

## F. NIETZSCHE'S IDĖJŲ RECEPCIJA M. FOUCAULT GENEALOGINĖJE HERMENEUTIKOJE: ISTORIJS IR SOCIALINIŲ PRAKTIKŲ KRITIKOS GALIMYBĖ

**Arūnas Mickevičius**

Vilniaus universiteto  
Filosofijos katedra  
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius  
El. paštas: arunas.mickevicius@fsf.vu.lt

**Santrauka.** *Straipsnio tikslas – išskleisti M. Foucault interpretacinę prieigą prie F. Nietzsche's filosofemų; antra, pagrįsti šių filosofemų conceptualiąją svarbą Foucault plėtojama genealogijai; ir trečia, parodyti, kaip iš Nietzsche's instrumentiškai perimtas Foucault genealoginis tyrimas polemikoje su J. Habermasu perauga į problemišką legitimacijos klausimą: kaip galima genealoginė istorijos ir įvairių socialinių praktikų kritika? Straipsnyje siekiama pagrįsti tezę, jog Foucault plėtojamą genealoginį tyrimą gali būti traktuojamas kaip istorijos ir socialinių praktikų legitimus ir Habermas'ui alternatyvus projektas.*

**Pagrindiniai žodžiai:** *interpretacijos nepabaigiamumas, genealogija, hermeneutika, archeologija, socialinė kritika, galia.*

### Metodologinė prieiga

M. Foucault skirtingu laiku parašytuose veikaluose ir duotuose interviu yra ne kartą akcentavęs F. Nietzsche's pasirinktos filosofinės strategijos ir idėjų svarbą savųjų teorinių tyrimų atžvilgiu. Be atskirų paminėjimų veikaluose ir pasisakymų interviu, minėtini du Foucault tekstai – „Nietzsche, Freudas, Marxas“<sup>1</sup> ir „Nietzsche, genealogija, istorija“<sup>2</sup>, skirti Nietzsche's recepcijai.

<sup>1</sup> Straipsnis pirmą kartą spaudoje pasirodė *Cahiers de Royaumont* (Paris: Minut, 1967), vol. 4: Nietzsche, p. 185–200. Jis buvo parengtas dar 1964 m. liepos mėn. vykusio Royaumonto kolokviume perskaityto pranešimo pagrindu.

<sup>2</sup> Straipsnis pirmą kartą spaudoje pasirodė *Homage a Jean Hyppolite* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), p. 145–172.

1984 m. gegužės 29 d. duotame interviu Foucault patikino, kad su Nietzsche's tekstais jis pradėjo pažindintis dar 1952–1953 m. (Foucault 1994: 703).

Šio tiriamojo straipsnio tikslas – išskleisti Foucault interpretacinę prieigą prie Nietzsche's filosofemų; antra, pagrįsti šių filosofemų conceptualiąją svarbą Foucault plėtojama genealogijai; ir trečia, parodyti, kaip iš Nietzsche's instrumentiškai perimtas Foucault genealoginis tyrimas polemikoje su J. Habermasu perauga į problemišką legitimacijos klausimą: kaip galima genealoginė istorijos ir įvairių socialinių praktikų kritika? Straipsnyje siekiama pagrįsti tezę, jog Foucault plėtojamą genealoginį tyrimą, kurį jis perima iš Nietzsche's, gali būti traktuojamas kaip istorijos ir socialinių

praktikų legitimus ir Habermasui alternatyvus projektas.

Gausias Foucault nuorodas į Nietzsche'ę reikėtų suprasti kaip labai aktyvią *instrumentalistinę* paties Foucault metodologinę prieigą prie Nietzsche's išsakytų idėjų. 1972 m. kovo 4 d. prancūzų intelektualai Foucault ir G. Deleuze pokalbyje svarstė teorijos ir praktikos koreliacijos klausimą. Foucault akcentavo savo paties atstovaujama „lokalų ir sritinį“, ne totalizuojantį teorinį požiūrį į praktiką (Foucault, Deleuze 1977: 208). Pastarasis reikštų tai, kad šiandien teoretiko intelektualo funkcija turėtų būti ne iš teorinių „aukštumų“, t. y. tarsi iš „šalies“, išsakyti už visus tiems „visiems“ dar „neregimą“ ir tik pačiam vienam teoretikui „regimą“ paslėptą visuotinę tiesą, bet, priešingai – „kovoti prieš visokias valdžios formas, kuriose ir pats teoretikas tuo pačiu metu tampa ir objektu, ir priemone“ (*ibid.*: 208). Minimoms kovos užduotis, pasak Foucault, yra išryškinti valdžios (galios) funkcionavimo mechanizmus ir strategijas, demaskuoti „valdžią“ ten, kur ji yra nematoma ir klatinga. Šiuo aspektu „teorija – tai tokios kovos regioninė sistema“ (*ibid.*: 208). Deleuze'as, iš principo sutikdamas su Foucault ir jam pritardamas, teigė: „teorija – tai kažkas panašaus į dėžę su instrumentais“. Teorija, kaip ir įrankiai, privalo atlikti praktikai tarnaujančią funkciją – ji turi veikti, dirbti. Tad jei įrankių ir teorijos atžvilgiu nėra žmonių, kurie ją aktyviai instrumentiškai naudoja įvairiose praktikose, tai arba tokios teorijos vertė yra niekinė, arba jai dar neatėjo laikas. Sukonkretindamas teorijos instrumentalumo funkciją Deleuze'as toliau primena M. Prousto žodžius: „naudokitės mano knyga kaip akiniais, nukreiptais į išorinį pasaulį, ir jei akiniai jums netiks, tai imkite kitus, patys suraskite sau ins-

trumentą, kuris neišvengiamai taps kovos instrumentu. Teorija – ne tai, kas totalizuoja. Ji yra instrumentas dauginti ir yra pati save dauginanti“ (*ibid.*: 208). Būtent ši Deleuze'o minima teorijos kaip įrankių dėžės metafora labai taikliai nusako, kaip reikėtų traktuoti Foucault metodologinę prieigą prie Nietzsche's teorinių išvalgų.

### „Nepabaigiamos interpretacijos“ link

1964 m. liepos 4–8 d. Royaumonte įvyko Nietzsche'i skirtas kolokviumas. Foucault su Deleuze'u aktyviai išitraukė į jo organizavimą, o Foucault jame perskaitė pranešimą pavadinimu „Nietzsche, Freudas, Marxas“. Jis kalbėjo apie minėtų trijų mąstytojų „interpretacijos technikas“ ir netgi paminėjo savo svajonę kada nors „sudaryti pilną korpusą, kažką panašaus į enciklopediją visų mums žinomų interpretacijos technikų, pradedant graikų gramatikais ir baigiant mūsų dienomis“ (Foucault 1998: 269). Kalbant apie „interpretacijos technikų“ idėją, pasak Foucault, pati „kalba“ indoeuropiečių kultūroje visada keldavo dviejų rūšių įtarimus: 1) įtarimą, kad kalba neišreiškia būtent to, ką ji sako. Kitaip tariant, kalboje „sugaunama“ ir joje tiesiogiai manifestuojama „prasmė“ ne tiek atskleidžia, išslaptina, bet galbūt slepia, išslaptina dar „gilesnę“ prasmę (graikai tai vadino *allegoria* arba *hyponoia*); 2) įtarimą, kad pati kalba galbūt neapsiriboja tik verbaline forma ir ją viršija. „Galbūt, – teigė Foucault, – „kalba“ gamta, jūra, šlamantys medžiai. Galbūt yra kalba, kuri save artikuliuoja neverbaliniu būdu. Tai apytikriai galima perteikti graikiškuoju terminu *semainon*“ (*ibid.*: 270). Kiekviena kultūra turi savąias interpretacijos siste-

mas, savo technikas, savo metodus, savo pačios būdus *įtarti* kalbą tuo, kad ji nori pasakyti ne tai, ką sako, kad kalba reiškia kita, nei ji sako. Taip, pavyzdžiui, XVI a. interpretacijos sistema rėmėsi panašumu (*ressemblances*). Foucault nurodė penkias panašumo figūras, kurias vėliau plėtojo *Žodžių ir daiktų* antrojoje dalyje. Tai: 1) atitikimas (*convenientia*), 2) simpatija (*sympatheia*), 3) emuliacija (*aemulatio* – mėgdžiojimas, varžymasis), 4) požymis (*signatura*), 5) analogija (*analogy*). Šios figūros numatė du pažinimo tipus: *cognitio* (paviršinis perėjimas nuo vieno panašumo prie kito) ir *divinatio* (judėjimas nuo paviršinio panašumo prie gelminio panašumo).

