalizmui besipriešinantį subjektą suskaldyti į dvi dalis – sistemos aukas ir jų pasyvius stebėtojus, ir taip – kuriant tokias diskursyvias ribas – paversti pasipriešinimą neįmanomu. Deleuze’o žodžiais tariant, žmogaus teisių diskursas, vien jau grąžindamas į filosofijos žodyną transcendentines etines gėrio ir blogio sąvokas bei jomis apibūdindamas politines sistemas, reteritorizuoja ir paverčia abstrakcija diskursus, kuriuos išjudino, deteri-

torizavo naujieji socialiniai judėjimai. Imanentinis, konkretus socialinių judėjimų geismas ir revoliuciniai siekiai tokiaime kontekste redukuojami į transcendentinę moralinę plotmę, kuriamos naujos dichotomijos.

Foucault lengvai perėjo į naujųjų filosofų pusę. Nors pirmieji Sovietų Sąjungos kritikai Vakaruose buvo patys marksistai bei kairieji komunistai, iš kurių vienas – Félisxas Guattari – tapo Deleuze'o knygų bendraautoriumi, Foucault to neužteko – naujosios filosofijos diskursas paskatino jį ne tik manichėjiškai vertinti Rytų totalitarinį „blogį“, kaip skirtingą nuo Vakarų „gėrio“, bet pradėti kovą, kuri ankstyvajam Foucault būtų atrodžiusi tiesiog absurdiška – pradėti kovoti už žmogaus teises ir už tiesą. Galima teigti, kad tokios Foucault koncepcijos kaip rūpestis savimi ar savo teisėmis, jo paties angažavimasis liberaliojoje dešinėje buvo santykių atšalimo tarp jo ir Deleuze'o bei daugybės jo ankstesnių bendraminčių priežastimi.

Kitokio valdymo ilgesys ar besipriešinanti išorė?

Šis istorinis ekskursas padeda suprasti tolimesnę vadovavimo ir elgesio sampratų plėtotę. Ieškodamas sąvokos apibūdinti vadovavimui priešingą elgesį, Foucault paskaitų cikle *Saugumas, teritorija, populiacija* (Foucault 2009: 200–202) aptaria disidentiškumo sąvoką. Disidentizmu jis vadina tas pasipriešinimo formas, kai sau priešišką galią, kuri prisiima užduotį vadovauti žmonėms jų kasdienybėje, žmonės stebi nenuleisdami nuo jos akių (Foucault 2009: 200). Pirmiausiai galima kalbėti apie religinius disidentus, bet, žinoma, Foucault svarbiau Glucksmanno ir kitų naujųjų filosofų „totalitarinio blogio“ teorijos kontekste kalbėti apie Sovietų Sąjungą ir Rytų Europą, kurioje, pasak jo, svarbus ne tik politinis ar ekonominis pasipriešinimas. Sovietų valdžia, Foucault nuomone, tuo pačiu yra atsakinga ir už vadovavimą žmonėms kasdieniame gyvenime per visuotinį paklusnumą, atsirandantį teroro sąlygomis. Terorą jaučia ne tik gąsdinamieji, jį jaučia ir jį vykdan tieji. Čia pat jis parafrazuoja Solženicyną: „Mes nenorime paklusti šitiems žmonėms. Mes nenorime šitos sistemos, kur netgi tie, kurie vadovauja turi iš baimės paklusti. Mes nenorime šios pastoracinės paklusimo sistemos. Mes nenorime šitos tiesos. Nenorime būti laikomi šitos tiesos sistemoje...“ (Foucault 2009: 201). Kyla noras klausti, kodėl siekiama būti valdomam kitaip? Kodėl iš viso norima būti valdomais? Ir jei nenorima būti valdomais kitų, kodėl norima savo pačių valdžios? Ar tai, nuo ko reikia sprukti, ko reikia vengti ir nekurti, nėra pati valdžia, pats galios dispozityvas?

Skirtingai nei kontraelgesio sampratą ir ja paremtą disidentų etiką palaikęs Foucault, Deleuze'as savo atskirai ir kartu su Guattari parašytuose veikaluose (iš kurių pirmiausiai minėtinas *Tūkstantis plokštikalnių* (2004a)) plėtoja tapsmo ir

karo mašinos sąvokas. Čia apsiribosiu minėtu straipsniu apie Foucault, kur Deleuze'as skiria karo mašinos funkcijas nuo su valstybe susietų galios dispozityvų funkcijos. Karo mašina

visiškai skiriasi nuo valstybės aparato ir karinių institucijų, bet taip pat nuo galios dispozityvų. Taigi, viena vertus, matome valstybinę galios diagramą (Valstybę kaip molinį aparatą, aktualizuojantį diagramos mikroelementus organizacijos plokštumoje), kita vertus – karo mašiną – skrydžio linijų diagramą (asambliažą, aktualizuojantį diagramos mikroelementus imanencijos plokštumoje) (Deleuze 1997:191).

Taigi karo mašiną kuria dinamiškos, nuo galios dispozityvo atitrūkusios, detektorizuotos skrydžio linijos. Galima teigti, kad galiai besipriešinančia jėga laikomos tos asambliažo dalys, kurios nepasiduoda reteritorizacijos, tapatybės ir stabilumo logikai, bet renkasi nepaliaujamą detektorizaciją ir tapsmą. Politinėje teorijoje nuolat pastebimos mutacijos (migracija, prekarizacija, nomadiškumas, lytinės tapatybės keitimas), kai ne tik individai ir jų grupės, bet ir institucijos renkasi nestabilų gyvenimo ir veiklos būdą, riziką. Visgi kyla klausimas, ar pati galios diagrama neseka skrydžių linijų, siekdama fiksuoti bei klasifikuoti naujas tapatybes, jų perskyras ir hierarchijas bei bandydama jas pajungti savajam režimui.

Tiek galios dispozityvo, tiek skrydžio linijų teorija yra nepaprastai svarbi, nes leidžia tyrinėti šiuolaikinę galios paradigmą, kurią, remiamiesi šiuolaikinių politikos tyrinėtojų Michaelo Hardto ir Antonio Negri veikalais – *Imperija* (2000) ir *Daugybė* (2005), galime vadinti Imperija. Imperija nuo kitų organizacijos tipų skiriasi ne tik tuo, kad ji yra heterogeniškas galios struktūrų (valstybių, tarptautinių politikos, verslo, bankinių ir nevyriausybinų organizacijų) ansamblis, bet ir tuo, kad ji bando įgyvendinti pozityvią laisvės ir tapatybės konstravimo politiką, ekspertų pagalba primesti visuomenėms sąvokas lengvai nuspėjamas ir kontroliuojamas laisvės praktikas, normalizuojančias subjektų elgesį. Tokios „malonumo būti normaliems“ paieškos būdingos, tarkim, neseniai emancipaciją išgyvenusioms, iš sociumo gnaužtų išsilaisvinusioms LGBT grupėms (kita vertus, *queer* grupės deklaruoja savo nenormatyvumą). Foucault iškeliamas malonumo principas gali tapti reakcingu, kai yra pajungiamas naujosios imperinės galios strategijoms, kai yra susaistomas su identifikacijos ir normalizacijos logika. Tuo tarpu su galimų patirčių įvairove ir improvizacija siejamas geismas nuolat atveria naujas skrydžio linijas ir galimybes peržengti sociumo kuriamas normas.

Deleuze'o geismo, tpsmo ir skrydžio linijų sąvokos kuria alternatyvą Foucault galios dispozityvo ir jo pagalba kuriamo normatyvinio subjekto teorijai. Jos tampa normų susaistyto galios dispozityvo išore ir perkelia į tą išorę pačius galios santykius, leisdamos mums nuolat improvizuoti atliekant etinius sprendimus –

renkantis paklusnumą arba maištą, pasiklovimą nuolat mažėjančiomis garantijomis ar didėjančią riziką.

Gauta 2017 10 02
Priimta 2017 12 20

Literatūra

- Burchell, G. 2008. "Translator's Note", in J. Lagrange (ed.). *Michel Foucault, Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France 1973–1974*. New York: Picador, p. xxiii–xxiv.
- Dean, M. 2010. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage.
- Deleuze, G. 1997. "Desire and Pleasure", transl. by M. McMahon, in A. I. Davidson (ed.). *Foucault and His Interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press.
- Deleuze, G. 2011. *Foucault*, transl. by S. Hand. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2004. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, transl. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane. London; New York: Continuum.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2004a. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. by B. Massumi. London, New York: Continuum.
- Deleuze, G., Foucault, M., 2011. „Intelektualai ir valdžia (ištraukos)“, Autonominė zona. Prieiga per internetą: <http://raudonajuoda.blogspot.com/2011/01/intelektualai-ir-valdžia-michelio.html> [žiūrėta 2017 12 20].
- Dosse, F. 2011. *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, transl. by D. Glassman. New York: Columbia University Press.
- Foucault, M. 1980. *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, transl. by C. Gordon. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. 1984. "Polemics, Politics and Problematisations", in P. Rabinow (ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. 1998. *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas*, vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos.
- Foucault, M. 1999. *Seksualumo istorija*, vertė N. Kašlionienė, R. Padalevičiūtė. Vilnius: Vaga.
- Foucault, M. 2009. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978*, transl. by G. Burchell. London and New York: Palgrave Macmillan.
- Lemke, T. 2000. "Foucault, Governmentality and Critique", in *Thomas Lemke Web*. Prieiga per internetą: <http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Foucault,%20Governmentality,%20and%20Critique%20IV-2.pdf> [žiūrėta 2017 09 19].
- Miller, P., Rose, N. 2008. *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge, Malden: Polity.
- Prozorov, S. 2007. *Foucault, Freedom and Sovereignty*. Aldershot, Burlington: Ashgate.
- Rose, N. 1996. *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zamora, D., Behrent, M. 2015. *Foucault and Neoliberalism*. New York: Polity.

Kasparas Pocius

**DISPOSITIF OR DESIRE OF THE OUTSIDE? THE DIFFERENCES
BETWEEN THE CONCEPTIONS OF POWER OF MICHEL FOUCAULT
AND GILLES DELEUZE**

Summary

The article scrutinizes the conceptions of power of Michel Foucault and Gilles Deleuze, emphasizes their differences and characterizes the historical causes which have allowed the emergence of these differences. Deleuze, in the theory which he has created separately and together with Félix Guattari, conceptualizes the notion of immanent outside of power while observing the possibilities to resist in the lines of flight which the assemblages involve. Meanwhile Foucault creates a concept of dispositif, where the person's conduct presupposes his/her subjection to power: a person becomes the object and simultaneously a subject, who realizes herself in some power diagram. While, after 1975, Deleuze develops the strategies of resistance to any power, Foucault seeks self-realization in the strategies of individuation and self-creation, which, from the historical perspective, were not unrelated to the emergence of neoliberalism at the end of the 20th century.

KEYWORDS: dispositif, conduct, resistance, outside, neoliberalism.

