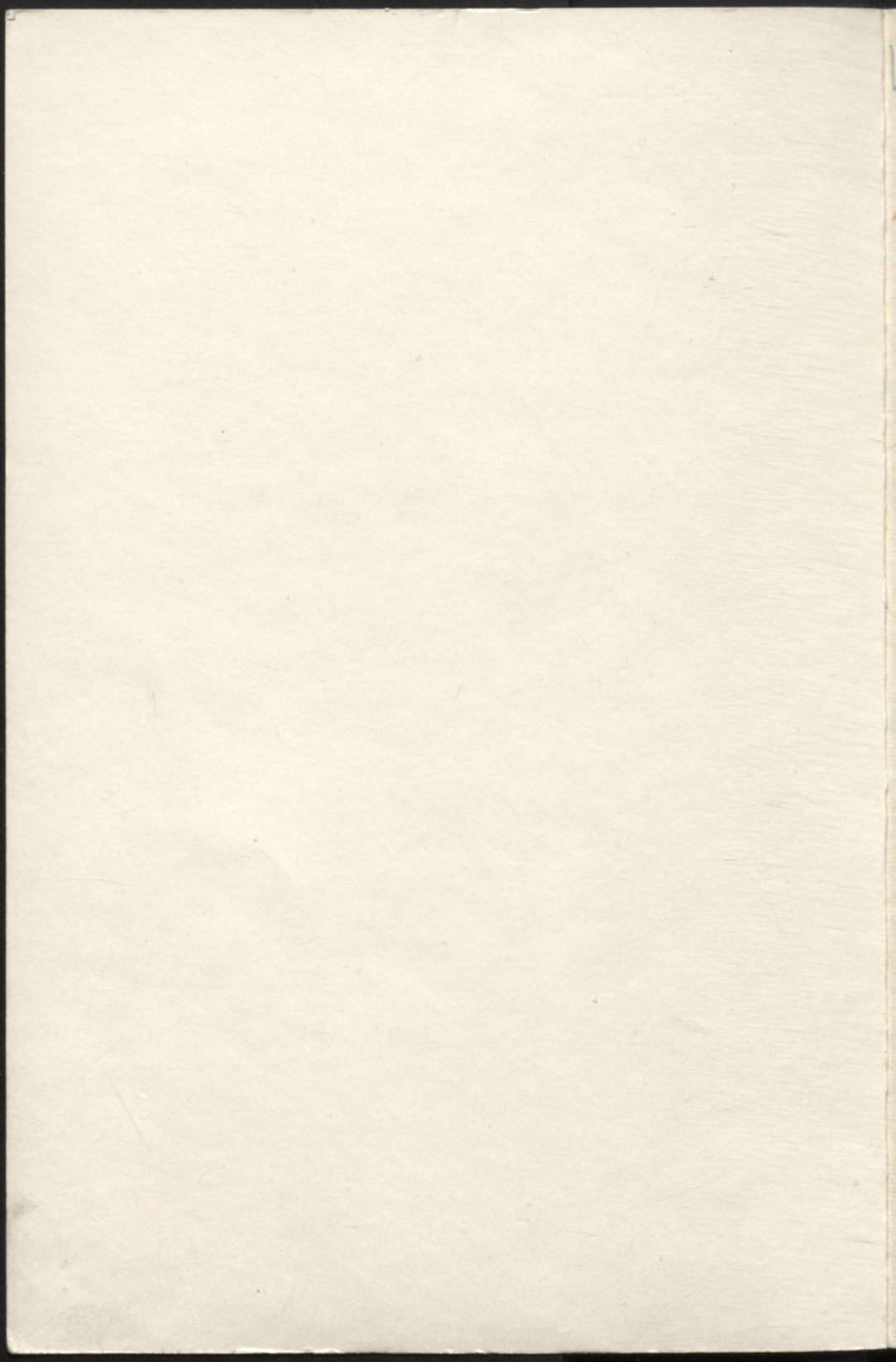


MIŠELS FUKO

**PATIESĪBA
VARA
PATĪBA**





95-4

L 115

LATVIJAS ZINĀTŅU AKADĒMIJAS
FILOZOFIJAS UN SOCIOLOĢIJAS INSTITŪTS

MIŠELS FUKO

PATIESĪBA

VARA

PATĪBA

RĪGA "SPEKTRS" 1995

0305049937

Latvijas Nacionālā

BIBLIOTEKA

95-12-439

- © François Ewald, Paris 1994
- © Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991 für den Aufsatz von Wilhelm Schmid
- © Gallimard, Paris 1994 M. Fuko teksti
- © McMurrin S. (Ed.) The Tanner Lectures on Human Values, T. II Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 223—254.

Nos remerciements s'adressent particulièrement
à F. Ewald, A. Paris, P. Gente et W. Schmid
pour leur précieuse collaboration

Unser Dank richtet sich besonders an
F. Ewald, A. Paris, P. Gente und W. Schmid
für ihre große Hilfe beim Zustandekommen dieses Buches

- © Tulkojuši: ROBERTS APINIS, ELGA FREIBERGA, MAIRA MORA, ASTRA SMITE, ANDZELA SUVAJEVA, IGORS SUVAJEVS
- © Sastādītājs un pēcvārda autors IGORS SUVAJEVS
- © Māksliniecisko noformējumu veidojis GATIS VANAGS

ISBN 9984-9051-I-X

SATURA RĀDĪTĀJS

Fransuā Evalds. Fuko, domāšana bez atzišanās	5
Mišels Fuko	
Patiesība, vara, patība	12