XIX a. Marxas, Nietzsche ir Freudas, pasak Foucault, atvėrė visiškai „naują interpretacijos galimybę; jie iš naujo pagrindė hermeneutinę galimybę“. Šios naujos interpretacijos galimybės esmę sudaro tai, kad jie „pakeitė ženklų prigimtį ir modifikavo patį ženklų interpretavimo būdą“ (*ibid.*: 272). Pirmas šios naujos interpretacijos požymis yra tas, kad minėtieji autoriai, Foucault teigimu, perkeitė pačių ženklų pasiskirstymą erdvėje. Pavyzdžiui, XVI a. ženklai buvo homogeniškai išsidėstę erdvėje, o ir pati erdvė buvo visomis kryptimis homogeniška. Tai reiškė, kad žemiškieji ženklai nurodydavo į dangų, pastarieji – į požeminį pasaulį. Ženklaai nuo žmogaus galėjo nurodyti į gyvūną, pastarasis – į augalą ir priešinga kryptimi. Ir priešingai, XIX a., pradėdant Freudu, Marxu ir Nietzsche, ženklai buvo pradėti nehomogeniškai skirstyti labiau diferencijuotoje ir gilesnėje (pranc. *profondeur*) erdvėje, kuri imta suprasti ne kaip interioriškumas (vidujybė), bet kaip eksterioriškumas (išorybė). Čia, Foucault manymu, svarbus tampa Nietzsche, kuris ėmėsi demaskuoti metafizinę gelmę. Būtent

Nietzsche pradeda kritikuoti idealią gelmę, sąmonės gelmę, paskelbdamas ją filosofų išmone. Ši gelmė buvo suprantama kaip „gryna“ ir „interiorinė“ tiesos paieška, o Nietzsche demaskuojamai parodė, kaip ši „gelmė“ numatė tik resignaciją, veidmainystę ir kaukę. Tirdamas šios „gelmės“ ženklus, interpretatorius privalo vertikalčiai leistis žemyn ir demaskuojamai rodyti, jog šioji „interiorinė gelmė“ tik menama ir visai yra ne tai, ką ji apie save sako. Pačiam Foucault, remiantis Nietzsche, rūpi parodyti, kad iš tikrųjų interpretatoriui būtina įveikti kelią žemyn tik tam, kad su(si)gražintų, atkurtų tą „žėruojantį, masinantį eksterioriškumą, kuris buvo paslėptas ir užgriozdintas“. Kitaip tariant, interpretatorius, kaip koks ekskavatorininkas, turi kastis vis gilyn ir gilyn, dėl to pačios interpretacijos darbas virsta kilimu ir veržimusi aukštyn. Kaip sakė Nietzsche, „būna tokių aukštumų, iš kurių žiūrint tragedija pasimato kaip komedija...“ Kuo interpretacijos darbe „kylama aukščiau“, tuo geriau tampa regima besidriekianti neregima gelmė. Tačiau ši „gelmė“ pasirodo tik kaip paviršinė, paviršutiniška paslaptis, panašiai kaip erelio skrydis ir Zaratustros kopimas į kalnus yra, pasak Foucault, gelmės ap(si)vertimas, t. y. atradimas to, „kad gelmė tebuvo tik žaismas ir paviršiaus klostė“ (pranc. *La pli*) (*ibid.*: 273).

Antrąjį Nietzsche's atvertosios „naujos interpretacijos galimybės“ požymį, kuris papildo jau apartąjį, Foucault pavadino „nepabaigiamą interpretaciją“ (pranc. *L'inachevé de l'interprétation*). Interpretacija tapo begaliniu uždaviniu. Nietzsche's filosofijoje Foucault sau pačiam pamato svarbią galimybę: „kuo toliau einame interpretacijoje, teigia jis, tuo labiau artėjame prie tos pavojingos srities <...>, kur pati interpretacija išnyksta kaip interpretacija

galbūt įskaitant ir paties interpretatoriaus išnykimą. Absoliutus taškas, kurio visada siekė interpretacija, tuo pačiu metu yra ir pertrūkio taškas“ (*ibid.*: 274). Foucault suformuluotas „nepabaigiamos interpretacijos“ konceptas, su kuriuo jis tapatinasi ir kuris pagal prasmę atitinka Nietzsche's perspektyvizmo sampratą<sup>3</sup>, nors Foucault į ją tiesiogiai savo tekste nenurodo, numato požiūrį, kad neegzistuoja jokio pirminio interpretuojamojo, ženklinamojo arba vienintelio universaliai grindžiamo ir teisingo signifikuojančio teorinio modelio ir juo paremtos socialinės praktikos:

Neegzistuoja nieko absoliučiai pirminio, ką būtų galima interpretuoti, nes viskas iš esmės yra jau interpretacija, kiekvienas ženklas pats savyje (pagal savo prigimtį – *A. M.*) yra ne dalykas, kuris save teikia interpretacijai, bet kitų ženklų interpretacija. Jei patinka, neegzistuoja jokio *interpretandum*, kuris nebūtų jau *interpretans*. (*Ibid.*: 275)

Maža to, Foucault, aiškiai sekdamas Nietzsche, toliau teigia, kad interpretacija numato ne ko nors (iš)aiškinimą ar kokio nors dalyko nušvietimą, bet steigiasi „prievartos“ būdu. Kitaip tariant, interpretacija ne išaiškina interpretuotą dalyką, kuris jai tarsi pasyviai atsiduoda. Interpretacija gali tik per prievartą pasisavinti jau esamą interpretaciją, ją suardyti, apversti, kūjo smūgiais sudaužyti. Foucault požiūriu, žodžiai – tai interpretacijos, ir taikliai nurodo į Nietzsche's išvalgą, kad žodžius išranda valdančiosios klasės: būtent todėl žodžiai „nenurodo į ženklinamąjį (*signified*), jie primeta interpretaciją“ (*ibid.*: 276). Jeigu H. G. Gadamerio maniera paklaustume, ar šioje interpretacijoje kalbama apie „esa-

mos prasmės radimą“ ar apie „prasmės steigimą tarnaujant valiai galiai (vok. *Wille zur Macht*)“ (Gadamer 1999: 174), tai aki-vaizdu, kad Foucault, sekdamas Nietzsche, sąmoningai nusigręžia nuo Gadamerio „filosofinės hermeneutikos“ ir renkasi „prasmės steigimą“. Plėtodamas kitokią nei Gadamerio interpretacijos sampratą, kurią vėliau P. Ricoeuras taikliai pavadino „įtarumo hermeneutika“, Foucault teigė:

Galbūt šis interpretacijos pirmumas ženklo atžvilgiu yra labiausiai lemiamas šiuolaikinėje hermeneutikoje. Idėja, kad interpretacija eina pirma ženklinamojo, numato, kad ženklas nėra paprasta, geranoriška esmė kaip tai buvo 16 a., <...> kuomet ženklas ir ženklinamasis buvo atskirti perregimu šydu. <...> Man regis, ženklas tampa piktavališkas (pranc. *malveillant*). Tuo noriu pasakyti, kad ženkle pasimato nevienareikiška ir siek tiek įtartina nedraugiška ir pikta valia (pranc. *malveiller*) tuo mastu, kad ženklas jau yra interpretacija, bet pateikia save kaip kažką kita. Ženkilai – tai interpretacijos, bandančios pateisinti save, bet ne priešingai. Įgydamas šią naują funkciją – slėpti interpretaciją, ženklas praranda savo paprastą ženklinančią esmę. (Foucault 1998: 277)

Paskutinis šios hermeneutikos požymis yra tas, kad pati interpretacija susiduria su būtinybe iki begalybės interpretuoti save, nuolat grįžti prie savęs pačios. Iš čia kyla du padariniai: 1) nuo šiolei interpretacijai teks kelti klausimą „kas“ interpretuoja, kas yra interpretacijos „subjektas“; 2) interpretacijos laikas tampa cikliškas, skirtingai nuo ženklo laiko, turinčio apibrėžtą trukmę, ir skirtingai nuo dialektikos laiko, kuris, nepaisant visko, yra linijinis. Kitaip tariant, ženkilai su savo laikiniais ženklinamaisiais atsiranda ir išnyksta, jie nuolat keičiasi ir yra *laikini*, o interpretacijos – *amžinos*. Foucault manymu, šiandien vienintelis

<sup>3</sup> Plačiau apie F. Nietzsche's „perspektyvizmo“ sampratą žr. Mickevičius 2004.

realus mirtinas pavojus mums gresia ne iš „nepabaigiamos interpretacijos“, bet iš „ženklų“. Patikėti, kad ženklų egzistencija numato kokį nors pirmapradžiškumą, realumą, koherentiškumą, – tai interpretacijai būtų mirtis. Foucault rašo:

Man regis, būtina gerai suvokti tai, ką daugelis mūsų amžininkų užmiršo: hermeneutika ir semiologija yra du mirtini priešai <...>. Hermeneutika, kuri pasiduoda semiologijai, tiki absoliučia ženklų egzistencija, <...> ji pasodina į sostą (išaukština – A. M.) reikšmės tironiją, įtartina, abejotina kalbėjimą. Čia mes atpažįstame marksizmą, koku jis tapo po Marxo. (*Ibid.*: 278).