Danutė Bacevičiūtė

ETINIO SUBJEKTO RE-KONSTRAVIMAS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Tel. (8 5) 275 28 57

El. paštas: baceviciute@gmail.com

Straipsnyje etinio subjekto steigties problema svarstoma atsižvelgiant į iššūkius, kylančius technikos amžiuje. Klausama, ar techninių, instrumentinių sistemų veikimas apskritai sudaro sąlygas etinio subjekto steigčiai bei kuo galėtų būti grindžiama jo tapatybė ir atsakomybės mastas. Keliami hipotezė, kad Michelio Foucault vėlyvojo laikotarpio filosofija gali padėti permąstyti etinio subjekto steigties klausimą, įtraukiant į svarstymo akiratį subjekto buvimo ir elgesio būdus kaip praktikas, formuojamas santykiuose su socialinės ir ekologinės etikos srityse kylančiais iššūkiais. Todėl, siekiant ją patikrinti, pirma, rekonstruojamas Foucault etinio subjekto klausimo suprobleminimas ir nagrinėjama Foucault filosofinės prieigos specifika bei joje išryškėjantys paradoksai. Antra, analizuojama, kaip technikos genealogija susisieja su etinio subjekto konstravimo klausimu ir Foucault „savasties technikų“ samprata. Trečia, svarstoma, ar Foucault pasirinktas būdas etinio subjekto santykį su savimi ir kitais grįsti ne teisiniu modeliu, o mėgavimosi modeliu galėtų pateikti pozityvių alternatyvų šiuolaikinei etinei minčiai.

RAKTAŽODŽIAI: etinis subjektas, suprobleminimas, technika, savasties technikos, rūpestis savimi, Foucault, Heideggeris, Habermas.

Etinio subjekto steigties problema yra viena pagrindinių šiuolaikinei filosofinei minčiai, susiduriančiai su technikos amžiaus keliamais etiniais iššūkiais. Viena vertus, šiuolaikinei visuomenei išylančių iššūkių – socialinės etikos, ekologinės etikos

ir kt. srityse – akivaizdoje pavienis individas veikiau patiria bejėgiškumo jausmą nei imasi atsakomybės; kita vertus, ieškant kolektyvinio subjekto veiksmingo etinio veikimo galimybių, ne ką mažiau problemiškas atrodo pats kolektyvinio etinio subjekto steigties, tapatybės ir jo atsakomybės klausimas. Pavyzdžiui, Hansas Jonas, vienas žymiausių technikos keliamų etinių iššūkių tyrinėtojų, atkreipdamas dėmesį į technikos vystymosi dinamikos kumuliatyvumą, daro išvadą, kad šiuolaikinėje visuomenėje atsakomybės problema negali būti atsieta nuo viešosios politikos: „Žinojimas, valia ir galia yra kolektyviniai, todėl ir jų kontrolė turi būti kolektyvinė: ji gali kilti tik iš viešosios politikos sektoriaus viduje veikiančių jėgų“ (Jonas 1996: 109). Pritardami Jonaso teiginiui, kad etinė problematika šiuolaikinėje visuomenėje neatsiejama nuo politinės problematikos, vis dėlto nemanome, jog jam pavyko apmąstyti, kaip galėtų rasti jo siūlomas „plataus masto, ilgalaikis žmonių susitarimas sumažinti perteklinį vartojimą ir vakarietišką gyvenimo standartą“ (Jonas 1996: 109). Neramina tai, kad perkeliant atsakomybę į viešosios politikos sritį, bet neapmąstant, kaip konstituojasi kolektyvinis etinis subjektas, labiau kliaunamasi rizikos valdymu, kuris yra pačios techninės-administracinės sistemos reikalas, o ne asmenų atsakomybė¹. Todėl, pasitelkę šiame probleminiam kontekste iškilusius klausimus, norėtume atsigręžti į prancūzų mąstytojo Michelio Foucault tyrinėjimus, kuriuose įžvelgiame pastangą naujai performuluoti etinio subjekto steigties problemą. Be to, tikimės, kad pati Foucault prieiga prie subjekto klausimo – kai atmetamas subjekto kaip pagrindo vaidmuo, tačiau atveriamą galimybę kelti klausimą apie subjekto steigtį, t. y. subjektyvizacijos procesą, subjektyvybės konstravimą ar veikiau re-konstravimą naujos atsakomybės ar naujo sprendimo atžvilgiu – leis mums jautriau artikuliuoti etinio subjekto krizės situaciją.

Pažymėtina, kad subjekto klausimas Foucault dėmesio akiratyje išlieka nuo pat ankstyvųjų iki vėlyvųjų darbų, tiesa, nagrinėjamas skirtingais aspektais: ankstyvuosiuose tekstuose Foucault analizuoja subjektą kaip „kintančią ir kompleksinę diskurso funkciją“ (Foucault 1994a: 811), o vėlyvuosiuose tekstuose (nuo 8 deš. pabaigos), ėmęsis „subjekto istorijos“, pagrindinį dėmesį skiria subjektyvybės *ethos*, t. y. jos buvimo ir elgesio būdo steigties ir transformacijos, klausimams². Be to,

¹ Apie tai esame rašę kitur, žr. Bacevičiūtė 2013.

² Kadangi šiame straipsnyje nekeliame tikslo išsamiai aptarti Foucault subjekto klausimo analizės, apsiribosime nuoroda į Foucault filosofijos tyrinėtojo Danielio Nicos straipsnį, kuriame jis nuosekliai parodo, kad subjekto suprobleminimas Foucault rūpėjo visame jo filosofiniame darbe. Knygoje *Žodžiai ir daiktai* (1966) buvo keliamas klausimas apie žmogišką egzistenciją ir siūloma įsivaizduoti pasaulį be „žmogaus“, t. y. be „žmogaus“ kaip substancinės egzistencijos, kuriai būdingos racionalumo, nekinamumo ir autonominio veikimo savybės. Paskaitoje „Kas yra autorius?“ (1969) buvo analizuojama autoriaus figūra ir teigiama, kad autorius yra veikiau diskurso funkcija nei autonomiška substancija. Knygoje *Disciplinuoti ir bausti* (1975) subjekto klausimas peržengė kalbos analizės ribas ir apėmė galios santykių ir socialinių praktikų lauką. Pirmajame *Seksualumo istorijos* (1976) tome parodyta,

būtent modernaus subjekto *ethos* steigties problema įkvepia ir stumia pirmyn Foucault archeologinius ir genealoginius tyrinėjimus. Kaip teigia Foucault mąstymo kelią apžvelgiantis Paulas Rabinowas, „Foucault viliasi išrasti subjektyvizacijos būdą, kuriame šis [modernus] *ethos* būtų mąstymo praktika, suformuota tiesioginiame santykiyje su socialinėmis ir politinėmis tikrovėmis“ (Rabinow: 1997: xxxii). Šis Foucault keliamas tikslas atitinka ir mūsų siekį, todėl būtent vėlyvuosius Foucault tekstus analizuosime bandydami keletu analitinių pjūvių išryškinti mums svarbius aspektus.

Pirma, Foucault atkreipia dėmesį į pačią svarstomo klausimo suprobleminimo formą, turinčią įtakos sprendimų pasirinkimui. Tad, rekonstruodami Foucault etinio subjekto klausimo suprobleminimą, pamėginsime panagrinėti etinio subjekto klausimą technikos amžiaus iššūkių akivaizdoje. Antra, analizuosime, kaip technikos genealogija susisieja su etinio subjekto konstravimo – savasties technikų – klausimu. Foucault vartojama „savasties technikų“ samprata apima savanoriškas savęs formavimo, valdymo, savęs supratimo ir savo paties tapatybės steigties priemonės (kūniškas ir dvasines praktikas). Mėginsime parodyti, kad savasties technikų samprata neišvengia pačioje „technikos“ sąvokoje glūdinčio dvilypumo, mat, viena vertus, kiekvienoje civilizacijoje tokio pobūdžio praktikos yra siūlomos individams, kad šie apibrėžtų savo tapatybę, taip pajungdami save socialinės politinės sistemos reikalavimams, tačiau, kita vertus, šios praktikos įgauna ir išsilaisvinimo, naujų buvimo savimi būdų steigties pobūdį. Trečia, aptarsime, ar Foucault pasirinktas būdas etinio subjekto santykį su savimi ir kitais grįsti ne teisiniu modeliu, o mėgavimosi modeliu galėtų pateikti pozityvių alternatyvų šiuolaikinei etinei minčiai.

Etinio subjekto klausimo suprobleminimas

Net jei Foucault ir galime priskirti konstruktyvistinę prieigą prie etinio subjekto klausimo, jos nevainikuoja pasitenkinimas ar apsiribojimas vyraujančiu *ethos* konstruktui, t. y. vyraujančiu buvimo ir elgesio būdo konstruktui. Priešingai, įsisąmoninama, kad pati etinio subjekto tapatybė yra neatsiejama nuo savirefleksijos ir kritikos. Todėl tiksliau būtų sakyti, kad etinio subjekto steigties sąlygų refleksija atveda Foucault prie paradokso, susijusio su etinių praktikų ir diskursų kontingen-

kad subjekto santykis su galia nėra valdymo, bet įkūnijimo klausimas, mat galia nėra nei lokali, nei substantyvi. Galiausiai Nica pabrėžia, kad antrajame *Seksualumo istorijos* tome (1984) dėmesys sutelktas į pasipriešinimo strategijas, susijusias su laisvės praktikomis, tačiau tai nereiškia Foucault grįžimo prie Immanuelio Kanto subjekto ir jo laisvės sampratos, bet veikiau yra bandymas parodyti laisvės galimybę glūdint pačioje galios sampratoje (Nica 2015b: 41–44).

cija: etinių praktikų ir diskursų kontingencijos pripažinimas leidžia įsisąmoninti jų ribotumą, tačiau jame neuždaro, o kelia kritikos užduotį.

Foucault poziciją galime nusakyti ne tik per santykį su konstruktyvizmu, bet ir per santykį su transcendentalinėmis etinio subjekto teorijomis. Čia reiktų pasitelkti „istorinės mūsų pačių ontologijos“ ar „kritinės mūsų pačių ontologijos“ terminą, Foucault vartojamą vėlyvuosiu kūrybos laikotarpiu (1984) rašytuose tekstuose – esė „Kas yra Apšvieta?“ (Foucault 1997: 303–319) ir interviu „Rūpesčio savimi etika kaip laisvės praktika“ (Foucault 1997: 281–301). Išskleisdamas šį terminą, Foucault parodo, kad laisvę jis supranta kaip ontologinę etikos sąlygą, tačiau nepostuluoja jos kaip universalios antlaikiškos galimybės, o susieja su konkrečiu istoriškumu. Pasak Foucault, „[k]ritinė mūsų pačių ontologija turi būti laikoma ne teorija, doktrina ar sukaupu pastoviu žinijos korpusu; ji turi būti laikoma nuostata, *ethos*, filosofiniu gyvenimu, kuriame kritika to, kas mes esame, tuo pat metu yra istorinė mums uždėtų apribojimų analizė ir eksperimentas su galimybe išeiti už jų“ (Foucault 1997: 319).

Foucault prieigos prie etinio subjekto paradoksą pabrėžia ir amerikiečių filosofė Judith Butler knygoje *Giving Account of Oneself*³. Butler teigimu, Foucault (kaip, beje, ir Theodoras W. Adorno) manė, kad klaidos pripažinimas yra konstitutyvus etiniam veikimui. Tai reiškia, kad etinį subjektą steigia ne tiek apibrėžtų etinių vertybių, kiek savojo nepakankamumo įsisąmoninimas, teikiamas kritinės refleksijos. Pasak Butler, mūsų veikimą sąlygoja „konstitutyvi riba, dėl kurios negalime pateikti pilnos ataskaitos (*give a full account*), tačiau paradoksaliu būdu ši sąlyga yra ir mūsų atsakingumo (*accountability*) pagrindas“ (Butler 2005: 111).

