

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. Keliama hipotezė, kad Michelio Foucault vėlyvojo laikotarpio filosofija gali padėti permąstyti etinio subjekto steigties klausimą, įtraukiant į svarstyamo 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 išskylančių 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 probleminiame 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, nekintamumo 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 konstravimu – 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* konstruktu, t. y. vyraujančiu buvimo ir elgesio būdo konstruktu. 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 substancyvi. 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 glūdinti 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 reikėtų pasitelkti „istorinės mūsų pačių ontologijos“ ar „kritinės mūsų pačių ontologijos“ terminą, Foucault vartojamą vėlyvuojų 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 sukauptu 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 išėikvojimo⁴ 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 išėikvojimo 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“ (cituojama 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 konceptualizuoti 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 sutampančia su prigimtimi, kuri niekada neturėjo galimybės pasireikšti joje“ (cituojama 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 veikia 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 „rūpink 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’iui 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 išduoda 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 nekeliame 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 heidegeriškai 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 atskleistimi. 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 priėti 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 istoriškomas 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 Hervorbringen“ (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 pade-monstruoja, 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, suteikiančią 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 *technė* 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 (sistemas, 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 kreipti ne tik prie alternatyvių savasties praktikų formavimo, bet ir prie gilesnės esamos sistemos kritikos. Pasak Darier, priešindami 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 – teises 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. Paaškindamas šią tezę, jis nurodo, kad normatyvumas turėtų būti įtvirtinamas ne dominavimo (įstatymo imperatyvumo), 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 gryno 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, pavadintame „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, suverenus arba laisvas 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 konstituootis kaip suvereniai 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 atsiskleidžiamai 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 minėtai 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 panagrinti 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 veikiau 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 praktiškų. Mūsų praktiką motyvuojančiu veiksniu 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 mąstei 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 išklubino 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. Kašelionienė 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.