Ir priešingai, skaitydami apie hermeneutiką, kuri atsiduoda pati sau, savo pačios begalinėms, „nepabaigiamoms interpretacijoms“, mes atpažįstame Nietzsche'ę.

Be abejonės, Foucault simpatijos yra Nietzsche's pusėje. Nors pranešime „Nietzsche, Freudas, Marxas“ jis stengėsi užimti tarsi neutralią ir nešališką poziciją aptardamas šią nyčiškąją „naujos interpretacijos galimybę“, vėlesni Foucault tekstai įtikinamai patvirtina faktą, kad jis ją instrumentiškai perėmė ir savo tyrimuose pavertė jei ne paradigma, tai bent kertiniu metodologiniu įrankiu. Taip, pavyzdžiui, veikale *Daiktai ir žodžiai*, išskirdamas ir analizuodamas tris – renesansinę (XVI a.), klasikinę (racionalizmas XVII–XVIII a.) ir šiuolaikinę (XVIII a. pab.–XIX a. pr. ir iki mūsų laikų) – epistemas, jis dar kartą grįžta prie šios nyčiškosios hermeneutikos traktuotės. „Hermeneutika, – teigia Foucault, – vadinsime žinių ir technikų visumą, leidžiančią priversti ženklus prakalbėti ir išskleisti jų prasmes. Semiologija vadinsime visumą žinių ir būdų, leidžiančių atpažinti, kur yra ženklai, apibrėžti tai, kas juos numato kaip ženklus, pažinti jų ryšius

ir jų sampynų dėsningumus“ (Foucault 2005: 33). Sąvoka „hermeneutika“ dominuoja ir vėlyvuosiuose Foucault veikaluose. Šioje vietoje prasminga kelti klausimą, koks galėtų būti santykis tarp Foucault hermeneutikos ir vadinamosios „tradicinės hermeneutikos“ (nuo Schleiermacherio iki Gadamerio)? Atsakydamas į šį sudėtingą klausimą būčiau linkęs ginti tokią poziciją: lygiai taip pat kaip Nietzsche's pozicijos nereikėtų suhermeneutinti, o tradicinės hermeneutikos nenyčinti (kaip tai padarė Rorty ir Vattimo), taip ir Foucault paradigminių pozicijų nereikėtų suhermeneutinti, o tradicinės hermeneutikos – redukuoti į Foucault hermeneutiką. Kitaip tariant, iš fakto, kad tradicinės hermeneutikos atstovų (pvz., Gadamerio) ir Foucault pozicijos kartais gali turėti sąlyčio taškų, nedarytina išvada apie paradigminį bendramatiškumą.

Kita vertus, pavyzdžiui, kritinės teorijos atstovas Davidas C. Hoy, gindamas Foucault poziciją nuo Habermaso kritikos, vartoja terminą „genealoginė hermeneutika“. Sekdamas savo mokytoju Foucault, Hoy nemano, kad reikėtų pradėti nuo kokios nors teorijos, kuri būtų ankstesnė už pačią kritiką ir kartu būtų pastarosios galimybės transcendentalinė sąlyga, kaip tai būdinga Habermasui. Todėl kritinį demaskavimą reikėtų apibrėžti ne kaip „tikrovės atvertį“ (išaiškinimą) tradiciniais epistemologiniais terminais, bet kaip „būtinybės dekonstravimą“. Tai reiškia, kad genealoginė kritika turėtų leisti žmonėms susiprasti, kad jie gali būti kardinaliai kitokie, nei yra, ir kartu padėtų jiems atverti naujas jų pačių situacijos galimybes (Hoy 1994: 207). Kita vertus, Hoy manymu, mes neturėtume nekritiškai pasiduoti ir Foucault genealogijos netoly-

džiai ženklų sistemos sekai. Mums kartu reikėtų pripažinti ir makrosocialinius „rėmus“, kurie sąlygoja socialinio veiksmo veikėjus. Todėl Hoy mato galimybę „grynąją“ Foucault genealogiją papildyti Gadamerio hermeneutika. Žvelgiant iš hermeneutinių pozicijų, socialiniai veikėjai visada yra pajungti vienokiam ar kitokiam socialiniam horizontui, kuris socialinių veikėjų iki galo niekada negali būti eksplikatyviai temizuotas. Tačiau šis bendras horizontas gali būti temizuotas skirtinguose refleksyviuose, interpretatyviuose „profiluose“. Genealoginės istorijos ši hermeneutinė afekta pasiekia per dabarties ir ateities kontrastą, per „savas“ ir „svetimas“ praktikas. Tokiu būdu, pasak Hoy, „genealoginė hermeneutika“ tarsi kviečia plėsti interpretacijas ir būdama atvira kitokioms interpretacijoms turtinti esamas. Turėtų būti *pripažįstami skirtumai* tarp interpretacijų ir interpretatyvių socialinių praktikų *be būtinybės juos šalinti*. Kiek šie „skirtumai“ tarp interpretacijų, suprastų kaip skirtingos socialinės praktikos, privalėtų būti pakenčiami, toleruojami – tai jau empirinis klausimas, kadangi nėra jokio apriorinio apibrėžimo, kaip viskas vyksta arba privalo vykti. Todėl „genealoginė hermeneutika siekia būti nuosekli, bet nesistengia būti sistemiška“ (*ibid.*: 178). Akivaizdu, kad galima išvelgti Foucault „genealoginės hermeneutikos“ (Hoy) arba „genealoginės istoriografijos“ (Habermas) sritines sanklotas su Gadamerio „filosofine hermeneutika“, bet abi prieigas skiria nesubendravardiklinamos, skirtingos paradigmos. Vartojant paties Foucault žodyną, būtų galima sakyti, kad genealoginės ir filosofinės hermeneutinės prieigos remiasi skirtingais ir nebendramačiais „istoriniais a priori“.

## Genealoginė istorijos ir socialinių praktikų traktuotė

Šią savo hermeneutiką, kurią Foucault, remdamasis Nietzsche, ėmėsi plėtoti kaip *neigiančią pirmąją metafizinę gelmę, nepabaigiamą ir pirmesnę už ženklinamuosius*, interpretacinę praktiką ne paneigia, bet metodologiškai pratęsia ir pagilina genealoginis tyrimas, kuris orientuotas rodyti, kaip formuojasi įvairūs socialiniai diskursai, kodėl jie atsiranda ir vėl pradingsta. Matysime, kad šiame tyrime vietoje metafizinių ištakų, giliai paslėptų ir tik grynu pažinimu išvelgiamų prasmų ar atviro intencionalumo Foucault kaip genealogas istorijoje ir socialinėse praktikose demaskuojamai atranda galios santykius, galios strategijas be strategų.