Butler atkreipia dėmesį į tai, jog Foucault skirtinguose tekstuose (straipsniuose ir interviu) pabrėžia, jog mūsų galia reflektuoti save „turi kainą“ (Foucault 1989a; Foucault 1994b). Tačiau ką gi reiškia šis „kainos turėjimas“, ką reiškia, kad „mokame tam tikrą kainą“, kai vienokiu ar kitokiu būdu reflektuojame save? Galima spėti, jog Foucault čia turi omenyje, kad kiekviena savirefleksija, savęs pavertimas „žinojimo objektu“ sykiu numato ir įsisąmoninimą praradimo, paaukojimo ar išaikvojimo⁴ kažko, kas išvengia esamo diskurso turimų kognityvių priemonių

³ Knygos pavadinime slypinčią dviprasmybę į lietuvių kalbą turėtume versti apimdami tiek atsiskaitymo, ataskaitos apie save, tiek pasakojimo apie save momentus. Be to, ne mažiau svarbi čia ir atsakomybės sąsaja su atskaitomybe, sąskaitos apmokėjimu.

⁴ Kalbant apie praradimo, paaukojimo ar išaikvojimo įsisąmoninimą, paprastai suponuojama, kad būta kažkokios prigimties, kurios buvo atsižadėta. Foucault pozicija paradoksali tuo, kad jis neskatina grįžti prie prigimties, kuri esą buvo pažeista, veikiau jis nurodo į „prigimtį“, kuri niekada nepasireiškė ir kurią reikia išrasti. Viename iš seminarų skirtos medžiagos aplankų „Savęs ir kitų valdymas“ Foucault rašo: „Ugdymas nukreiptas į klaidas, iškraipymus, blogus įpročius, susiformavusius nuo gyvenimo pradžios. Todėl kalbama ne apie grįžimą į jaunystės ar vaikystės būvį, kuriame vis dar slypėtų žmogiška būtybė; veikiau nurodoma į „prigimtį“ [...], kuri niekada neturėjo galimybės pasirodyti

„čiuptuvų“. Tai įsisąmonindami, įgyjame ne alibi, o priešingai – atsakomybę. Pasak Butler, ataskaita apie save ar pasakojimas apie save „kainuoja“ ar „turi kainą“ „ne tik todėl, kad „aš“, kurį pateikiu, negali pateikti daugybės savo paties formavimosi sąlygų, bet ir todėl, kad pasakojimui pasiduodantis „aš“ negali apimti daugybės savęs paties matmenų: socialinių elgesio parametrų, normų, per kurias „aš“ tampa suprantamas, nepapasakojamų ar net neišsakomų nesąmoningumo matmenų, išliekančių kaip galios teikianti svetimybė mano geismo šerdyje“ (Butler 2005: 135). Kitaip sakant, etinio subjekto tapatybės konstravimas ar re-konstravimas Foucault neatrodo savipakankamas procesas, bet veikia toks, už kurį mokame tam tikrą kainą – mūsų savęs pačių refleksija ribojama to, ką diskursas ar įsigalėjusios praktikos leidžia išsakyti. Jei esamas racionalumo formas priimtume kaip savaime suprantamas, tenkintumės jomis, tai pamirštume ar paneigtume savo mokamą kainą (taigi ir atsakomybę). Todėl tiek racionalumo formos, tiek elgesio praktikos, reikalauja nuolatinio suprobleminimo, refleksyvos distancijos. Pastarąją netgi galėtume pavadinti „etine distancija“, nes ji steigia dinamišką savastį, neapsiribojančią atliktais veiksmais ar apibrėžtomis funkcijomis, neleidžiančią palaimingai užsimiršti, o jautrią naujiems iššūkiams ir pavojams. Parafrazuodamas kantiškąją mintį apie Apšvietos uždavinius⁵, Foucault savasties praktiką apibūdina kaip esmingai susietą su nuolatine savikritika: „[s]avasties praktikos uždavinys – išgelbėti, net iš tavo paties mažvaikystės“ (cituojuama iš Gros 2005: 536).

Tad galima sakyti, kad, pirma, „subjekto istoriją“ Foucault suproblemina ne tam, kad subjektą sugriautų ar, priešingai, pateisintų. Veikia per „subjekto istoriją“ jis siekia conceptualizuoti ir suprasti tai, kas sudaro mūsų kontingentiškos dabarties sąlygas. Todėl esame linkę pritarti Colinui Koopmanui, teigiančiam, jog kritiniai tyrimai, kuriuos Foucault plėtojo remdamasis analitinėmis ir diagnostinėmis archeologijos ir genealogijos procedūromis, galiausiai turi būti matomi kaip mūsų dabarties suprobleminimas (Koopman 2013: 17). Antra, Foucault kalba apie suprobleminimo būdus ar formas, išreiškiančius minties darbą, iš kurio gimsta skirtingi sprendimai. Suprobleminimo būdai, jo nuomone, nėra nei antropologinė konstanta, nei chronologinė variacija, bet veikia būdas analizuoti visiems svarbius klausimus jų istoriškai unikalia forma (Foucault 1997: 318).

Kas įvyksta, kai subjekto steigties klausimą lokalizuojame šiuolaikinio žmogaus situacijoje, kai suprobleminimas siekia išrasti formas, kuriomis subjektyvizacija galėtų vykti technikos amžiuje? Atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, svarbu pa-

gyvenime, tuojau pat pačiumpamame defektyvios ugdymo ir įsitikinimų sistemos. Savasties praktikų tikslas – išlaisvinti savastį [„pats“], padarant ją sutampančią su prigimtimi, kuri niekada neturėjo galimybės pasireikšti joje“ (cituojuama iš Gros 2005: 536).

⁵ „Apšvieta yra žmogaus išsivadavimas iš nebrandumo, dėl kurio žmogus pats kaltas“ (Kant 1996: 48); Antano Gailiaus vertimas kiek pakeistas.

brėžti, kad toks klausimo lokalizavimas jo neužsklendžia, neizoliuoja, bet veikiau pats suprobleminimas, reiškiantis refleksyvų santykį su mūsų dabartimi, randasi iš santykio su ankstesniais postulatais ar principais ir ateities uždaviniais. Pažvelkime atidžiau į vieną iš modernybės transformacijų, išryškėjusių Foucault „subjekto istorijoje“, t. y. į imperatyvo „pažink save“ įsigalėjimą išstumiant imperatyvą „rūpinkis savimi“. Pasak Foucault, rūpestį savimi ar nerimą dėl savęs (*epimeleia heautou*) antikos autoriai suprato kaip užsiėmimų, praktikų ir pareigų visumą, reikalaujančią laiko, dėmesio, kartojimo, kūno ir dvasios pratybų. Rūpestis savimi buvo neatsiejamas nuo santykio su tiesa: iš šio santykio radosi būtinybė išbandyti save, keisti savo buvimo būdą. O modernybėje įvykusi transformacija santykį su tiesa apribojo: svarbus yra tik pažinimo, taigi ir savęs pažinimo, akivaizdumas, o santykis su tiesa kaip savęs formavimo, savo buvimo būdo keitimo praktika liko be dėmesio (Foucault 2005: 14–17). Tai nulėmė ir mūsų galios reflektuoti save mokamą kainą. O ją Foucault šios transformacijos atveju nusako taip: žinijos įsigalėjimo kaina yra jausmo, solidarumo, rūpesčio savimi ir kitais atsižadėjimas, etinių praktikų nunykimas. Vis dėlto jis nelinkęs šios transformacijos interpretuoti kaip vieną kartą įvykusio lūžio, nutolinusio protą nuo jo paties esmės; be to, neragina ir sugrįžti prie proto ištakų antikos pasaulyje. Graikų etika jam nėra patraukli ir patikima alternatyva modernybės pasauliui (Foucault 1997: 256)⁶. Kur kas svarbiau – parodyti kiekvieno sprendimo kontingentiškumą, jo neatsiejamumą nuo savo meto problematikos, bet kartu ir jame glūdinčią neapibrėžto laisvės darbo galimybę.

Todėl pateikta bendra klausimo formuluotė – „atsakomybės steigties problema technikos amžiuje“, – tapusi atspirties tašku Jonaso apmąstymams (Jonas 1988), Foucault atveju grasina tapti tuščia, jei ją interpretuosime kaip universalaus atsakymo ar sprendimo, kurį galima būtų pasiekti techninėmis-administracinėmis priemonėmis, paiešką, o ne kaip suprobleminimą, skatinantį formuoti *daugialypes* elgesio strategijas ir sprendimus, dažnai gana marginalius. Pasak Foucault, jis mėginąs „analizuoti įvairias racionalumo formas: įvairius įrodymus, įvairias formuluotes, įvairias modifikacijas, kuriomis racionalumai atskleidžia vienas kitą, prieštarauja vienas kitam, išveja vienas kitą, negalint nurodyti momento, kuriuo protas būtų praradęs savo pamatinę konstrukciją ar iš racionalumo virtęs iracionalumu“

⁶ Savo paskutiniajame interviu (1984 05 29), duotame Gilles’ui Barbedette ir André Scala, Foucault netgi kalba apie „gilią klaidą“ (Foucault 1989b: 466), į kurią panyra antikinė etika, atsidūrusi prieštaroje tarp tam tikro egzistencijos stiliaus paieškos (klasikinis laikotarpis) ir pastangos padaryti jį bendrą visiems (vėlyvasis stoicizmas). Nė viena iš šių alternatyvų netenkina Foucault. Nors pirmuoju atveju siekiama egzistencijos stiliaus, o ne normatyvumo, vis dėlto tai daroma socialinio elito pirmenybę įtvirtinančiais terminais. Antruoju atveju generalizuota etika, kurios pagrindas yra protingos būtybės prigimtis, pasak Foucault, panaikina pačią etinio pasirinkimo problemą, todėl stiprėja tendencija siekti universalios normos. Foucault priekaištai antikos minčiai išduoda, kad klausimus antikinei etikai jis užduoda iš šiuolaikinei etikai kylančių uždavinių perspektyvos.

(Foucault 1989a: 355). Kita vertus, Foucault pozicija ne tik demaskuoja subendrintą, schematišką kalbėjimą apie „technikos amžiaus iššūkius“, bet ir reikalauja atidžiau pažvelgti į patį „technikos klausimą“⁷.

Technikos klausimas

1981 m. straipsnyje „Seksualumas ir vienatvė“ Foucault išskaido technikos fenomeną į skirtingus lygmenis ir teigia esant keturis technikos tipus. Iš Jürgeno Habermaso jis sako perėmęs pirmuosius tris: 1) gamybos technikas (technikas, leidžiančias gaminti, transformuoti ir manipuluoti daiktais); 2) komunikacijos arba signifikacijos technikas (technikas, leidžiančias naudoti ženklų sistemas); 3) dominavimo technikas (technikas, leidžiančias konstruoti individus, primesti jiems tikslus). Prie šių technikos tipų jis priduria dar vieną – 4) savasties technikas (technikas, leidžiančias individams veikti jų pačių priemonėmis, tam tikromis operacijomis, nukreiptomis į jų pačių kūnus, sielas, mintis, modifikuoti save ir pasiekti tam tikro tobulumo, laimės, skaistumo, antgamtinės jėgos) (Foucault 1997: 177). Taigi, Foucault manymu, subjekto genealogijos analizei nepakanka nagrinėti tik dominavimo technikas, reikia tirti ir savasties technikas. Vis dėlto lieka neaišku, koks yra šių keturių technikos tipų tarpusavio santykis, o taip pat jų santykis su istoriškumu. O tai yra svarbu, jei bandome sukonkretinti pradžioje bendrai iškeltą klausimą apie etinio subjekto steigtą technikos amžiuje.