Patiesība un vara	17
Varas ambīcijas	32
Vara, tiesības, patiesība	41
<i>Omnes et singulatim</i> . Par politiskā prāta kritiku	50
Individu politiskā tehnoloģija	70
Jaunu dzīves mākslu meklējot	82
Apkaunoto cilvēku dzīve	86
Filosoofs maskā	99
Vilhelms Smids. Fuko eksistences estētika	105
Igoris Šuvajevs. Nesaistošais nomads	125
Bibliogrāfija	135
Avoti	142

SATURA RABHATIS

5	Francus Galib. Fulo. Comissus per stitimus
	Missa Fulo
12	P. lictas, vana, gaudis
17	P. lictas, vana, gaudis
32	Vana, lictas, gaudis
41	Vana, lictas, gaudis
50	Comissus et lictas, vana, gaudis
70	Comissus et lictas, vana, gaudis
82	Comissus et lictas, vana, gaudis
83	Comissus et lictas, vana, gaudis
90	Comissus et lictas, vana, gaudis
110	Vana, lictas, gaudis
120	Vana, lictas, gaudis
130	Vana, lictas, gaudis
142	Vana, lictas, gaudis

FRANCUS GALIB. FULO. COMISSUS PER STITIMUS
 MISSA FULO
 P. LICHTAS, VANA, GAUDIS
 VANA, LICHTAS, GAUDIS
 COMISSUS ET LICHTAS, VANA, GAUDIS
 VANA, LICHTAS, GAUDIS
 COMISSUS ET LICHTAS, VANA, GAUDIS
 COMISSUS ET LICHTAS, VANA, GAUDIS
 COMISSUS ET LICHTAS, VANA, GAUDIS
 VANA, LICHTAS, GAUDIS
 VANA, LICHTAS, GAUDIS
 VANA, LICHTAS, GAUDIS
 VANA, LICHTAS, GAUDIS