1971 m. spaudoje pasirodė Foucault straipsnis „Nietzsche, genealogija, istorija“, kuriame jis pateikia savąją Nietzsche's versiją ir kartu kloja pamatus savo genealogijai. Habermas yra taikliai pastebėjęs, kad genealogijai būdingas „pozityvistinis nusiteikimas“ ir kad „Foucault mokslinės-pozityvistinės istoriografijos, besireiškiančios kaip antimokslas, samprata yra kilusi iš Nietzsche's recepcijos“ (Habermas 2002: 282). Pozityvizmas čia reiškia ne srovę, o *Wirkliche Historie*. Pats Nietzsche metaforiškai kalbėjo, kad jam svarbi ne „mėlyna“, bet „pilka spalva“, reiškianti, kad genealogui rūpi visa „tai, kas dokumentuota, kas tikrai nustatoma, kas išties yra buvę“, rūpi „sunkiai išskaitomas, hieroglifais parašytas žmogaus moralės praeities metraštis“ (Nietzsche 1996: 30). Sąvokų lygmeniu metaforinę perskyrą tarp „dangaus mėlynės“ ir „pilkumo“ atitinka perskyra tarp metafiziškai traktuojamos atopiškos ir antlaikiškos *Ursprung* ir erdviškai bei laikiškai dokumentuojamų *Entstehung* ir

*Herkunft*<sup>4</sup>. Kodėl Nietzsche kaip genealogas atsisako archetipinės kilmės (*Ursprung*)? Todėl, kad šioje metafizinėje *kilmės* traktuotėje buvo stengiamasi „sugriebti tiksliai daiktų esmę, jų gryniausias galimybes, jų rūpestingai paslėptas tapatybes, todėl, kad toks tyrimas numato rymančių formų egzistavimą, ankstesnį už išorinio pasaulio atsiktinumą ir seką“ (Foucault 1998a: 371). Tačiau genealogas, kuris pasirenka „klausytis istorijos“ ir liaujasi tikėjęs metafizika, daiktų radimosi istorijoje atranda ne jų nesugriaujamą tapatumą, bet kitų daiktų nesutarimą, jų skirtumus. Tokie terminai kaip *Entstehung* arba *Herkunft* daug tiksliau nusako genealogijos objektą. Todėl genealogija, pasak Foucault, turi ieškoti ne metafizinių *istakų ar kilmės (Ursprung)*, o siekti atskleisti atsiktines diskursų formavimosi laikines *pradžias*, analizuoti faktinių istorijų įvairovę ir taip išsklaidyti tapatybę, pirmiausia tariamą istoriją rašančio subjekto ir jo amžininkų regimybę:

Ten, kur siela pretenduoja į unifikaciją (vienodumą), ten, kur Aš sau išradinėja koherentinę tapatybę, genealogas leidžiasi į kelionę pradžios link – nesuskaičiuojamų pradžių link <...>. Kilmės (vok. *Herkunft*, pranc. *la provenance* – A. M.) analizė veda prie Aš išnykimo (disociacijos – A. M.) ir tuščiose jo sintezės vietovėse bei aikštėse leidžia knibždėti prarastų įvykių gausai. (*Ibid.*: 374).

Tokia genealogija nepretenduoja pasukti laiką atgal ir anapus išsibarstymo ir užmaršties atkurti nepertraukiamą, vientisą tolydumą. Ji nesiekia parodyti, kad praeitis

<sup>4</sup> *Entstehung* pagal prasmę numato ko nors laikinį atsiradimą, iškilimą, pasirodymą, susiformavimą. *Herkunft* įprastai verčiamas kaip *kilmė* arba *šaltinis*. Anglų kalboje jį iš dalies atitiktų žodžiai *stock* ir *descent*, prancūzų kalboje – *la provenance*. Grynai semantiškai atskirti *Ursprung* nuo *Herkunft* yra problemiška. Nietzsche's tekstuose sąvoka *Herkunft* pagal prasmę nurodo ne į kokią nors antlaikišką metafizinę esatį, bet į *rasės* arba kokio nors *socialinio tipo* laikinį atsiradimą, pradžią.

vis dar gyvena dabartyje ją tebeगाivindama. Ji siekia parodyti įvykius jiems būdingame išsibarstyme ir netolydume, iš pašaknų išskleisti, kad visame tame, ką mes pažįstame ir kur patys esame, nėra nei tiesos, nei būties, bet tik skirtingų ir paskirų *atveju eksterioriškumas*.

Dar vienas *Herkunft* momentas yra tas, kad jis susijęs su kūnu. Sekdamas Nietzsche, Foucault teigia, kad kūnas – tai braižomų įvykių paviršius, Aš išnykimo vieta, ir jam buvo bandoma priskirti subtencialios vienovės chimera. „Genealogija, kaip *Herkunft* analizė, – tai kūno ir istorijos artikuliacija. Jos uždavinys, pasak Foucault, parodyti kūną išbraižytą istorijos, o istorijos procesą – kaip kūno destrukciją“ (*ibid.*: 376). Beje, šis momentas buvo svarbus ne tik Foucault, bet ir Deleuze'ui. Atkreiptinas dėmesys, kad struktūralizmo atstovai (pvz., Claude'as Levi-Strausas) socialinį audinį aiškino kaip mainų sistemą. Deleuze'as ir Guattari, priešingai, pasiūlė naują „libidinio kūno kartografiją“, kuria remiantis gali būti aiškinamas socialumas bei socialinės praktikos, rūpėjusios ir Foucault. Laukinių ir nomadų sociumo organizacija grindžiama ne *mainais*, bet *įrašais*: „Pirmykštė teritorinė mašina koduoja srautus, investuoja organus, ženklina kūnus. Šia prasme cirkuliacija, arba mainai, yra antraeilis dalykas daug svarbesnio uždavinio atžvilgiu: žymėti kūnus, kurie yra žemės produktai“ (Deleuze, Guattari 1983: 144). Kitaip tariant, tokio registruojančio ir įrašus darančio geismo esmė – daryti tatuiruotes, išpjauti, įpjauti, supjaustyti, išraižyti, luošinti, inicijuoti.

Siekiant temizuoti šią ir Foucault rūpėjusią „kūniškąją kartografiją“ svarbu pažymėti, kad minėtą „įrašų“ kūne grindžiamą geisminę kodifikaciją dar Nietzsche pavadinio „papročių dorovingumu“, t. y. vertinimų

sistema, pasižyminčia teisine galia ir neat-siejama nuo kūniškos atminties steigties. „Kaip sukurti žmogui-gyvūnui atmintį? – klausia Nietzsche. – Kaip šitam iš dalies bu-kam, iš dalies palaidam akimirksnio protui, šitam kūniškam užmaršumui įrėžti ką nors taip, kad išliktų?.. Ši itin sena problema, tai nesunku įsivaizduoti, buvo sprendžiama anaipatol ne švelnučiaais atsakymais ir tokio-mis pat priemonėmis“ (Nietzsche 1996: 69). Įkandin Nietzsche’s Deleuze’as, beje, panašiai kaip ir Foucault, teigė: „Žmogus, kuris sukūrė save dėl aktyvaus gebėjimo užmiršti, dėl biologinės atminties represijos, privalėjo susikurti *kitokią* atmintį, kuri bus kolektyvinė žodžių (*paroles*), bet ne daiktų, ženklų, bet ne padarinių atmintis. Ši organizacija, savuosius ženklus įrašanti tiesiogiai į kūną, steigia žiaurumo sistemą, siaubingą abėcėlę“ (Deleuze, Guattari 1983: 144–145). Šią Deleuze’o aprašomą geismo produkuojamą kūno kodifikaciją, kaip ir Foucault veikale *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas*, kuriame istorija parodoma kaip socialinius kūnus prižiūrinti ir baudžianti proto istorija, iš esmės galima tapatinti su Nietzsche’s aprašyta kūniška mnemonika<sup>5</sup>:

Galimas daiktas, kad visoje žmogaus priešistorėje net nebuvo nieko baisnesnio ir klaikesnio už *mnemotechniką*. „Reikia de-ginte įdeginti, kad išliktų atmintyje: tik tai, kas nesiliauja *skaudėje*, iš atminties neišdy-la“ – tai pagrindinė pačios seniausios (deja, ir ilgaamžiškiausios) psichologijos Žemėje tezė. <...> Niekada nebūdavo išsiverčiama be kraujo, kankinimų ir aukų, kai žmogui prireikdavo susikurti atmintį. <...> Juo labiau šlubuoja žmonijos *atmintis*, tuo siaubingesni jos papročiai; baudžiamųjų įstatymų griež-

tumas ypač aiškiai rodo, kiek jai reikėjo pastangų, kad įveiktų užmaršumą ir šitų akimirks vergų, skendinčių afektų ir geismų liūne, atmintyje išlaikytų keletą primityvių socialinio bendrabūvio reikalavimų. <...> O protas, rimumas, afektų sutramdymas, visas tas tamsus reikalas, vadinamas susi-mąstymu, visos tos žmogaus privilegijos ir tie nuostabūs dalykai – kaip brangiai reikėjo už juos mokėti! Kiek daug kraujo ir žiaury-bių sudėta į visus *gerus dalykus*. (Nietzsche 1996: 69–71)