Siekdami tai išsiaiškinti, pasitelksime porą technikos apmąstymo strategijų, su kuriomis tiesiogiai ar netiesiogiai polemizuoja Foucault. Turime omenyje Martino Heideggerio technikos fenomeno apmąstymą straipsnyje „Technikos klausimas“ (1954), suteikiantį istoriškumo dėmenį technikos klausimo svarstymui, bei Jürgeno Habermaso daromą perskyrą tarp komunikatyvaus ir instrumentinio proto straipsnyje „Technika ir mokslas kaip „Ideologija““ (1968), dvitomyje *Komunikatyvaus veiksmo teorija* (1981) ir kitur.

⁷ Kadangi nekeliamė tikslo pateikti išsamios Foucault technikos sampratos analizės, apsiribosime nuoroda į chronologiškai išsamų Michaelio C. Behrento straipsnį „Foucault ir technika“, kuriame aptariama Foucault „technikos“ termino vartojimo „evoliucija“. Pasak Behrento, 1954–1960 m. „technikos“ terminą Foucault vartojo pritardamas humanistiniam požiūriui į modernią techniką, t. y. suvokė ją kaip individo susvetimėjimo modernioje visuomenėje šaltinį. 1961–1972 m. laikotarpiu, kai publikavo žymiuosius savo veikalus, Foucault palyginti retai nurodydavo į technikos fenomeną, tačiau dar liko ištikimas heideggeriškai technikos interpretacijai. 1973–1979 m. laikotarpis yra lemiamas Foucault technikos interpretacijai, kai jis, pasitelkęs Nietzsche's galios sampratą, kalba apie „galios technikas“ ir „politines kūno technikas“, taip sykiu ir kritikuodamas modernias dominavimo technikas, ir plėtodamas pozityvią technikos sampratą, siejamą su rezistencinėmis praktikomis. 1980–1984 m., atsigręžęs į savasties problemą ir kalbėdamas apie „savasties technikas“, Foucault vartojo pozityvią reikšmę turintį „technikos“ terminą (Behrent 2013: 57–58).

Heidegeriškasis technikos fenomeno apmąstymas svarbus tuo, kad klausimui apie techniką jis suteikia gelmę. Pasak Heideggerio, „technikos esmė nėra techninė“ (Heidegger 1992: 242). Technika analizuojama ne kaip išimtinai modernybės bruožas (toks būtų instrumentinis ir antropocentrinis technikos supratimas), o kaip būties išslaptinimo, jos išėjimo į nepaslėptį (tiesą) būdas: *technē* glūdi ne daryme ir manipuliacijoje, bet pagaminime (*poiēsis*), ji yra tam tikras išslaptinimo (*alētheia*) būdas⁸ (Heidegger 1992: 224). Taip technika susiejama su pačios būties, jos tiesos atskleisti. Amerikiečių filosofas Hubertas L. Dreyfusas pažymi, kad tarp Heideggerio ir Foucault technikos interpretacijų esama struktūrinio panašumo, peržengiančio antropocentrinį supratimą: vienas jų įrašo šį fenomeną į būties, o kitas – į galios istoriją. Šis struktūrinis panašumas leidžia Dreyfusui įžvelgti tam tikrą mąstymo analogiją:

Daugelis sudėtingų Foucault pastebėjimų apie galią turi prasmę, jei manysime, kad jis siekia prieiti socialinę proskyną, pabrėždamas būdą, kuriuo kasdienės individų ir grupių praktikos koordinuojamos taip, kad pagamintų, išsaugotų, nustatytų ribas to, kaip žmonės gali galvoti, daryti ir būti. Foucault galia, kaip ir Heideggeriui būtis, nėra joks fiksuotas esinys ar institucija, bet yra įkūnyta istorinėse socialinėse praktikose (Dreyfus 2003: 32).

Taigi, pasinaudodami šia analogija, galėtume sakyti, kad Foucault išskirti ke-turi technikos tipai išreiškia savotišką multidimensinę galios ontologiją, leidžiančią artikuliuoti būdus, kuriais koordinuojamos individų ir grupių praktikos.

Kita vertus, technikos fenomeno istoriškumas abiejų mąstytojų interpretuojamas skirtingai. Heideggeris perėjimą nuo pagaminančio (*poiēsis*) prie eksploatuojančio (*Ge-stell*) būties išslaptinimo būdo interpretuoja kaip lemtį, kuri vis dėlto išlaiko Vakarų kultūros esmę istoriškai ją įgyvendindama:

Išslaptinimas yra tas likimas, kuris netikėtai, staigiai ir nepaaiškinamai suskyla į pagaminantį ir eksploatuojantį išslaptinimą ir pagauna žmogų. Eksploatuojantis išslaptinimas istoriškai kyla iš pagaminančiojo. Tačiau kartu po-stata lemtingai iškreipia *poiēsis*⁹ (Heidegger 1992: 237).

Foucault, priešingai, pabrėžia savasties ir kultūros apibrėžčių dinamiką, nestabilumą, vaisingą išsklidimą ir dauginimąsi. Net jei iš pirmo žvilgsnio Foucault

⁸ „[...]der τέχνη liegt somit keineswegs im Machen und Hantieren, nicht im Verwenden von Mitteln, sondern in dem genannten Entbergen. Als dieses, nicht aber als Verfertigen, ist die τέχνη ein Hervor-bringen“ (Heidegger 2000: 14).

⁹ „Die Entbergung ist jenes Geschick, das sich je und jäh und allem Denken unerklärbar in das hervorbringende und herausfordernde Entbergen austeilt und sich dem Menschen zuteilt. Das herausfordernde Entbergen hat im hervorbringenden seine geschickliche Herkunft. Aber zugleich verstellt das Ge-stell geschickhaft die ποιήσις“ (Heidegger 2000: 31).

pateiktas antikos pasaulio transformacijos aprašymas gali priminti Heideggerio minties judėjimą (mat fiksuojamas perėjimas nuo kontempliuojančio mąstymo prie techninio pažinimo), vis dėlto analizės kompleksiskumas leidžia kalbėti apie keletą skirtingomis kryptimis nukreiptų procesų. 1981–1982 m. paskaitų cikle *Subjekto hermeneutika* Foucault rašo:

[...] norėdami suprasti Vakarų mąstymui nuo graikų laikų būdingą objektyvumo formą, turėtume galbūt atsižvelgti į tai, kad tam tikru metu, tam tikromis aplinkybėmis, tipiškomis klasikinam graikų mąstymui, pasaulis tapo *technē* koreliatu [...] tam tikru momentu jis liovėsi buvęs mąstomu ir tapo pažįstamu, matuojamu ir valdomu daugybe įrankių ir tikslų, apibūdinančių *technē* ar skirtingas technikas [...] jei Vakarų mąstymui būdinga objektyvumo forma buvo konstituota, kai mąstymo aušroje pasaulis buvo laikomas ir manipuluojamas *technē*, tada galime sakyti, kad subjektyvybės forma, būdinga Vakarų mąstymui, [...] buvo konstituota judesio, kuris buvo priešingas šiam. Ji buvo konstituota, kai *bios* liovėsi būti tuo, kuo jis taip ilgai buvo graikų mąstymui, o būtent – *technē* koreliatu, kai *bios* (gyvenimas) liovėsi buvęs *technē* koreliatu ir vietoje to tapo savasties („pats“) išbandymo forma (Foucault 2005: 486).

Žinoma, schematizuodami galėtume teigti, kad Heideggeris parodo, kaip *technē* įsiviešpatavimas suteikia pasauliui objektyvumo formą, o Foucault pademonstruoja, kaip rūpesčio savimi praktika gimdo subjektyvumą¹⁰. Tačiau svarbu pastebėti, kad Foucault nemėgina panaikinti pačioje *technē* sampratoje atsiradusio skilimo, kuris savasties technikų radimąsi parodo kaip visiškai kito matmens ir krypties procesą, t. y. procesą, kurio metu randasi refleksyvumo formos, steigiančios santykį su savimi kaip savotišką savęs išpildymo ir išmėginimo meną, suteikiantį vertę visam gyvenimui. Bendrąja prasme šiuos du skirtingomis kryptimis vykstančius procesus galime atpažinti dominavimo ir rezistencijos strategijų priešpriešoje. Istoriskai Vakarų kultūroje juos matome kaip susikryžiuojančius skirtingais laikotarpiais (nuo helenizmo iki modernybės), skirtingomis kryptimis ir skirtingomis trajektorijomis. Jų netolydumas veda Foucault prie klausimo, kaip proto tapimas techniniu suderinamas su savasties steigtimi. Kaip pasaulis, kuris dėl *technē* viešpatavimo yra duotas kaip pažinimo objektas, tuo pat metu gali būti vieta, kurioje pasirodo savastis, „pats“ kaip etinis tiesos subjektas? Kaip gali būti ir pažinimo subjektas, kuriam pasaulis *technē* dėka yra objektas, ir savipatirties subjektas, kuris tą patį pasaulį priima radikaliai skirtinga forma – kaip išbandymo, išmėginimo vietą? Atsakydamas į šį klausimą ir kalbėdamas apie proto istoriją,

¹⁰ Timothy Ryanas atkreipia dėmesį į tai, kad tokia Foucault *technē* interpretacija leidžia paankstinti subjekto radimosi chronologiją – Heideggeris subjekto sąvoką kildina iš ankstyvosios modernybės, kai pasaulis tampa vaizdu, o Foucault subjekto ar bent jau protosubjekto užuomazgas regi I–II a. po Kr. (Ryan 2007: 130, 135).

Foucault, regis, nemėgina apjungti šių procesų dialektiniu judesiu, bet ragina pripažinti skirtumą tarp pasakojimo apie tai, kaip protas tapo techniniu, ir būdų, kuriais žmogus, gyvenimas, savastis tapo tam tikrų „technikų“ objektu. Kitaip sakant, atsakymas į klausimą apie proto tapimą techniniu negali pateikti atsakymo į klausimą apie savasties technikas ir subjektyvizacijos būdus. Tačiau ar tai reiškia, kad šiuodu *technē* lygmenis galime visiškai atsieti ir kalbėti apie modernaus proto dualizmą?

Kadangi racionalumo refleksija ir „proto kritika“ paprastai siejama su Immanuelio Kanto plėtotą „Apšvietos projektą“ pratęsti siekiančia Frankfurto mokykla (pradedant Maxu Horkheimeriu ir Theodoru W. Adorno bei tęsiant Herbertu Marcuse ir Habermasu), pamėginkime atsakyti į iškeltą klausimą pasitelkdami Foucault polemiką su Habermasu. Apmąstydamas modernybę, Habermas teigia, esą po Apšvietos įvykęs pasaulio atkerėjimas lėmė proto skilimą į komunikatyvų ir instrumentinį (Habermas 1989: 91–93). Komunikatyvus protas siejamas su gyvenamo pasaulio racionalumu, apimančiu tiek žmonių tarpusavio sąveiką, tiek socialinį, politinį, etinį, filosofinį diskursą, tiek kultūrinės prasmės, vertybės, tikslingumą ir solidarumą. Savo ruožtu instrumentinis protas tapatinamas su sistemoms – ekonominėms, administracinėms, biurokratinėms – būdingu racionalumu, operuojančiu efektyvumo, sąnaudų ir pelno terminais (Habermas 1984: 398; Habermas 1987: 307–309). Savąją technikos fenomeno kritiką Habermas grindžia tuo, kad instrumentiniam, techniniam veikimui būdingi bruožai vienoje gyvenimo sferose yra tinkami, tačiau kitose – visiškai netinkami, todėl moderniai visuomenei, „kolonizuotai“ technikos, rinkos ir administracinių jėgų, kyla didžiulė grėsmė.