FUKO, DOMĀŠANA BEZ ATZIŠANĀS

Fuko saka, ka viņš darina tagadnes vēsturi¹. Darina allaž ar lokālām un reģionālām vēsturēm, tādām kā «Ārprātības vēsture», «Klīnikas dzimšana», «Uzraudzīt un sodīt», «Griba zināt», — ar ne vienu vien aizsteigšanos priekšā, ar nobīdēm metodē, problēmās un perspektīvās, — tajās viņš notver mūsu identitātes saknes un atklāj mūsu morālo, politisko un zināt vēlēšanos piedzimšanu. Arheologa un ģealoga pacietīgs un sīkumains darbs, kurā nav runas par to, lai mūsos, mūsu dabā, mūsu bezapzinātājā, un nedz pat mūsu ķermenī uzmeklētu kaut ko vispārēju, ārpuslaicīgu vai mūžīgu, kādu sākotnējo, aizmirsto, aprakto un atbīdīto patiesību, kura nu būtu jāatbrīvo un kura laiku pa laikam būtu ielauziesies vēstures trokšņainajos notikumos, bet ir, tieši otrādi, par to, lai katrā no tiem apveidiem, kādos mēs esam paši sevi atpazinuši, parādītu kaut ko pārejošu, singulāru, mirstīgu. Tas ir kritisks darbs, kurā Fuko atklāj mūsu patiesību, mūsu drošticamību un mūsu pārliecību izcelsmi, kura bieži vien ir apkaunojoša, bet katrā gadījumā laicīga.

Tādējādi, ar katru sava darba soli Fuko nojauc kādu no tām pakļautībām, kuras mūs darina un veido; katru reizi viņš atbrīvo jaunus domāšanas izplatījumus, jaunas iespējamības un iezīmē, dziļumā, jaunas nākamības perspektīvu. Bet — apbrīnojami — kaut arī šie izplatījumi ir pavērti, Fuko atsakās tos ieņemt. Fuko mums nesniedz teoriju, viņš nerada tēzes — tikai vēlu pārbaudāmas hipotēzes. Neviena no viņa veidotajām vēsturēm neizriet no kādiem apgalvojumiem par esošo: «Ārprātības vēsturi» neievada ārprātības teorija, «Uzraudzīt un sodīt» — tiesībpārkāpumu teorija, bet «Gribu zināt» — jauna patiesība par seksualitāti. Šķiet, ka Fuko būtu sarāvis saites ar to patiesā un aplamā spēli, kura liek kritiķim izteikt patiesību par to, ko viņš apstrīd. Fuko arī nepolemizē — pat tad, ja rada satraukumu. Viņš ne maz nerunā patiesības vārdā, šķiet, ka to viņš glabātu slepenībā. Viņš nevienam neuzbrūk. Ja viņš piedalās aktuālās debatēs, tad nebūt ne priekšplānā, ne tajā vietā, kas noteicama mūsu zināšanu kategorijās, bet allaž no zināma attāluma, ar ironiju un zinātliksmi lietodams savveida izvairīšanās mākslu. Būdams visur, viņš katreiz ir citur — tur, kur viņu negaida. Viņš ir netverams un gaistošs. Sakarā ar Fuko var runāt par domāšanu bez atzišanās.

Ir zināms, ka tas izraisa kaut ko līdzīgu uzbudinājumam, satraukumam un nepacietībai. Darbs, kuru veic Fuko un kuru katrs

atzītu par nepieciešamu un būtisku, mūs visus tomēr atstāj nepmierinātus. Vieni cenždamies iekļauties viņa paša stilā, runā par «Fuko spēli», citi saka, ka viņš «nodarbojas». Fuko esot sevi nolēmis tam, lai attiecībā pret it visu atkārtotu vienu un to pašu darbību bez iespējas jelkad apgalvot kaut ko pozitīvu. Cik daudz bijis veidu vedināt viņu atklāt, ko viņš vēlas. Uz ko tu ceri? Kur tu gribi nonākt? Kas izriet no tava kritiskā darba? Kā vārdā, kālab tu to veic? Viņam pieprasa ieņemt nostāju kādu neatliekamam jautājumam risināšanā. Tiek gaidīts, ka viņš mums piedāvās kādu lielu projektu, ka viņš mums noformulēs kādu lielu politisku ideju, kādu lielu patiesību, kuru vēlēties, kuru aizstāvēt un par kuru cīnīties. Fuko, lokālās vēstures vairodam, stāigājot kā kaķis ap karstas putras podu, viņa darbā slēpjoties kāda domu bagātība, kuru pats nolēmis neizsakāmībai, kādas teorētiskas un politiskas tēzes un apgalvojumi, kuri viņa darbam būtu beidzot devuši jēgu un vērtību.