Ši Nietzsche’s aprašyta socialinė žiau-rumo praktika – ženklinant kūną sukurti žmogui atmintį – nieko bendra neturi su neaiškia, neapibrėžta, atsitiktine, natūralia prievarta. Žiaurumas, Deleuze’o manymu, nebūdamas atsitiktinis dalykas, yra pačios kultūros *vidinis variklis*, kuris įpjauna, iš-pjauna, supjausto, išraižo, luošina, inicijuo-ja, t. y. ženklina, kūnus. Tai išdeginto kūno atmintis, kurią istorijoje inicijavo baudžian-tis ir prižiūrintis protas. Pateikdami įvairių socialinių praktikų deskripcijas, Deleuze’as ir Foucault aiškiai nurodo į Nietzsche’s aprašytą kūnišką mnemoniką, nors patys tokio termino nevartoja. „Ženklas – tai geismo pozicija; bet pirmieji ženklai – tai teritoriniai ženklai, kurie savo vėliavas įskiepia kūnuose. Ir jeigu šį įrašą gyvame kūne norima pavadinti *raštu*, tuomet privalu sakyti, kad kalba faktiškai iš pat pradžių numato raštą, kad būtent ši žiauri įrašytų ženklų sistema suteikia žmogui kalbą ir tei-kia jam kalbišką pasaulio atmintį“ (Deleuze, Guattari 1983:145). Raštas nėra kalbos našlaitis (Platonas). Priešingai, pirminis yra raštas – tai išdeginto, tatuiruoto kūno raštas. O kalba, kaip ir atmintis, istorijoje steigiasi ir yra paremta išdeginto, išniekinto kūno rašmenimis. Būtent tokį pirmiau ap-rašytą prasminį socialinių praktikų lauką reiškia trumputė Foucault pastaba, jog

<sup>5</sup> Plačiau apie *kūniškąją mnemoniką* ir socialines praktikas žr.: Mickevičius A. 2008a.



„genealogija, kaip *Herkunft* analizė – tai kūno ir istorijos artikuliacija. Jos uždavinys yra parodyti kūną, išbraižytą istorijos, o istorijos procesą – kaip kūno destrukciją. Būtent šią kūniškąją mnemotechniką, t. y. išdeginto kūno atmintį, kurią istorijoje inicijavo baudžiantis ir prižiūrintis protas, Foucault, sekdamas Nietzsche, įtikinamai parodė veikale *Disciplinuoti ir bausti*.

Dar nuo Platono laikų programinis siekis buvo išlaisvinti sielą iš kūno kalėjimo. Tikslas buvo pasiektas, bet išsilaisvinusi „siela“, arba protas, pavergė kūną. Iš čia, regis, naujai kyla pozityvusis ir Deleuze'o, ir Foucault siekis išlaisvinti įkalintą geismą ir jo srautus iš visų galimų represinių formų. Panašiai kaip Nietzsche, Foucault siekė išlaisvinti kūną iš prižiūrinčios ir baudžiančios sielos kalėjimo. Foucault atveju šis siekis prilygsta bandymai parodyti, kaip „siela“, arba protas, drausmino ir baudė sunkiai kontroliuojamus socialinius kūnus, palikdamas juose stigmas.

Dar vienas momentas, kuris tampa svarbus Foucault kalbant apie Nietzsche's genealogiją, yra tas, kad genealogijos *Entstehung* nurodo į ko nors pa(si)rodymą arba iškilimo į paviršių momentą. *Entstehung* yra reiškinio „pasirodymo principas ir singuliarus dėsnis“ (Foucault 1998a: 376). Pa(si)rodymas, pasak Foucault, visada realizuojasi „tam tikrų jėgų padėtimi“ (*ibid.*: 376). Kitaip tariant, pasirodymas ir išėjimas į paviršių – tai jėgų su savo energija išsiveržimas ir šuolis iš „užkulisų“ į „sceną“. Tai, ką Nietzsche vadino sąvokos „gėris“ *Entstehensherd* (pasirodymo židiny), pasak Foucault, tiksliau kalbant nėra nei stipriųjų energija (aktyvumas), nei silpnųjų reakcija (reaktyvumas), bet būtent ta „scena, į kurią jie persikelia ir pasirodo veidas prieš veidą“ (*ibid.*: 377). Aišku, kad Foucault čia

turi galvoje *Wille zur Macht* principą, pasireiškiantį skirtingų jėgų – aktyviųjų ir reaktiviųjų – tipais. Foucault instrumentiškai perėmė šią nyčišką „galios“ traktuotę kaip vieną svarbiausių savosios genealoginės paradigmos elementų, ir šandieniai bandymai atskirti, ką turėjo galvoje Foucault, o ką Nietzsche kalbėdami apie „galią“, greičiau sukelia save piešiančių rankų afektą, kaip Nyderlandų grafiko M. C. Escherio litografijoje „Piešiančios rankos“. Puikią Foucault „galios“ sampratą išskleidą šešiais punktais pateikė Deleuze'as veikalo *Foucault* skyriuje „Naujasis kartografas“ (Deleuze 2006: 23–44). „Galia“ yra ne substancija, ne sau tapati esatis, bet „skirtis“, pasirodanti jėgų santykiyje. Ji yra ne tik slopinanti, bet ir produktyvi, t. y. produkuojanti naujas žinojimo formas ir naujas socialines praktikas, kurios visada yra „galios“ formos ir praktikos. Ji yra ne kieno nors turima nuosavybė, bet strategija. Šios nyčiškosios pozicijos Foucault niekada neatsisakė.

Todėl, pasak Foucault, būtų klaidinga remiantis tradiciniais įsitikinimais manyti, kad visuotinis karas nuslops savo paties prieštaravimuose ir pasibaigs prievartos atsisakymu pilietinio įstatymo taikoje. Priešingai, „kiekviena taisyklė yra sukalculiuotas negailestingumo malonumas, tai pažadėtas kraujas“ (Foucault 1998a: 378). Kiekvienas įstatymas, sutarimas ar taika tėra tik pretekstas kilti naujam karui ir nesutarimui. Foucault nori pasakyti, kad kiekviena taika, kad ir kokia ji būtų, yra ne taisyklė, bet greičiau tik laikina išimtis iš taisyklės. Tai primena Hėrakleitą: „būtina žinoti, kad karas yra visuotinis, o tiesa yra vaidas ir viskas gimsta per vaidą. Karas – visų tėvas, visų karalius. Vienus vergais, kitus laisvaisiais padarė.“ Tik šią hėrakleitišką ir nyčiškai adaptuotą išvalgą,

kurią Foucault kaip ontologinę paradigmą pritaiko socialinėms praktikoms ir istorijai aiškinti, greičiau reikėtų suprasti ne preskriptyviai, bet deskriptyviai. Kitaip tariant, Habermasui rūpi transcendentaliai pagrįsti, kokia *privalėtų* būti istorija ir komunikacija socialinėse praktikose, o Foucault kaip genealogui ir „pilkos“ spalvos puoselėtoji labiau rūpi *deskriptyviai* parodyti, kokia ji buvo. Tam tikra prasme su išlygomis Habermaso polemika su Foucault primena K. Popperio ir T. Kuhno polemiką dėl požiūrio į mokslo istoriją.

Būtent iš šios nyčiškosios genealoginės perspektyvos, numatančios realios istorijos deskripciją, reikėtų vertinti Foucault išskirtus tris istorijos tipus, kuriais remdamasis jis siekia demaskuoti metafiziškai ir transcendentaliai grindžiamą istorijos traktuotę, atitinkančią tris platoniškus požiūrio į istoriją modalumus: 1) parodijuojanti ir destruktivi realumo traktuotė, kuri yra priešinga istorijos temai kaip prisiminimui arba (at)pažinimui (pranc. *reminiscence ou reconnaissance*); 2) disociatyvi ir destruktivi tapatybės traktuotė, kuri yra priešinga istorijai arba tradicijai, duotai kaip nepertraukiamas tolydumas; 3) aukojanti (pranc. *sacrificiel*) tiesą ir jos atžvilgiu destruktivi viai nusiteikusi traktuotė, kuri yra priešinga istorijai kaip moksliniam žinojimui (pranc. *connaissance*) (*ibid.*: 385).