Tačiau mes manome, kad griežta komunikatyvaus ir instrumentinio (techninio) proto perskyra neleidžia sugriebti modernios technikos fenomeno kompleksiskumo, „negrynų“ technikos formų, kurios yra „neapvalomos“ nuo socialumo, o taip pat komunikatyvaus proto „užterštumo“ galios santykiais. Galima spėti, kad pats Habermas nujaučia su šia perskyra susijusius keblumus, kai tarp technikos amžiaus iššūkių mini pernelyg didelio kompleksiskumo problemas ir pernelyg didelio komunikatyvios infrastruktūros apkrovimo problemas (Habermas 1987: 394–395).

Vis dėlto kalbėdamas apie instrumentalumą, Habermas remiasi prielaida, kad technikai būdingas neutralumas (sistemos, organizacijos įgyja autonomiškumą neutralizuodamos priklausomybę nuo simbolinių gyvenamojo pasaulio struktūrų, tampa indiferentiškos kultūrai, visuomenei, asmenybei). Ši prielaida tarsi sugrąžina ikimodernią technikos neutralumo tezę, kurią kritikavo daugybė technikos filosofų, tiek Jonas, teigdamas, kad moderni technika nėra neutrali eti-

niu-socialiniu požiūriu, tiek Foucault, išryškindamas politinį technikos pobūdį (panoptikono, kalėjimų ir kt. fenomenų analizė), tiek kiti technikos tyrinėtojai¹¹.

Iš dalies ši technikos neutralumo tezė matyti ir tame, kaip Habermas aptaria rezistencinį visuomenės potencialą kalbėdamas apie „žaliąsias“ technikos amžiaus problemas. Pasak jo, didelio masto pramonės įsikišimas į ekologinę pusiausvyrą, vis didesnis neatsinaujinančių gamtos išteklių trūkumas, o taip pat demografinė plėtotė kelia šiuolaikinėms išsivysčiusioms šalims didžiules problemas, „tačiau šie iššūkiai iš pradžių yra abstraktūs ir šaukiasi ekonominių sprendimų, kurie savo ruožtu turi būti planuojami globaliai ir įgyvendinami administracinėmis priemonėmis“ (Habermas 1987: 394). Visuomenės protestą sukelia veikiau juntama miesto aplinkos destrukcija, kaimiškų vietovių užgrobimas per užstatymus ir industrializaciją, sveikatos pablogėjimas dėl civilizacijos daromos žalos – įvykiai, pastebimai paveikiantys organinius gyvenamo pasaulio pagrindus ir priverčiantys mus įsisamontinti gyvenimui tinkamus standartus (Habermas 1987: 394). Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad „abstraktaus“ ir „juntamo“ problemos lygmenų atskyrimas gali būti daug žadantis: 1) numato „veiksmingesnį“ ekologinių problemų sprendimą; 2) išvaduoja nuo nepakeliamos, abstrakčios atsakomybės; 3) padeda fiksuoti, kokiame lygmenyje ekologinės problemos ima kelti visuomenės pasipriešinimo bangą ir šaukiasi etinio sprendimo. Vis dėlto manytume, kad neužklausta technikos neutralumo prielaida neleidžia atskleisti technikos kaip galios formos, neleidžia prisikasti prie būdo, kuriuo ši galia formuoja mūsų kasdienio gyvenimo praktikas. Ėricas Darier, pritaikęs Foucault pasipriešinimo strategijų analizę aplinkosauginio judėjimo srityje, mėgina parodyti, kaip rezistencinės strategijos gali kaupti ne tik prie alternatyvių savasties praktikų formavimo, bet ir prie gilesnės esamos sistemos kritikos. Pasak Darier, priešindamiesi atliekų užkasimui ar atliekų deginimo gamyklos statybai individai ir bendruomenės gali užklausti sąlygas, privedusias prie „atliekų krizės“, o atliekų perdirbimas ar pakartotinis jų

¹¹ Čia paminėtina kanadiečių kilmės filosofo Andrew Feenbergo pozicija, pabrėžianti, jog technika neapsiriboja priežastiniu veikimu, joje galima išskirti skirtingus komunikatyvaus turinio tipus. Pavyzdžiui, automobiliai komunikuoja jų savininkų socialinę padėtį, spynos – teisinės priedermes, kompiuterinė programa – dizainerio supratimą apie problemas, kurias programa skirta išspręsti, o, nuo savęs pridursime, greitai suyrantys plastiko maišeliai – ekologinį rūpestį. Feenbergo teigimu, kiekvienam konkrečiam technikos principų įkūnijimui būdinga socialinė specifika, todėl instrumentalumo kritika turi skleisti dviem lygmenimis: 1) bendrų technikos taikymo charakteristikų lygmeniu; 2) konkrečios technikos realizavimo formos, įkūnijančios specifinius vertybinius pasirinkimus, lygmeniu (Feenberg 1996: 57, 61–62, 67). Šis technikos filosofas šiuolaikinei visuomenei iškilusius etinius iššūkius linkęs spręsti remdamasis technikos fenomeno socialinės specifikos teikiamais resursais, derindamas kritinį ir empirinį tyrimo dėmenis. Feenbergo strategija artima Foucault, tik, galima sakyti, kad pirmasis ieško sprendimo komplikuodamas habermasiškąjį instrumentinį protą, parodydamas jo socialinę pusę, o antrasis – komplikuodamas dar ir komunikatyvųjį protą, parodydamas jo neatsiejamumą nuo galios santykių, jo neskaidrumą sau pačiam.

panaudojimas namuose žmones iš eikvojančių vartotojų gali paversti „žaliaisiais“ vartotojais; maža to – jie gali užklausyti patį vartotojiškumo procesą ir tai, kaip individai yra jo sugundomi (Darier 1999: 234). Nors Darier aplinkosauginio pasipriešinimo strategijų aprašyme taip pat galime atpažinti „juntamą“ ir „abstraktų“ ekologinės problemos lygmenis, vis dėlto pats aprašymas orientuotas sugriauti šiai skirčiai – protestai neapsiroboja pavieniais atvejais, bet siekia formuoti alternatyvias praktikas, savo ruožtu transformuojančias vartotojišką sistemą.

Nuo instrumentinio proto svarstymo pereikime prie kitoje minėtos perskyros pusėje esančio komunikatyvaus proto. Jį Habermas taip pat projektuoja savotiškame idealume, atskirtame nuo galios santykių, mat daro prielaidą, kad normos ir procedūros gali būti išgrynintos ir pasiektas sutarimas. Straipsnyje „Kas yra universali pragmatika?“ (1976) Habermas pabrėžia, kad supratimo siekiantis komunikatyvus veikimas turėtų būti suvokiamas kaip pamatinis, o dominavimo ir rezistencinis veikimas – kaip išvestinis. Paaiškindamas šią tezę, jis nurodo, kad normatyvumas turėtų būti įtvirtinamas ne dominavimo (įstatymo imperatyvumu), o procedūriniu keliu. Šiuo tikslu Habermas konstruoja „universalią pragmatiką“ – procedūras, leisiančias identifikuoti ir rekonstruoti universalias galimo supratimo sąlygas, padėsiančias individams pasiekti sutarimą ir tapti kolektyviniu etiniu subjektu. Pavyzdžiui, Habermaso teigimu, kalbėtojas, pretenduojantis būti kompetentingas, turi: 1) *išsakyti* kažką suprantamai (t. y., pasirinkti tokią kalbinę išraišką, kad kalbėtojas ir klausytojas suprastų vienas kitą); 2) duoti klausytojui *kažką* suprasti (t. y. kalbėtojas turi siekti komunikuoti tiesą atitinkantį (*wahr*) teiginio turinį, kad kalbėtojas ir klausytojas turėtų bendrą žinojimą); 3) *pats* tapti suprantamas (t. y. turi norėti išreikšti tikrąsias (*wahrhaftig*) savo intencijas, kad klausytojas galėtų juo pasitikėti); 4) pasiekti bendrą supratimą su kitu asmeniu (t. y. pasirinkti teisingą (*richtig*) pasakymą, kad kalbėtojas ir klausytojas galėtų sutarti atsižvelgdami į pripažįstamą normatyvinį pagrindą (Habermas 1979: 3–4). Svarbu pabrėžti, kad visuomenės narių abipusiškai pripažįstamas ir jų bendrą veikimą grindžiantis normatyvinis pagrindas randasi kaip jų bendro žinojimo ir abipusio pasitikėjimo dermė. Kaip matėme, Habermas pabrėžia tiesos svarbą tiek komunikuojamo turinio, tiek intencijų lygmeniu. Tačiau gryo komunikatyvaus proto idėja, t. y. idėja, kad galėtų egzistuoti komunikacijos būklė, kuri leistų „tiesos žaidimams“ laisvai cirkuliuoti be jokių apribojimų ir prievartos efektų, Foucault atrodo esanti utopinė, niekaip nesusijusi su fenomeno istoriškumu. Tiek 1983 m. interviu su Habermaso filosofijos vertėju ir tyrinėtoju Gerardu Raulet, pavadiname „Kiek protui kainuoja sakyti tiesą?“, tiek jau minėtame 1984 m. interviu „Rūpesčio savimi etika kaip laisvės praktika“ Foucault sako, kad visuomenė negali egzistuoti be galios santykių, jei turime omenyje strategijas, kuriomis individai

mėgina kreipti ar kontroliuoti kitų elgesį: „Problema ne mėginti išnaikinti juos [galios santykius] visiškai skaidrios komunikacijos utopijoje, bet įgyti įstatymo taisykles, valdymo technikas, o taip pat moralumą, *ethos*, savasties praktiką, kurie leistų mums žaisti šiuos galios žaidimus kuo labiau sumažinant dominavimą“ (Foucault 1997: 298). Komunikatyvaus proto panardinimas į galios santykius sykiu reiškia ir jo neatsiejamumą nuo įvairių technikos dimensijų: konkrečioje situacijoje visada turime reikalą su daugiasluoksne visuma, institucionalizuotais žaidimais, klasiniais santykiais ir konfliktais, pažinimo modalumais, galiausiai visa istorija, į kurią įtraukti subjektai ir protas.