Taču pastāv jautājums: vai tas, ka Fuko šādi darbojas ar hipotēzēm, ka neielaižas strīdos un neatbild uz mūsu prasībām, būtu viņam trūkums vai nespējas pazīme? Vai tikai mēs nelasām Fuko tekstus, pamatojoties uz viņamsvešiem, ļoti seniem imperatīviem, kurus viņš nekad nav pārstājis apkarot, kuru vēsturi viņš ir uzrakstījis savā pēdējā grāmatā, uz **atzišanas** imperatīvu? Vai tā nav vēlēšanās reducēt Fuko uz to autora, autoritātes veidolu, no kura viņš cenšas atbrīvoties, vēlēšanās ieslēgt viņu tajās varas attiecībās, kuras viņš pūlas sagraut? Tie drīzāk ir mūsu pieprasījumi un imperatīvi, par kuriem ir jāvaicā, vadoties no Fuko, ciktāl tie maskē pozitīvo viņa darbā un dara mūs kurus attiecībā pret to. Vai tad Fuko **stilā**, viņa gaitā, viņa izvairībā, viņa problēmu un jautājumu uzstādīšanas veidā, mūsdienu politisko un teorētisko strupceļu apstrādāšanā viņa metodes garā nav ietverta iespēja izbeigt bezgalīgās debātes, kurās mēs esam iesprostoti?

Tagadnes, mūsu identitātes, vēsturi Fuko formulē kā mūsu sabiedrībā valdošo attiecību **zināšanas** — **vara** analīzi. Viņa darba pamathipotēze varētu būt šāda: tās varas attiecības, stratēģijas un tehnoloģijas, kuras mūs veido, mūs caurvij un mūs darina, ir zināšanu un patiesības veidojumu pavadītas, atļautas un radītas, šie nepieciešamie veidojumi varas attiecības nostiprina kā pašsaprotamas, dabiskas un vienlaicīgi dara tās nemanāmas. Un otrādi, zināšanu, diskursīvo veidojumu un to izpaušmju analīze ir jāveic saistībā ar tām varas stratēģijām, kuras attiecīgajā sabiedrībā apņēm ķermeņus un gribas. Humanitāro zinātņu izcelsmi Fuko patlaban dodas meklēt to varas attiecību pusē, kuras tās darijušas gan iespējamās, gan nepieciešamās. Kādu sabiedrību raksturo, jo šai «Varas ekonomijai» atbilst patiesības, tās iegūšanas, izplatīšanas un valdīšanas ekonomija.

Tādējādi Fuko darbus caurvij divi lieli jautājumi, kuri nav nekas vairāk kā viena un tā paša jautājuma divas saliedētas puses: kas ir vara? kas ir patiesība? Jautājums par varu ir po-

litisks jautājums, jautājums par patiesību — filosofisks. To jautājumu sakarā, kurus viņš ieviesa, uzstādīdams jautājumu par varu ne kā varas teorijas, bet kā «analītisku»², «politiskās anatomijas»³ jautājumu, varas realizācijas modalitāšu izpētes sakarā (patiesība kā patiesības izgudrošanas vēsture, aizvirzot zinātnes un ideoloģijas problēmas viņpus patiesā un maldīgā), Fuko varētu tikt nosaukts vienlaicīgi par antipolitiķi un par anti-filosofu.