Pirma, parodijuojantis arba farsu paremtas požiūris į istoriją turi parodyti, kad tam anonimiškam ir suglumusiam europiečiui, kuris nežino, kas jis iš tikro yra, istorikas dažnai bruka įvairius tapatumo pakaitalus, kaip labiau individualizuotus ir realius, kurie turėtų atstoti jį patį ir taip tarsi koks „kostiumas“ pridengtų jo anonimišką gėdą. Bet genealogas, pasižymintis istoriniu jausmu, nieko nevertina rimtai, žiūri įtariai

suprasdamas, kad visa tai – tik maskaradiniai kostiumai:

Europietiškam mišrūniui – gana pasibjaurėtinam plebėjui – būtinai reikia kostiumo: istorija jam reikalinga kaip kostiumų sandėlis. Žinoma, jis pastebi, kad nė vienas iš jų ant jo gerai neguli, – ir štai jis juos vis keičia ir keičia. <...> Galbūt kaip tik čia atrasime savo *išradimų* sritį, kurioje ir mes galime būti originalūs, pavyzdžiui, kaip pasaulinės istorijos parodistai ir dievo pajacai – galbūt, jei niekas iš nūdienos ir neturi ateities, tai bent mūsų *juokas* ją dar turi. (Nyčė 1991: 426–427).

Čia susiduriame su Nietzsche's veikale *Apie istorijos naudą ir žalą gyvenimui* išskirtu „monumentaliosios istorijos“ tipo parodijavimu. Monumentalioji istorija kaip parodija genealogui pasimato kaip iš anksto parengtas ir surežisuotas karnavalas<sup>6</sup>.

Antra, genealogo matoma disociatyvi tapatybės traktuotė numato demaskuojamąjį požiūrį, kad subjekto tapatybė nėra jokia metafizinė duotybė, galinti tolydžiai atsikartoti istorijoje, kad pats subjektas greičiau yra ne *vienis*, bet *daugis* ta prasme, kad pats tapatumas formuojasi skirtingose, nuolat kintančiose socialinėse praktikose, ir šiuo aspektu jokia transcendentalinės sintezės jėga nėra pajėgi įveikti šios laikinėje tradicijoje skilinėjančios, eizėjančios ir todėl mirtingos, dažnai nebendramačių tapatumų kaitos. Todėl genealogiškai traktuojamos istorijos tikslas – ne aptikti mūsų tapatumo šaknis, bet demaskuojamai jas išskaidyti, ne sugrąžinti į metafizikų siūlomą transcendentinę ar transcendentalinę protėvybę, bet padaryti regimus ir suvokiamus visus mus

<sup>6</sup> Šiame kontekste galima prisiminti romantinio naratyvo sukurtą Vytauto Didžiojo paveikslą ir jo destruktivią parodiją „Būtovės slėpiniuose“ (vedėjai – A. Bumblauskas ir E. Gudavičius) Vytautą prilyginant „reketininkui“.

ištinkančius ir ženklinančius pertrūkius. Toks genealoginis požiūris yra priešingas „antikvarinei istorijai“, kuriai rūpi atpažinti tuos tolydumus, kuriuose glūdi mūsų dabartis: gimtasis kraštas, kalba, kuriuos reikia rūpestingai saugoti ir „konservuoti“, kad būtų galima perduoti ateities kartoms<sup>7</sup>.

Trečioji destruktivi istorijos traktuotė – tai tiesą ir pažinimo (pranc. *connaissance*) subjektą aukojanti traktuotė. Tik prisiimdamas „kaukę“ pažįstantysis subjektas gali dėtis bešališkas, neutralus ir kalbėti apie objektyvų istorijos pažinimą. Kaip sako Nietzsche,

[r]eikia atverti akis ir išsiugdyti kitą požiūrį į pažinimą. Beveik viskas, ką mes vadiname „aukštesniąja kultūra“, remiasi žiaurumo sudvasinimu ir pagiliniu. <...> Netgi pažįstantysis, versdamas savo dvasią pažinti (priešingai jos polinkiams, o gan dažnai ir priešingai širdies troškimams), t. y. neigti tada, kai jis norėtų teigti, mylėti, šlovinti, – elgiasi kaip menininkas ir žiaurumo laimintojas. <...> jau gilaus, nuodugnaus supratimo siekimas yra prievartavimas; <...> jau pažinimo valioje yra lašas žiaurumo. (*Ibid.*: 434).

Kitai tariant, sekdamas Nietzsche ir aukodamas „grynąjį“ pažinimo subjektą Foucault nori pasakyti, kad po „skambiais šventiškais žodžiais „sąžiningumas“, „tiesos meilė“, „pasišventimas pažinimui“ (*ibid.*: 436) slepiasi *Wille zur Macht*. Jis nori pasakyti, kad negalimas joks istorijos „grynas“, t. y. objektyvus, pažinimas, nėra

<sup>7</sup> Kai tokia antikvarinė istorija ima dominuoti, tai net nekaltai kasinėjantis smėlio dėžėje vaikas rizikuoja būti nubaustas už kėsiniimąsi į paveldą, o ką jau kalbėti apie w rašymą pavardėse, šeimos sampratą, dvigubą pilietybę, Žaliojo tilto skulptūras Vilniuje ir apie baigiantį sugriūti kelių policijos pastatą... „Juk planuojama nauja Lidl parduotuvė negalės išlikti konkurencinga, jei jos nesaugos sovietinio „mento“ dvasia. Juk „priplėkusi“ praeitis turi sugyventi su dabartimi ir privalo būti perduota ateities kartoms...“ – taip kalba istorikas-antikvaras.

visuomenės be prievartinių valdžios (galios) santykių ir įtakų. „Manytina, – teigia Foucault, – kad valdžia produkuoja žinojimą, <...> kad valdžia ir žinojimas vienas kitą implikuoja, kad nėra valdžios santykių, kurie neformuotų atitinkamo žinojimo lauko, ir nėra žinojimo, kuriame neglūdėtų ir kuris tuo pat metu neformuotų atitinkamų valdžios santykių“ (Foucault 1998c: 37). Todėl iš tokios Foucault užimamos pozicijos logiškai išplaukia tolesnė išvada, kad valdžios ir žinojimo santykių nereikėtų analizuoti remiantis pažinimo subjektu, kuris būtų laisvas arba nelaisvas nuo šių santykių. Todėl „ne aktyvus ir pažįstantis subjektas produkuoja valdžiai naudingą arba nepaklusnų žinojimą, o valdžia-žinojimas, jį draskantys ir jį sudarantys procesai bei kovos lemia pažinimo formas ir galimas pažinimo sritis“ (*ibid.*: 37). Būtent su tokia iš Nietzsche’o instrumentiškai perimta Foucault traktuote nesutiko Habermasas.

### **Genealoginės istorijos ir socialinių praktikų kritikos legitimacijos problema**

Foucault genealoginė istorijos ir socialinių praktikų tyrimo prieiga sulaukė griežtos Habermaso kritikos. Jis teigė, kad Foucault teorijoje „valdžia“, jam to nenorint, iš tikrųjų tampa tarsi koku kvazitranscendentaliniu pagrindu kalbėti apie genealoginę istoriografiją, kuri orientuota į proto kritiką. Foucault teoriją, Habermaso manymu, daro aporetiską tas faktas, kad jis savojoje „valdžios“ sąvokoje „jėga sujungė idealistinę transcendentalinės sintezės idėją ir empirinės ontologijos prielaidas“. Tačiau „išeitęs iš subjektinės filosofijos šitas dalykas negali duoti, pasak Habermaso, jau vien todėl, kad valdžios sąvoka <...> pati yra

paimta iš subjektinės filosofijos repertuaro“. Pagal šią filosofiją, subjektas su pasauliu iš esmės gali turėti tik dviejų rūšių santykius: „pažintinius, reguliuojamus sprendimų *teisingumu*, ir praktinius, reguliuojamus veiksmų *sėkme*“ (Habermas 2002: 311). Habermasas linkęs laikytis požiūrio, kad „valdžia“ yra tai, kuo subjektas, sėkmingai manipuliuojamas, daro poveikį objektams“ ir „šiam kontekste veiksmų sėkmė priklauso nuo į veiksmų planą įtrauktų sprendimų teisingumo; veiksmų sėkmės kriterijai daro valdžią, priklausomą nuo tiesos“ (*ibid.*: 311). Nesutarimo tarp Habermaso ir Foucault esmę sudaro tai, kad