Habermaso poziciją palaikantis Thomas McCarthy komunikatyvaus proto idealą interpretuoja ne kaip utopiją, bet kaip reguliatyvų principą, struktūruojantį socialinius santykius. Maža to, paties Foucault apibrėžtam politinės praktikos tikslui – dominavimo padėties transformavimui į atvirus ir simetriškus strateginius žaidimus – jis priskiria tokį pat reguliatyvų pobūdį (McCarthy 1994: 270–271). Vis dėlto kur kas svarbesnis yra kitas McCarthy pastebėjimas, jog konceptualizuodamas socialinę sąveiką Foucault teikia pirmenybę strateginiams, rezistenciniams, o ne konsensuso siekiantiems socialinės sąveikos būdams (McCarthy 1994: 263, 270–271). Žinoma, tokią preferenciją paaiškina Foucault prielaidos, t. y. įsitikinimas, kad galios santykių tinklas persmelkia visą socialinį kūną, todėl iš esmės galimi du santykių tipai – dominavimas ir rezistencija. Tačiau McCarthy abejonė susijusi su tuo, kad, pasak jo, viena vertus, Foucault galios ontologijos prieiga yra reduktyvi, mat vaizduoja tik vienmatį normatyvumą, kita vertus, vėlyvuojų laikotarpiu plėtojama multidimensinės galios ontologija socialinius santykius taip pat vaizduoja tik kaip strateginius, o etinės autonomijos verčia ieškoti privačiame santykio su savimi kelyje (McCarthy 1994: 272). Todėl vertėtų atidžiau panagrinėti normatyviu (teisiniu) ir mėgavimosi (estetiniu) modeliais grindžiamą etinio subjekto steigtį ir kelti klausimą, ar vėlyvuojų kūrybos laikotarpiu Foucault plėtojama rūpesčio savimi etika gali teikti pozityvių impulsų apmąstant etinio subjekto steigtį technikos amžiuje.

Etinio subjekto steigtis: teisinis ir mėgavimosi modeliai

Filosofijoje teisinis etinio subjekto modelis, kurį gryniausiu pavidalu matome įkūnytą Kanto etinio subjekto sampratoje, grindžiamas suverenaus veikėjo, kuriam priskiriamas veiksmas ir kuris yra už jį atsakingas, samprata. Veikdamas laisvai ir būdamas veiksmo autoriumi sykiu pripažįstu, kad esu pakaltinamas dėl savo veiksmo. Čia matome, kaip suverenaus veikimo principas sąlygoja sankcijos principą.

Be to, suverenų arba laisvų veikimas yra veikimas pagal įstatymą, tiksliau – jis reiškia įstatymo įvidujinimą, dėl kurio sankcijos suvokiamos ne kaip priešiškos jėgos veikimas, o kaip mano atsakomybės dalis.

Problema, su kuria susiduria „technikos amžiaus“ žmogus, yra suverenaus veikimo principo komplikacijos, susijusios su šio principo tęsiniais asmens veikimą pranokstančioje sferoje. Pavyzdžiui, kyla klausimas, ar minėtų aplinkosauuginių problemų akivaizdoje galiu ir koku būdu galiu konstitutiškai kaip suverenai veikiantis ir atsakingas etinis subjektas. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad pats teisinis subjekto modelis padeda spręsti šias problemas. Subjekto kategorija išplečiama ir „pagaminami“ problemų mastą atitinkantys subjektai – juridiniai asmenys. Kaip liudija šiuolaikinė teisinė praktika, juridinis asmuo gali būti ne tik žmogus, bet ir pramonės įmonė ar net upė¹². Vis dėlto manytume, kad toks išplėtimas neišsprendžia subjekto atsakomybės klausimo, o tik dar labiau jį supainioja.

Savo ruožtu Foucault jau 1975–1976 m. paskaitų kurse *Visuomenė turi būti apginta* atsiriboja nuo subjekto steigties teisinio modelio. Šį sprendimą jis argumentuoja tuo, kad suverenumo sąvoka, suponuojanti individą kaip natūralių teisių ir prigimtinių galių subjektą, neleidžia plėtoti galios santykių analizės: „Užuot klausus idealių subjektų, kokios savęs pačių dalies ar kokių savo galių jie atsakė leisdami sau būti pajungtiems, reikia tirti, kaip subjektyvizacijos santykiai gali pagaminti subjektus“ (Foucault 1997: 59). Foucault manymu, nesama jokių idealių suverenių subjektų, veikiau visada jau aptinkame save „socialinės įmesties“ situacijoje, todėl reikia atpažinti, kaip konkrečiai dominuojanti galia subjektus suformavo (pvz., ugdymo sistema, socialinė ir politinė santvarka ar pan.). Taigi ir kalbėdamas apie tai, jog galia reflektuoti save „turi kainą“, Foucault apeliuoja ne į suverenių subjektą, atsisakančią dalies savo paties galių, bet į tai, ką pasitelkdami heidegerišką metaforą pavadiname „socialine įmestimi“, kurią privalu atpažinti.

Vėlesniuose tekstuose savo poziciją Foucault kiek sušvelnina ir ima ieškoti pozityvios alternatyvos teisiniam etinio subjekto steigties modeliui. 1984 m. išleisto antro *Seksualumo istorijos* tomo įžangoje jis teigia, kad moralumą plačiąja prasme sudaro du elementai – elgesio kodeksai, įgyjantys teisinį ar kvazi-teisinį pobūdį, ir subjektyvizacijos formos, susijusios su tinkamu mėgavimosi, malonumo panaudojimu, t. y. malonumu džiaugtis savyje (Foucault 1999: 146–148). Pirmasis elementas numato, kad subjektas savo elgesį sieja su įstatymu, jo detalumu ir sisteminiu

¹² 2017 m. keletas svarbiausių Naujosios Zelandijos ir Indijos upių – Vanganujis, Ganga ir Jamuna – tapo juridiniais asmenimis, turinčiais atitinkamas teises, pareigas ir atsakomybę (Roy 2017; Safi 2017). Tiesa, upių paskelbimą juridiniais asmenimis gana keblu analizuoti, nes minėtais atvejais ekologinių problemų keliamos grėsmės motyvacija susipynusi su senovės tikėjimu upių sakralumu, jų kaip protėvių statusu. Bet kuriuo atveju, šių upių teisinis statusas numato, kad joms daroma žala vertinama taip pat kaip ir juridiniam asmeniui daroma žala, o teisme joms gali atstovauti paskirti teisiniai globėjai.

po būdžiu, jo geba sureguliuoti kiekvieną galimą atvejį ir apimti kiekvieną elgesio sferą, o antrasis apibrėžia būdus, kuriais subjektas susisieja su savimi, t. y. būdus, kuriais jo veiksmai, mąstymas ir jausmai nukreipiami į savęs kaip etinio subjekto formavimą. Pastaruoju atveju autonomijos principas nėra duotas iš karto, jis veikia formuojasi kaip malonumas, patiriamas iš savęs paties. Vis dėlto skirtis tarp į kodeksą orientuotos ir į etiką orientuotos moralės, pasak Foucault, esanti sąlyginė, mat paprastai šie idealūs tipai neaptinkami grynu pavidalu. Pavyzdžiui, netgi santykiai su savimi kartais suvokiami remiantis teisiniu subjekto modeliu: stengiamasi būti suverenu sau pačiam, tobulai save valdyti (Foucault 1997: 96).

Pripažindamas, kad subjekto steigties analizėje aptinkami abu moralumo elementai ar tipai, savąjį pasirinkimą skirti daugiau dėmesio subjektyvizacijos formoms Foucault argumentuoja nurodydamas iššūkio tyrinėtojiui mastą: kodeksai apsiriboja keletu paprastų principų, yra pastovesni, tuo tarpu būdas, kuriuo individas pašauktas atpažinti save kaip etinį subjektą, atveria turiningą ir sudėtingą istorinio tyrimo lauką (Foucault 1999: 149). Vis dėlto mes pamėginsime šį Foucault pateikiamą alternatyvų etinio subjekto steigties modelį panagrinėti ekologinių problemų keliamų iššūkių kontekste. Kaip minėta, teisinis subjekto modelis neleidžia aprašyti transformatyvios galios santykių dinamikos. Pavyzdžiui, vaizduojant proto santykį su įstatymu, reikalaujama, kad subjektas atsižadėtų dalies savęs, tačiau protas kaip praktika, kaip savasties pratybos nėra plėtojamas. Pradžioje Jonaso minėtas „plataus masto, ilgalaikis žmonių susitarimas sumažinti perteklinį vartojimą ir vakarietišką gyvenimo standartą“, regis, taip pat yra artikuliuotas teisinio modelio terminais – šiuolaikinės visuomenės nariai turėtų atsisakyti bent dalies savo gyvenimo komforto, tačiau konkrečios etinio subjekto steigties praktikos (išskyrus paradigminius tėvų atsakomybės ir politikų atsakomybės modelius) neaprašomos.

Foucault siūlomas alternatyvus etinio subjekto steigties modelis – rūpestis savimi (kurį aiškindamas jis teigia, kad tai nėra užburiantis ir žavintis narciziškas prarastos tiesos apie save vaikymasis, o veikiau budri įtampa) – taip pat reikalauja askezės, tačiau suprantamos visiškai kita prasme. Šiuo tikslu Foucault svarbu išryškinti antikinėje kultūroje susiformavusį rūpestį savimi kaip askezės praktiką, kai askezę grindžia ne santykis su įstatymo autoritetu, o su tiesa, todėl per askezę veikia turime įgyti tai, ko neturime, o ne atsižadėti turimo elemento (Foucault 2005: 320). Kad suprastume šią Foucault mintį, turime prisiminti, kas būdinga Vakarų kultūroje susiklosčiusiai santykio su tiesa praktikai: tiesa niekada nėra duodama subjektui tiesiogiai – kad ją prieitų, subjektas turi pasikeisti, patirti transformaciją, tam tikra prasme tapti kitu (Foucault 2005: 15). Dėl santykio su tiesa, transformuojančio etinį subjektą kaip subjektą, sampratos Foucault nepasitiki Habermaso aprašyta tiesa kaip konsensusu. Pasak jo, besąlygiška valia tiesai nėra tik valia nebūti

kitų suklaidintam ar valia neklaidinti kitų, veikiau ji galėtų būti išsakyta Friedricho Nietzsche's žodžiais: „[A]š nenoriu klaidinti, taip pat ir savęs“ (Nietzsche 1995: 242). Čia dar syki, tik jau kiek kita prasme, ataidi Foucault mintis, kad mūsų galia reflektuoti save „turi kainą“ – ji „turi kainą“, nes reikalauja iš mūsų askezės kaip tiesos praktikos.

Būtent praktikos, pratybų aspektu askezė neatsiejama nuo technikos. *Subjekto hermeneutikoje*, aiškindamas askezės terminą, Foucault pasitelkia Senekos vartojamą atleto metaforą: „Turime treniruotis kaip atletas; pastarasis nesimoko visų įmanomų judesių, nemėgina atlikti beprasmių žygdarbių; jis praktikuoja keletą judesių, kurie būtini, kad triumfuotų prieš savo priešininkus kovoje“ (Foucault 2005: 498). Net jei ši savasties pratybų metafora neduoda gatavo atsakymo, neapsaugo nuo klaidų, ji parodo kelią, kaip bejėgiškumas, kurį jaučiame susidurdami su technikos amžiaus iššūkiais, gali būti transformuotas į keletą kryptingų atsakomybės praktikų. Mūsų praktiką motyvuojančiu veiksmu turėtų tapti ne abstraktus „globalaus atšilimo“ ar „atliekų krizės“ pavojus, o, pavyzdžiui, nenoras tapatintis su eikvojančiu vartotoju, sukuriantis įvairias veikimo strategijas (atsakingą apsipirkimą, atsakingą energijos vartojimą praktikuojantis *zero waste* judėjimas), kurių sėkmingumas visada yra kontekstinio pobūdžio ir reikalauja nuolatinio peržiūrėjimo.