Nemsim jautājumu par varu. Ar vienu žestu, kurš pielīdzināms tam, ar kādu Makjavelli atbrīvo varas izpēti no morāles uzdevumiem, Fuko to atbrīvo no politikas prasībām un imperatīviem: jautājumu par varu viņš apvērš pret politiku. Runa ir par to, lai aprakstītu varu tās funkcionēšanas pozitivitātē un distancētos no tās negatīvās formas, kādā to tradicionāli tver politiskais diskurss: vara kā tas, ko allaž vajagot denoncēt, daudzveidīgs personāžs, jauns, nebeidzami viltīgs Vēstures Saprāts. Tātad uzdevums ir nevis vadīties no mūsu sapņiem, mūsu cerībām, no atsaukšanās uz Revolūciju, nevis meklēt kādas labās varas, kādas likumīgās varas jeb labās iekārtas nosacījumus, nevis nodarboties ar likumdošanu, nevis veidot varas teoriju, kura ar visu savu pretenziju uz objektivitāti nebūtu nekas vairāk kā izteikumi par to, kādai būtu jābūt varai, bet gan analizēt varas īstenošanās konkrētos nosacījumus. Ierocis šeit ir vēsture; vēsture nevis kā tas, kam būtu jāformulē likumi un kas politiku darītu par zinātni, bet kā ģenealoģija, kā tas, kas ļauj atsegt to, ko politiskie varas problēmu formulējumi maskē, aizplīvuro un patur slepenībā. Tādējādi Fuko parāda, ka juridiskā varas koncepcija (vara — likums, vara — apspiešana, vara — aizliegums) slēpj pati savu auglīgo un iedarbīgo funkcionēšanu, savu virzību uz priekšu un savus balstus. Bez šaubām, «viss ir politika», taču ne jau tajā nozīmē, ka sociālās problēmas rastu patiesību par sevi kādā aparātu politikā. Turpretī varas analītikai ir jāļauj atklāt mūsu politiku augsni un izveidot problēmu politizācijas vēsturi.

Varas jautājums nav nodalāms no jautājuma par pretestību varai. «Tur, kur ir vara, ir pretestība»⁴, un vara dzīvo «nepārtrauktas kaujas» stihijā. Kā saprast varas un pretestības attiecības? Fuko netradicionāli rāda, ka cīņņu antagonismi nenorisinās saskaņā ar pretstatītu un nodalītu locekļu savstarpējās izslēgšanas loģiku. «Pretestība varai nebūt nav ārējības pozīcijā attiecībā pret varu»⁶. No tā pirmām kārtām izriet, ka «vara — kā tāda neeksistē»⁷, tajā nozīmē, kurā varētu identificēt kaut ko, kas pēc savas dabas būtu vara, valsti, indivīdus, šķiras, kuri būtu tās īpašnieki un kuri to varētu izmantot attiecībā pret kādu objektu, piespiestu to padoties un apspiestu. Jēdzieni, kurus varas aprakstīšanai izvirza Fuko, tādi kā **stratēģija, dispozitīvs, tehnoloģija, ekonomija**, paredz varas lielās vienības sadalīšanos. Vara ir kaut kas attiecībās esošs. Vara saliedē tikpat, cik tā pretstata. Tur, kur tika pieņemts, ka pastāvot cīņai, veltīgai un radikālai

cīņai, nav jābūt nekam kopējam starp diviem pretējiem cīņas elementiem, Fuko aicina pamanīt to saistību, to sakaru. Varai, kura rīkojas represīvi, Fuko pretstata varas taktikas, proti vadīšanu, attiecību starp pretspēkiem izmantošanu, tādējādi iegūstot valdīšanas efektus, varas priekšrocības un labumus. Vārdu sakot, vienmēr ir varas attiecību attiecība. «Bez šaubām, ir jāņem nomenālista pozīcija: vara nav kāda noteikta spēja, kas dažiem būtu dota: tas ir vārds, kurš tiek piedēvēts kompleksai stratēģiskai situācijai kādā konkrētā sabiedrībā».⁸

Otrs secinājums līdzīgi kā valdīšanas stratēģijas balstās uz allaž dotajām spēku attiecībām, bez nepieciešamības meklēt kaut jel kādu varas sākotnējo avotu, tāpat arī pretestības, to domas, to mērķi un taktikas balstās uz jau esošo varu satveršanu, lai tās izmainītu, pārveidotu, apvērstu un izārdītu kādu noteiktu valdīšanu jeb pakļautību. Varas attiecības, varas un pretvaras attiecības nav definējamas ar šķirām, kas izolētas pēc to iedabas, kas atrastu katra pati savās dzīlēs avotu to sadursmēm, bet drīzāk ar sabiedrību, jeb drīzāk — sabiedrība ir definējama, vadoties no varas ekonomijas, kas tajā realizējas un no kuras dzimst reizē varas stratēģijas un pretestība varai.