šitą valdžios priklausomybę nuo tiesos Foucault tiesiog apgręžia paversdamas tiesos priklausomybę nuo valdžios. Todėl pagrindinei valdžiai nebereikia būti susietai su veikiančiais ir sprendimus priimančiais subjektais – valdžia pasidaro nesubjektinė. <...> Foucault negali padaryti, kad visos tos aporijos, kurias jis prikiša subjektinei filosofijai, imtų ir išnyktų iš pačios subjektinės filosofijos perimtos valdžios sąvokos. Todėl nenuostabu, kad tos pačios aporijos vėl pasirodo antimokslu skelbiamoje istoriografijoje, kuri remiasi tokia paradoksalia pamatine valdžios sąvoka. (*Ibid.*: 311)

Apibendrinamas savąjį kritišką požiūrį į Foucault teoriją Habermasas teigė:

valdžios teorija grindžiama genealoginė istoriografija atlieka tris substitucijas: užuot hermeneutiškai nušvietus prasminius kontekstus, analizuojamos beprasmės struktūros; galiojimo pretenzijos domina tik kaip valdžios kompleksų funkcijos; pagaliau vertybiniai sprendimai, apskritai kritikos pateisinimo problematika, yra eliminuojami Beverčių istorinių pareiškimų naudai. <...> Genealoginė istoriografija demaskuoja save kaip grynas *prezentistinis, reliatyvistinis* ir *kriptonorminis* pseudomokslas, kuriuo būti ji nenori. (*Ibid.*: 312)

Nesiekiant teisėjo pozicijos atsakinėjant į klausimą, kuris iš dviejų teisus, geriausia išeitis būtų atsisakyti universalaus normatyvizmo ir, pasiremiant minėtąja Deleuze'o „įrankių dėžės“ metafora, užimti grynai instrumentalistinę poziciją: tiek Habermaso „komunikatyvaus veiksmo“, tiek Foucault „genealogijos“ modeliai, nors ir paradigmiskai skirtingi, yra vienodai reikšmingi ir svarbūs socialinių praktikų analizei. Habermasas, kaip žinome, savo „idealos komunikacijos“ modeliui kelia „patikimumo reikalavimų“ (vok. *Geltungsansprüche*) uždavinį ir išskiria tris jo rūšis: tiesa (vok. *Wahrheit*), normatyvinis teisingumas (vok. *Richtigkeit*) ir subjektyvus nuoširdumas (vok. *Wahrhaftigkeit*). Manytina, kad Foucault išlaiko habermasišką „patikimumo reikalavimų“ egzaminą, vienintelis skirtumas yra tas, kad „patikimumą“ jis pagrindžia ne transcendentalinio subjektyvumo, bet genealoginio svarstymo būdu. Kitaip tariant, skirtumo esmę sudaro tai, kad Foucault užima nominalistinio partikuliarizmo, o Habermasas abstraktaus transcendentalinio universalizmo pozicijas.

Foucault 1983 m. duotame interviu yra pasakęs, kad Prancūzija nebuvo arba blogai, netiesiogiai, buvo susipažinusi su kritine teorija:

Kai aš buvau studentas, <...> nė karto negirdėjau, kad kas nors iš profesorių būtų minėjęs Frankfurto mokyklą. <...> Akivaizdu, jei aš būčiau žinojęs apie Frankfurto mokyklą, jeigu būčiau sužinojęs laiku, tai nebūčiau pasakęs daugelio kvailysčių, kurias pasakiau. Būčiau išvengęs daug aplinkinių kelių, kuriais aš praėjau vedamas savo nuojautų tuo metu, kai keliai jau buvo seniai atverti Frankfurto mokyklos. (Foucault 1998 b: 440)

Pažymėdamas Frankfurto mokyklos svarbą ir vertingumą Foucault akcentavo

kitokią nei Habermasas koreliaciją tarp „racionalizacijos“ ir „valdžios“: „Aš manau, kad žodis „racionalizacija“ yra pavojingas. Tai, ką reikėtų daryti, – greičiau analizuoti atskirus racionalumus, užuot visą laiką apeliavus į racionalumo apskritai progresą“ (Foucault 2001a: 329). Paklaustas, kaip jis vertina Habermaso poziciją, Foucault dviem punktais nurodė skirtumą ir nepritarimą, susijusį su Habermaso mąstymo *neistoriškumu* ir jo plėtojamo projekto *utopizmu*.

Mane labai domina tai, ką daro Habermasas. Aš žinau, kad jis visiškai nesutinka su tuo, ką aš kalbu. Aš šiek tiek daugiau sutinku su tuo, ką jis kalba. Ir vis dėlto yra kažkas, kas man atrodo problemiška: būtent, kai jis komunikacijos santykiams priskiria tokią reikšmingą funkciją, kurią aš būčiau linkęs pavadinti „utopiška“. Idėja, kad bus įmanomas toks komunikacijos būvis, kuriame tiesos žaidimai galės cirkuliuoti nevaržomai, be apribojimų ir prievartinių įtakų, man regisi kaip utopija. Tai reiškia nematyti, kad valdžios santykiai nėra joks savaiminis blogis, nuo kurio reikėtų išsilaisvinti. Aš nematau, kad yra galima visuomenė be valdžios (galios – *A. M.*) santykių, jeigu šiuos santykius suprastume kaip strategijas, kuriomis individai stengiasi vadovautis, apibrėžti kitų elgesį. Taigi problemos esmę sudaro ne tai, kaip juos panaikinti tobulai perregimoje (pranc. *parfaitement transparence*) komunikacijos utopijoje, bet tai, kad būtina aprūpinti save teisinėmis normomis, valdymo technicomis ir morale, *etosu*, savo pačių praktikomis, kurios leistų žaisti šiuos valdžios žaidimus su galimu viešpatavimo minimumu. (Foucault 1997: 298)

Habermaso problema, pasak Foucault, yra ta, kad jis „bando surasti transcendentalinį mąstymo būdą, kuris priešpriešinamas bet kokiai galimai istoricizmo formai“. Šiuo požiūriu, lygindamasis su Habermasu, save Foucault apibūdina kaip historicistą ir nyčtininką (Foucault 2001b: 359).

Tačiau konceptualiniu požiūriu aiškiausiai savo plėtojamos genealoginės istorijos ir socialinių praktikų kritikos galimumo programines nuostatas Foucault išskleidė straipsnyje „Kas yra Apšvieta?“, kurį rengė 1984 m. JAV planuojamai konferencijai, į kurią buvo kviečiamas dalyvauti ir Habermasas, bet dėl netikėtos Foucault mirties konferencija taip ir neįvyko. Apšvietą Foucault siūlo suprasti ne kaip epochą, bet kaip savitą modernybės nuostatą, kaip tam tikrą *etosą*, susijusį su mūsų pačių diskursyviomis praktikomis. Savaip transformuodamas I. Kantą, kritiką Foucault supranta kaip ribų analizę ir refleksiją apie jas. Bet kantiškoji kritika buvo susijusi su klausimu apie žinojimo ribas, kurias pats žinojimas privalo atsisakyti peržengti, o Foucault kritiką transformuoja į praktinę kritiką, kuri pozityviai turėtų orientuotis į galimą ribų peržengimą. Tokios kritikos realizaciją reikėtų suprasti ne kaip kokių nors formalių struktūrų, pasižyminčių universalia verte, paiešką, bet „kaip istorinį tyrimą įvykių, atvedusių prie mūsų pačių konstitucijos ir prie mūsų pačių pripažinimo kaip subjektų to, ką mes darome, galvojame ir sakome“ (Foucault 1984: 46).

Tokia kritika, pažymi Foucault, „nėra transcendentalinė ir jos tikslas nėra padaryti galimą kokią nors metafiziką: ji pagal savo paskirtį yra genealoginė, o pagal metodą archeologinė“ (*ibid.*: 46). Kritika yra archeologinė, bet ne transcendentalinė ta prasme, kad ji nesiekia išryškinti galimo pažinimo arba universalių etinio veiksmo struktūrų. Ji turi reikalą tiek su diskursais, artikuluojančiais tai, ką mes galvojame, kalbame ir darome, tiek su istoriniais įvykiais. Kritika yra genealoginė ta prasme, kad ji „iš formos (pavidalo – *A. M.*) to, kas mes esame, nesiekia daryti išvados apie tai, ko mums neįmanoma padaryti arba pažinti“,

ji turėtų siekti „išskleisti galimybę daugiau nebebūti mums tokiems, kokie esame, nedaryti to, ką darome, arba negalvoti taip, kaip galvojame. <...> Ji kiek įmanoma plačiau siekia suteikti impulsą begaliniam laisvės darbui“ (*ibid.*: 46).