Foucault etinio subjekto steigties aprašymas leidžia tiek individualaus, tiek kolektyvinio etinio subjekto tapatybę suvokti kaip laikiną darinį, besisteigiantį iškelto klausimo pagrindu (Foucault 1997: 114–115) ir taip atliepti į socialinio-politinio gyvenimo dinamiką. Juridiniais terminais formuluojamą atsakomybę čia keičia tiesos praktikos kaip savęs išbandymo, savęs transformavimo terminais formuluojama atsakomybė. 1982 m. interviu su Stephenu Rigginsu šį atsakomybės reformulavimą Foucault kiek juokaudamas iliustruoja savo paties gyvenimo pavyzdžiu: „Mane domina ne to, ką darau, akademinis statusas, o mano paties transformacija. Todėl, kai žmonės sako „Prieš keletą metų mąstai kitaip, o dabar sakai kažką kita“, mano atsakymas yra... [Juokiasi] „Negi manote, kad visus tuos metus taip sunkiai dirbau, kad pasakyčiau tą patį dalyką ir nepasikeisčiau?“ (Foucault 1997: 131).

Išvados

Į Foucault filosofiją atsigręžėme ieškodami būdo kalbėti apie etinio subjekto steigti technikos amžiaus iššūkių akivaizdoje, mėgindami įveikti bejėgiškumo jausmą, sukeliamą šios atsakomybės masto. Todėl, pirma, paradoksali Foucault atsakomybės, neatskiriamos nuo savojo nepakankamumo įsisąmoninimo, samprata pasitarnavo atskleidžiant etiniame veikime slypinčią konkretaus istoriškumo ir laisvės įtampą.

Antra, Foucault polemika su Heideggeriu technikos klausimu leido pagilinti pačią technikos kaip multidimensinės galios ontologijos sampratą. Tuo tarpu Foucault polemika su Habermasu išsklebino griežtą instrumentinio ir komunikatyvaus veikimo perskyrą. Trečia, konsensuso siekiančių etinių praktikų ir rezistencinių etinių praktikų priešprieša privertė atidžiau panagrinėti teisiniu modeliu ir mėgavimosi modeliu grindžiamas etinio subjekto sampratas. Analizė atskleidė, kad teisiniu modeliu grindžiama etinio subjekto samprata įtvirtina subjekto tapatybę ir suverenumą, tačiau yra nepajėgi veiksmingai atliepti į dinamiškai besikeičiančią situaciją. Mėgavimosi modeliu grindžiamas etinis subjektas neturi iš anksto apibrėžtos tapatybės, pastaroji formuojasi keliamų uždavinių atžvilgiu ir yra neatsiejama nuo savasties pratybų.

Gauta 2017 12 01
Priimta 2017 12 20

Literatūra

- Bacevičiūtė, D. 2013. „Etika ir ontologija: Hanso Jonaso atsakomybės imperatyvo paieška technikos amžiuje“, *Religija ir kultūra*, 12: 21–34.
- Behrent, M. C. 2013. “Foucault and Technology”, *History and Technology* 29(1): 54–104. Prieiga per internetą: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/07341512.2013.780351?scroll=top&needAccess=true> [žiūrėta 2017 11 01]
- Butler, J. 2005. *Giving Account of Onself*. New York: Fordham University Press.
- Darier, É. 1999. “Foucault against Environmental Ethics”, in É. Darier (ed.). *Discourses of the Environment*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 217–240.
- Dreyfus, H. L. 2003. “‘Being and Power’ Revisited”, in Milchman, A., Rosenberg, A. *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 30–54.
- Feenberg, A. 1996. “Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology”, *Inquiry* 39(1): 45–70.
- Foucault, M. 1989a. “How Much Does It Cost for Reason to Tell the Truth?”, transl. by M. Foret and M. Martius, in S. Lotringer (ed.), *Foucault Live*. New York: Semiotext(e), p. 348–362.
- Foucault, M. 1989b. “The Return of Morality”, transl. by J. Johnston, in S. Lotringer (ed.), *Foucault Live*. New York: Semiotext(e), p. 465–473.
- Foucault, M. 1994a. „Qu’est-ce qu’un auteur?“, in *Dits et Écrits: 1954–1988, Vol. 1 (1954–1969)*. Paris: Gallimard, p. 789–821.
- Foucault, M. 1994b. „Structuralisme et poststructuralisme“, in *Dits et Écrits: 1954–1988, Vol. 4 (1980–1988)*. Paris: Gallimard, p. 431–457.
- Foucault, M. 1997. *Ethics: Subjectivity and Truth*, transl. by R. Hurley and others. New York: The New York Press.
- Foucault, M. 1999. *Seksualumo istorija*, vertė N. Kašėlionienė ir R. Padalevičiūtė. Vilnius: Vaga.
- Foucault, M. 2005. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981–1982*, transl. By G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Gros, F. 2005. “Course Context”, in Foucault, M. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981–1982*, transl. By G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan, p. 509–550.
- Habermas, J. 1979. “What is Universal Pragmatics”, in Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*, transl. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press, p. 1–68.

- Habermas, J. 1984. *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, transl. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1987. *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, transl. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. 1989. "Technology and Science as 'Ideology'", in Habermas, J. *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, transl. by J. J. Shapiro. Boston: Beacon Press, p. 81–122.
- Heidegger, M. 1992. „Technikos klausimas“, vertė A. Šliogeris, in Heideggeris, M. *Rinktiniai raštai*, p. 217–243.
- Heidegger, M. 2000. „Die Frage nach der Technik“, in Heidegger, M. *Gesamtausgabe, Bd. 7, Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 7–36.
- Jonas, Hans. 1988 [1979]. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Jonas, H. 1996. "Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future", in *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, p. 99–112.
- Kant, I. 1996. „Atsakymas į klausimą „Kas yra Švietimas?““, in *Politiniai traktatai*. Vertė A. Gailius, G. Žukas. Vilnius: Aidai, p. 48–57.
- McCarthy, T. 1994. "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School", in M. Kelly (ed.). *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The MIT Press, p. 243–282.
- Nica, D. 2015a. "Nietzsche and Foucault on Self-Creation: Two Different projects", *ANNALS of the University of Bucharest. Philosophy Series*, Vol. lxiv, no. 1, p. 21–40.
- Nica, D. 2015b. "The Aesthetics of Existence and the Political in Late Foucault", in Vizureanu, V. (ed.) *Re-thinking the Political in Contemporary Society: Globalisation, Consumerism, Economic Efficiency*. Bucharest: Pro universitaria, p. 39–62.
- Nietzsche, F. 1995. *Linksmasis mokslas*, vertė A. Tekorius. Vilnius: Pradai.
- Koopman, C. 2013. *Genealogy as Critics: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Rabinow, P. 1997. „Introduction“, in Foucault, M. *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New York Press, p. xi–xlii.
- Rayner, T. 2007. *Foucault's Heidegger. Philosophy and Transformative Experience*. New York: Continuum.
- Roy, E. A. 2017. "New Zeland river granted same legal rights as human being". Prieiga per internetą: <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being> [žiūrėta 2017 11 12].
- Safi, M. 2017. "Ganges and Yamuna rivers granted same legal rights as human beings". Prieiga per internetą: <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/21/ganges-and-yamuna-rivers-granted-same-legal-rights-as-human-beings> [žiūrėta 2017 11 12].

Danutė Bacevičiūtė**RE-CONSTRUCTION OF THE ETHICAL SUBJECT***Summary*

The article deals with the problem of constitution of the ethical subject considering the challenges that emerge in the age of technology. The questions are whether the technological and instrumental systems allow the process of self-constitution of the ethical subject and how the measure of responsibility of this ethical subject is founded. The hypothesis is examined that Michel Foucault's later philosophy could help us to rethink the question of the constitution of the ethical subject taking into consideration the ways of its being and behaviour as practices that are formed in contact with challenges that emerge in the areas of social and ecological ethics. Firstly, the Foucauldian problematisation of the question of the ethical subject is reconstructed and the paradoxes of his approach are investigated. Secondly, the correlation of the genealogy of technology with the question of the constitution of ethical subject and Foucault's notion of the "techniques of the self" is analysed. Thirdly, two models of the ethical relations with oneself and others – the juridical model and the model of positive enjoyment – are discussed and the question is raised whether the ethical practice that is grounded on the model of enjoyment could provide the positive alternatives for contemporary ethical thought.

KEYWORDS: ethical subject, problematisation, technology, technologies of the self, care of the self, Foucault, Heidegger, Habermas.

APIE AUTORIUS

Danutė Bacevičiūtė – Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centro docentė ir Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus mokslo darbuotoja. Monografijos *Praeiga ir pertrūkis. Fenomenologinės laiko sampratos transformacija* (Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016) autorė bei monografijų *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, sud. Rita Šerpytytė), *Ontologijos transformacijos: medijos, nihilizmas, etika* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2015, kartu su Tomu Sodeika ir Rita Šerpytyte) bendraautorė. Mokslinių interesų sritys: etika, ontologija, fenomenologija, postfenomenologija.

Mintautas Gutauskas – Vilniaus universiteto Filosofijos katedros ir Religijos studijų ir tyrimų centro docentas. Mokslinių tyrimų sritys – fenomenologija, hermeneutika, postmodernioji filosofija. Dabartinis interesų laukas – kalba, gyvūniškumas, antropologinis skirtumas, intersubjektyvumas. Knygos *Dialogo erdvė: fenomenologinis požiūris* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2010) ir kolektyvinės monografijos *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, sud. Rita Šerpytytė) autorius.

Daina Habdankaitė – Vilniaus universiteto Filosofijos katedros doktorantė. Disertacijos tema – *Ateities ontologija šiuolaikinėje filosofijoje: Stiegleris ir Meillassoux*. Mokslinių interesų sritys: fenomenologija, prancūziškoji postmodernioji filosofija, naujieji materializmai ir spekuliatyvusis realizmas.

Linas Jokubaitis – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus mokslo darbuotojas. Daktaro disertaciją *C. Schmitto politinė filosofija: „Politische Romantik“ svarba* apsigynė Vilniaus universitete 2015 metais. Domisi šiuolaikine politine teorija, politinės filosofijos istorija.

Naglis Kardelis – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vedėjas, vyresnysis mokslo darbuotojas, Vilniaus universiteto docentas. Knygų *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje* (Vilnius: Versus aureus, 2007), *Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai* (Vilnius: Aidai, 2008), daugybės mokslinių ir mokslo populiarinimo straipsnių autorius. Platono veikalus

(*Timajas, Kritijas, Faidras*) vertėjas ir komentatorius. Moksliniai interesai: Platono filosofija, dabartinė filosofija, kalbos filosofija, religijos filosofija, mokslo filosofija, lyginamoji kalbotyra, civilizacijų istorija, senosios kalbos, antikinė literatūra, kultūrinė antropologija, senovės istorija.

Vaiva Kubeckienė – filosofijos daktarė. 2017 m. Vytauto Didžiojo universitete apgynė disertaciją *Žaidžiantis žmogus Baroko kultūroje*. Mokslinių interesų sritys: kultūros filosofija, religijos filosofija.

Denis Petrina – politikos mokslų magistras, Lietuvos kultūros tyrimų instituto filosofijos doktorantas. Rašo daktaro disertaciją apie afekto sampratos filosofines interpretacijas ir politines implikacijas. Mokslinių interesų sritys: afekto teorija, subjekto teorijos, šiuolaikinė politinė filosofija, biopolitika, poststruktūralizmas, psichoanalizė.