Lūk, to «Griba zināt» parāda seksuālās atbrīvošanās cīņās: tās patiešām ir cīņas, taču to nolūki, to tēmas un mērķi ir to varas attiecību nosacīti, kuru ietvertas ir šīs cīņas un pret kurām tās noris.

Notikusi perspektīvas izmaiņa, no kuras izriet jauna cīņu koncepcija, jauna Revolūcijas ideja un jauna politiskā filosofija. Politiskās domas, revolucionārās domas vienmēresošs iepriekšpieņēmums ir sabiedrība, kas sadalīta divos polos, divās radikāli pretstatītās un savstarpēji nesamērojamās šķirās. Fuko parāda, ka no vienas puses, bez šaubām, revolucionārās domas, cēloņi un nosacījumi ir atrodami tajās varas attiecībās, kuras tā apstrīd, ka tas, ko mēs aplūkojam kā Revolūciju, it labi var palikt tā pret ko tā cīnās, aptverts un zināmā veidā pat radīts un, no otras puses, ir iespējama doma par cīņu bez atsaukšanās uz revolūciju.

Aplūkot cīņas saistībā ar varas attiecībām nenozīmē teikt, ka cīņas allaž atrastos lamatās, ka nemaz nebūtu iespējams izklūt no varas un no tās tvērieniem, ka vara vienmēr būtu uzvarētāja. Cīņas vienmēr ir jānovieto savādāk, kādā citā perspektīvā. Fuko parāda, ka politiskās likmes varbūt mazāk jāliek ideju, saturu jeb atbīdīto atbrīvojamo patiesību pusē, cik tā pusē, kas tās piespiež, kas paretam uzliek pienākumu un no kā tās piedzimst, proti, tā pusē, ko viņš sauca par «varas ekonomiju». Ar šo varas ekonomijas ideju Fuko politiskās likmes novieto ne vairs līdzās gribas saturam, varas sagrābšanai, bet gan pašā varas formā, tās režīmā, jeb tās ekonomijā. Runa ir ne tik daudz par to, lai cīnītos par taisnīgāku taisnību, pret esošās taisnības netaisnībām (kā būtu jāizsakās, ja vairs nepieņemam taisnības idejas realitāti Platona garā), cik par to, lai cīnītos pret taisnību kā varas

ekonomijas detaļu līdzās zināšanām, kas ar to robežojas, un tās balstošām smalkām politiskajām tehnoloģijām.

Iespējams, ka te mēs pieskaramies Fuko darba politiskajai pozitivitātei. Ar praktiskām un teorētiskām cīņām vienlaicīgi radīt un provocēt kādu pārveidojumu tajā varas ekonomijā, kas mūs pārvalda, bet nevis vairs karot un pretstatīties uz tās pašas varas ekonomijas pamata. Tad var saprast gan Fuko piedalīšanos politiskajās cīņās *G. I. P.** ietvaros, kā arī sakarā ar padomju disidentiem, gan arī viņa distancēšanos, viņa novirzīšanos, viņa teorētisko izvairību. Tas nozīmē, ka varas analītika nav vienīgi negatīvs un kritisks darbs. Viņa pacietīgajā jēdzienu formulēšanā un viņa metodē ir lasāms gan jaunas, gan pozitīvas politiskās filosofijas aizsākums.