## Išvados

Foucault vartojamos sąvokos „hermeneutika“ ir „genealogija“ numato jų konjunkciją ir galimybę aiškintis, ką ir kaip tiria jo atstovaujama „genealoginė hermeneutika“. Hermeneutiką, remdamasis Nietzsche, Foucault išplėtojo kaip interpretacinę praktiką, kuri, pirma, nėra orientuota į metafizines gelmės paieškas; antra, interpretacija yra nepabaigiama; ir trečia, ji yra pirmesnė už ženklinamuosius tuo aspektu, kad ne atskleidžia, išaiškina iš anksto duotas jų prasmes, bet steigia.

Tokią interpretacijos praktiką ne paneigia, bet metodologiškai pratęsia ir pagilina genealoginis tyrimas, kuriame vietoje metafizinių ištakų, giliai paslėptų ir tik grynu pažinimu išvelgiamų prasmų, atviro intencionalumo ir transcendentalumo Foucault istorijoje ir socialinėse praktikose demaskuojamai atranda valdžios (galios) santykius, valdžios strategijas be strategų. Nusakant pozityviai, „genealoginę hermeneutiką“ Foucault supranta kaip žinių ir technikų visumą, leidžiančią priversti ženklius prakalbėti ir taip išskleisti jų prasmes. Ji yra orientuota į socialinių praktikų, kurias persmelkia galios mechanizmai, kritinį supratimą.

Vienas esminių skirtumų tarp Nietzsche's ir Foucault yra tas, kad Nietzsche pažinimą, moralę ir socialines praktikas dažnokai grindė atsižvelgdamas į individualių veikėjų subjektyvias taktikas, o Fou-

cault šį požiūrį visiškai depsychologizuoja ir visą psichologinę motyvaciją regi ne kaip šaltinį, bet kaip valdžios (galios) strategijų be strategų rezultatą.

Šiuo požiūriu Foucault „genealoginė hermeneutika“ yra paradigmiskai skirtinga ir nuo Gadamerio „filosofinės hermeneutikos“, kuri yra orientuota į fenomenologiškai transformuotos, skirtinguose profiliuose galinčios pasirodyti tiesos paieškas, į praeityje intenduotos prasmės integralumo dabartyje transcendentalinį pagrindimą, istorijos ir kultūrinės tradicijos tolydumą.

Foucault išplėtotą „genealoginę hermeneutiką“, kaip istorijos ir socialinių praktikų kritinę analizę, Habermaso pavadinta „genealogine historiografija“, sulaukė kritikos. Nesutarimo tarp Habermaso ir Foucault esmę sudaro tai, kad valdžios (galios) priklausomybę nuo subjekto ir tiesos Foucault pavertė subjekto ir tiesos priklausomybe nuo valdžios. Jei valdžia pasidaro nesubjektinė, tai kaip yra galima valdžios strategijų be strategų socialinėse praktikose kritika? Foucault tiesiog numato kitokią nei Habermaso istorijos ir socialinių praktikų kritikos galimybę ir uždavinius.

Pirma, Foucault užima nominalistinio partikuliarizmo, o Habermasas – abstraktaus transcendentalinio universalizmo pozicijas.

Antra, Foucault nepripažįsta Habermaso idealios komunikacijos modelio ir jį traktuoja kaip neistorišką ir utopišką, nes realiai nėra tokios idealios komunikacijos ir visuomenės, kuri būtų be galios santykių ir kurioje tiesos žaidimai galėtų cirkuliuoti be apribojimų ir prievartinių įtakų.

Trečia, istorijos ir socialinių praktikų kritikos uždavinys yra ne kaip galios santykius panaikinti protu perregimoje idealios komunikacijos utopijoje, bet tai, kad

būtina aprūpinti save teisinėmis normomis, valdymo technikomis ir etosu, kurie leistų žaisti šiuos valdžios žaidimus su galimu viešpatavimo minimumu.

Ketvirta, Foucault istorijos ir socialinių praktikų kritikos galimybę reikėtų suprasti ne kaip kokių nors formalių struktūrų, pasižyminčių universalia verte, paiešką, bet kaip istorinį tyrimą įvykių, atvedusių

prie mūsų pačių pripažinimo kaip subjektų to, ką mes darome, galvojame ir sakome, ir kaip raginimą bei uždavinį plėsti mūsų laisvės ribas.

Penkta, Foucault parodyta galimybė kritiškai svarstyti šiuolaikinio socialumo problemas, tiek, kiek jis instrumentiškai remiasi Nietzsche, kartu parodo ir pastarojo aktualumą šiandien.

## LITERATŪRA

Deleuze, G. and Guattari, F., 1983. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, G., 2006. *Foucault*. Minneapolis. London: University of Minnesota Press.

Gadamer, H. G., 1999. Tekstas ir interpretacija. In *Istorija, menas, kalba*. Vilnius: ALK/Baltos lankos.

Hoy, David C. and McCarthy, Th., 1994. *Critical Theory*. Oxford: Blackwell

Habermas, J., 2002. *Modernybės filosofinis diskursas*. Vilnius: ALK/Alma litera.

Jannoud, C., 1966. Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage. *Le Figaro littéraire*, 15 septembre.

Foucault, M. and Deleuze, G., 1977. Intellectuals and Power. In *Language, Counter-Memory, Practice: selected Essays and Interviews*. Ed. D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press.

Foucault, M., 1984. What Is Enlightenment? In *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.

Foucault, M., 1994. Le retour de la morale. In *Dits et écrits*. 1994 (1954–1988), tome IV: 1980–1988. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, M., 1997. The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom. In *Ethics. Subjectivity and Truth: The Essential Works of Foucault, 1954–1984*, Vol. 1. Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press.

Foucault, M., 1998. Nietzsche, Freud, Marx. In *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential*

*Works of Foucault, 1954–1984*, Vol. 2. Ed. J. D. Faubion. The New Press: New York.

Foucault, M., 1998a. Nietzsche, genealogy, history. In *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, Vol. 2. Ed. J. D. Faubion. New York: The New Press.

Foucault, M., 1998b. Structuralism and Post-structuralism. In *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, Vol. 2. Ed. J. D. Faubion. New York: The New Press.

Foucault, M., 1998c. *Disciplinuoti ir bausti. Kalėjimo gimimas*. Vilnius: Baltos lankos/ALK.

Foucault, M., 2001a. The Subject and Power. In *Power: The Essential Works of Foucault, 1954–1984*, Vol. 3. Ed. J. D. Faubion. The New Press: New York.

Foucault, M., 2001b. Space, Knowledge, and Power. In *Power: The Essential Works of Foucault, 1954–1984*, Vol. 3. Ed. J. D. Faubion. The New Press: New York.

Foucault, M., 2005. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. Routledge: London and New York.

Mickevičius, A., 2004. F. Nietzsche's perspektyvizmo samprata. *Problemos* 66: 41–51.

Mickevičius, A., 2008a. G. Deleuze kūniškoji mnemonika ir socialinės geismo mašinos. *Problemos*, Priedas, p. 87–95.

Nietzsche, F., 1996. *Apie moralės genealogiją*. Vilnius: ALK/Pradai.

Nyčė, F., 1991. Anapus gėrio ir blogio. In *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

**RECEPTION OF F. NIETZSCHE'S IDEAS IN M. FOUCAULT'S GENEALOGICAL  
HERMENEUTICS: THE POSSIBILITY OF CRITIQUE OF HISTORY  
AND SOCIAL PRACTICES**

**Arūnas Mickevičius**

**Abstract.** The aim of the paper is to explicate Foucault's interpretational access to Nietzsche's basic concepts; second, to show Nietzsche's importance for the development of M. Foucault's genealogy; and third, to disclose how Foucault's genealogical research in polemics with J. Habermas turns to the problem of legitimizing the question "How can genealogical history and a variety of social practices criticism?" This article is intended to support the thesis that genealogical research developed by Foucault can be seen as legitimate historical and social practice and an alternative to Habermasian project.

**Keywords:** incompleteness of interpretation, genealogy, hermeneutics, archeology, social criticism, power.

*Įteikta 2016.12.12*

*Printa spaudai 2017.02.22*