Kasparas Pocius – filosofijos daktaras. Šiuo metu atlieka podoktorantūros stažuotę Vytauto Didžiojo universitete. Tema – „Alaino Badiou subjekto samprata šiuolaikinės politinės filosofijos kontekste“. Dėsto Vilniaus dailės akademijoje. Mokslinių interesų sritys: poststruktūralizmo filosofija, psichoanalizė, postmarksizmas, šiuolaikiniai socialiniai judėjimai.

Kęstutis Šapoka – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vyresnysis mokslo darbuotojas. Daktaro disertaciją apsigynė Vilniaus dailės akademijoje 2008 metais. Šiuo metu domisi meno kaip politikos klausimais, psichopatologijos filosofine problematika. Aktyviai reiškia savo poziciją kaip dailės kritikas.

CONTRIBUTORS

Danutė Bacevičiūtė is an Associate Professor of Philosophy at the Centre for Religious Studies of Vilnius University and a Research Fellow at the Department of Contemporary Philosophy of Lithuanian Culture Research Institute. She is the author of the monograph *Passage and Rupture. The Transformation of the Phenomenological Notion of Time* (Vilnius: Lithuanian Culture Research Institute, 2016, in Lithuanian) and co-author of collective monographs *Secularisation and Contemporary Culture* (Vilnius: Vilnius University Press, 2013, edited by Rita Šerpytytė, in Lithuanian), and *Transformations of Ontology: Media, Nihilism, Ethics* (Vilnius: Vilnius University Press, 2015, in Lithuanian) with Tomas Sodeika and Rita Šerpytytė. Her research interests include ethics, ontology, phenomenology and post-phenomenology.

Mintautas Gutauskas is an Associated Professor at the Department of Philosophy and the Centre for Religious Studies and Research of Vilnius University. His academic interests include phenomenology, hermeneutics, and postmodern philosophy. He focuses his research on language, animality, anthropological difference, and intersubjectivity. He authored the book *Space of Dialogue: A Phenomenological Approach* (Vilnius: Vilnius University Press, 2010, in Lithuanian) and co-authored the book *Secularization and Contemporary Culture* (Vilnius: Vilnius University Press, 2013, edited by Rita Šerpytytė, in Lithuanian).

Daina Habdankaitė is a PhD student at the Faculty of Philosophy of Vilnius University where she is preparing a dissertation *Ontology of the Future: Stiegler and Meillassoux*. Her academic interests include phenomenology, postmodern French philosophy, new materialisms and speculative realism.

Linus Jokubaitis is a Research Fellow at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania). He received his PhD from Vilnius University in 2015 for his dissertation *The Political Philosophy of C. Schmitt: The Importance of "Politische Romantik"*. His main academic interests include contemporary political theory and the history of political philosophy.

Naglis Kardelis is a Senior Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania) and Associate Professor at the Philosophy Faculty of Vilnius University. He is the author of two books, *The Insight of Unity in Plato's Philosophy* (Vilnius: Versus aureus, 2007, in Lithuanian), and *To Know or to Understand. The Horizons of Humanities and Natural Sciences* (Vilnius: Aidai, 2008, in Lithuanian), a few studies and numerous scholarly articles. He is also the translator of four Platonic dialogues (the *Timaeus*, the *Critias*, the *Phaedrus*, and the *Apology of Socrates*), as well as a number of texts from the corpus of early Christian classics, into Lithuanian. His research interests include Plato's philosophy, contemporary philosophy, philosophy of language, philosophy of religion, philosophy of science, comparative linguistics, history of civilizations, ancient languages, classical literature, cultural anthropology, and ancient history.

Vaiva Kubeckienė is a Doctor of Philosophy. She received her PhD from Vytautas Magnus University in 2017 for her dissertation *Playing Man in Baroque Culture*. Areas of academic interests: philosophy of culture, philosophy of religion.

Denis Petrina holds an M. A. in Politics and is a PhD candidate at the Lithuanian Culture Research Institute, where he is working on a PhD thesis on the concept of affect, its philosophical interpretations as well as political implications. His academic interests include the affect theory, theories of the subject, contemporary political philosophy, biopolitics, post-structuralism, and psychoanalysis.

Kasparas Pocius is a Doctor of Philosophy, currently doing a postdoctoral research *Alain Badiou's Concept of Subject in the Context of Contemporary Political Philosophy* at Vytautas Magnus University. He is a lecturer at the Vilnius Academy of Arts. Areas of academic interests: poststructural philosophy, psychoanalysis, Post-Marxism, contemporary social movements.

Kęstutis Šapoka is a Senior Research Fellow at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania). He received his PhD from Vilnius Academy of Arts in 2008. He is interested in art as ideology, and theories of psychopathology. Recently he is also active as an art critic.

NURODYMAI AUTORIAMS

Leidinyje *Athena: filosofijos studijos* skelbiami moksliniai straipsniai bei studijos, aprėpiančios įvairias šiuolaikinės filosofinės minties raiškos sritis – etiką, estetiką, kultūros, mokslo, kalbos filosofijos, filosofijos istorijos tyrimus. Leidinyje taip pat spausdinamos reikšmingų filosofijos darbų recenzijos, filosofinių tekstų vertimai bei filosofinio gyvenimo apžvalga. Tekstai spausdinami lietuvių ir anglų kalbomis. Kiekvieną straipsnį vertina du anoniminiai recenzentai. Jei jų nuomonės dėl straipsnio nesutampa, sprendimą priima redkolegija. Rekomenduojama straipsnio apimtis – 1 lankas arba 40 000 spaudos ženklų (su tarpais).

Straipsnio struktūra:

1. straipsnio antraštė;
2. autoriaus vardas ir pavardė;
3. mokslo įstaigos, kurioje darbas atliktas, pavadinimas, adresas, telefono numeris, autoriaus elektroninio pašto adresas;
4. straipsnio santrauka (apie 1000 spaudos ženklų, su tarpais) ir pagrindiniai žodžiai (ne daugiau kaip 5) kursyvu;
5. pagrindinis tekstas;
6. literatūros sąrašas;
7. straipsnio santrauka ir pagrindiniai žodžiai anglų (antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, ne trumpesnis kaip 1000 spaudos ženklų, su tarpais, tekstas) arba lietuvių (jei straipsnis parašytas angliškai) kalba.
8. Pastabos pateikiamos išnašose puslapio apačioje.

Nuorodos ir literatūros sąrašas:

Prašome cituojant ir nurodant šaltinius vadovautis Harvardo nuorodų sistema: skliaustuose rašoma šaltinio autoriaus pavardė, leidimo metai, puslapis ar puslapiai. Autoriaus pavardės galima neminėti, jeigu iš konteksto visiškai aišku, kuriam autoriui priklauso nurodomas darbas.

Jeigu šaltinis turi daugiau negu du autorius, nurodoma tik pirmo autoriaus pavardė (Butler et al 2011: 254). Jeigu literatūros sąrašas du ar daugiau autorių yra bendrapavardžiai, autoriaus pavardė nuorodoje papildoma vardo inicialu.

Literatūros sąrašas pateikiamas lotyniškais rašmenimis, pagal abėcėlę (pavadinimai kalbomis, vartojančiomis nelotyniškais rašmenimis, transliteruojami). Šaltiniai literatūros sąrašas nurodomi pagal šiuos pavyzdžius:

monografijos:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

straipsniai iš žurnalų:

Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.

straipsniai rinkiniuose:

Hayek, F. 1984. „Competition as a Discovery Procedure“, in *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch. Mi-shiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.

Jeigu tas pats autorius tais pačiais metais paskelbė daugiau nei vieną cituojamą ar nurodomą šaltinį, jie žymimi raidėmis a, b, c, ..., priduriamomis prie leidimo metų.

Išsamiau apie Harvardo citavimo sistemą (kaip cituoti elektroninius šaltinius ir kt.)

žr.: <http://libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm>

Straipsnių įteikimas:

Straipsniai, recenzijos, kronikos apžvalgos pateikiami skaitmeniniu pavidalu (Winword formatu) el. paštu baceviciute@gmail.com arba lkti@lkti.lt. Pateikiant straipsnio rankraštį elektroniniame laiške turi būti deklaruotas straipsnio originalumas, t. y. patvirtinama, kad straipsnis nebuvo publikuotas ir nėra pateiktas ar teikiamas publikavimui kitame leidinyje. Plagiato atveju redakcija turi teisę skelbti straipsnio atšaukimą.

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Athena: Philosophical Studies is a philosophical journal publishing original scholarly articles and research papers devoted to all kinds of problems in contemporary philosophy, be it ethics, aesthetics, philosophy of science, philosophy of language, history of philosophy, and so on. Every volume of *Athena: Philosophical Studies* is dedicated to a different philosophical theme which is announced for potential contributors in advance. The journal also publishes translations of the original texts, book reviews, and the chronicle of academic life. The submissions are subject to double-blind peer-review by two scholars but the final decision to publish rests with the editors. The publishing languages are Lithuanian and English. It is strongly recommended for contributors not to exceed the size of 40 000 characters (including spaces).

Structure of submissions:

the manuscripts should be arranged as to include the following:

1. title;
2. author's name and surname;
3. author's academic affiliation, office postal address, phone number and author's e-mail address;
4. abstract (about 1000 characters, including spaces) and keywords (up to 5) in *Italic*;
5. main body of the paper;
6. abstract (about 1000 characters, including spaces) and keywords (up to 5) in English, if the article is written in Lithuanian, or in Lithuanian, if the article is written in English;
7. references;
8. please place notes as footnotes rather than endnotes.

References:

The authors are expected to provide references by adopting Harvard style:

in text references are to be provided in parentheses by writing name and year followed by semicolon and page number of the source. The name of the author need not be mentioned if in the process of source's citation his/her identity is absolutely clear from the context.

If the source has more than two authors, only the name of the first author is provided (Butler et al. 2011: 254). If two or more authors have the same last name, the last name of the author should be supplemented by the initial letter of the first name.

Reference list entries should be alphabetized by the last names of the first author of each work. The sources in non-Latin alphabet languages are to be transliterated.

The sources should be indicated according to these examples:

monographs:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

articles from journals and other periodicals should be cited as follows:

Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.

articles from collections of articles should be cited as follows:

Hayek, F. 1984. "Competition as a Discovery Procedure", in: *The Essence of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.

For more detailed instructions see <http://libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm>

Submission:

The authors should submit papers electronically in Microsoft Word document format, by email to baceviciute@gmail.com or lkti@lkti.lt. Submissions should be accompanied by a letter which declares that the paper is original, i.e. has not been published previously and is not submitted for publication in any other journal or book. In case plagiarised material is revealed in any of the published papers, the paper will be retracted and Editorial board will make a public notice to the readers.

ATHENA

Filosofijos studijos

2017 Nr. 12

Leidiny „Athena. Filosofijos studijos“ įtrauktas į šias tarptautines duomenų bazines:

Portalas Vidurio ir Rytų Europai – CEEOL (Central and Eastern European Online Library,
<http://www.ceeol.com>)

EBSCO Publishing, Humanities International Index (<http://www.ebscohost.com>)

The Philosopher's Index (<http://www.philinfo.org>)

Lietuvių kalbos redaktorė Margarita Dautartienė

Anglų kalbos redaktorius Naglis Kardelis

Viršelio dailininkas Adomas Matuliauskas

Maketuotoja Daiva Mikalainytė

Tiražas 200 egz.

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Spausdino „Standartų spaustuvė“, S. Dariaus ir S. Girėno g. 39, LT-02189 Vilnius