«Mana problēma,» saka Fuko, «ir patiesības politika»⁹. Kā viņš to formulē? «Problēma nav tā, ka būtu jāveic dalījumi starp to, kas diskursā nāk no zinātniskuma un patiesības, un to, kas nāk no kaut kā cita, bet gan, lai vēsturiski saskatītu, kā rodas patiesības efekti to diskursu ietvaros, kuri paši par sevi nav ne patiesi, ne maldīgi».¹⁰ Patiesību Fuko novieto sava darba centrā, tādējādi mērķis ir nevis paziņot par kādiem maldiem, lai to vietā liktu kādas jaunas patiesības, psihiatrijas maldus aizvieto-
jot ar patiesību par ārprātību, tiesību kārtības melus — ar patiesību par noziedzību, humānisma melus — ar patiesību par cilvēku, bet gan dotās sabiedrības noteikta vēsturiska perioda kontekstā pētīt, kā tāda parādība kā patiesība ir darināta un atšķirta, kā tā funkcionē, kādus anulēšanas, izslēgšanas un diskvalifikācijas efektus rada attiecībā pret citiem diskursiem un citām zināšanām. Patiesības problēma ir ne tik daudz tās atklāšanas, cik tās izgudrošanas problēma, ne tik daudz zinātnes kā pretstata, cik tās darināšanas procedūru un tās funkcionēšanas režīma problēma.

Patiesība, diskurss un zināšanas ir jāskata nevis attiecībās ar esamību, objektu, realitāti jeb lietām, bet ar dažām varas tehnoloģijām, kas tās pieļauj, ražo, rada to iespējamības nosacījumus un vienlaicīgi no šīm zināšanām iegūst sev leģitīmāciju un saliedētību. Pasekosim «Gribai zināt». Fuko analizē ir izdalāmi divi periodi. Vispirms saistīt patiesību par seksu ar kādu «gribu», kādu «zināšanu petīciju», kuru viņš parāda kā visnotaļ vienreizēju, īpatnēju: *scientia sexualis* pret *ars erotica*¹¹. Ķermeņa seksualitātes apgušana no varas puses (sievietes ķermeņa histerizācija, bērnu seksa pedagoģizācija, dzimumuzvedības socializācija, perverso patiku psihiatrizācija) iet pāri ar zināšanu ražošanas tehniku, ar vispārējo patiesības procedūru: tā ir atzišana, kuras vēsturiskos pārveidojumus Fuko parāda. Patiesība par seksu, ciktāl tā ir patiesības par mums identifikācija ar patiesību par mūsu seksualitāti, ir saistīta ar galvenajām varas

* *Groupe d'information sur les prisons* — Cietumu informācijas grupa (Sast.).

stratēģijām, kas sākot ar XVIII gadsimtu, ražo seksualitāti un dod mums seksuālo identitāti. Mūsu patiesības par seksu veido to varas dispozitīva daļu, kuru Fuko sauc par «seksualitātes dispozitīvu», kurš virzās uz mūsu ķermeņa un tā patiku iesprostošanu seksā.

Otrais periods analizē: ne tikai zināmas seksuālas patiesības radīšana ir varas, kas aptver mūsu ķermeņus, dispozitīva daļa, bet arī dispozitīvs pats rada to objektu, uz kuru tas atsaucas un par kuru tas pretendē atklāt patiesību. Sekss un patiesība par to nav seksualitātes dispozitīva atbīdīti, apspiesti, izkropļoti, tie tieši otrādi, bija tā radīti kā būtisks «imaginārais elements». «Seksa jēdziens nodrošināja būtisku apvērsumu, tas ļāva apgriezt otrādi varas attiecību ar seksualitāti reprezentāciju un lika seksualitātei parādīties nevis tās dabiskajā un pozitīvajā saistībā ar varu, bet it kā sakņotai tādā pozitīvā un nepakļāvīgā instancē, kuru vara visiem spēkiem tiecas pakļaut.»¹² Ja patiesība nav pretstats maldiem, tā var būt ilūzijas, slazda, krāpšanas sinonīms. Patiesības par seksu radīšana mūs neatbrīvo: tieši otrādi, tā pastiprina atkarības, kuru sagūstīti mēs esam.

No tā seko politisku konsekvencu sērija. Ja būtu jācinās par patiesību pašas patiesības labad, tas vairs nevarētu būt tajā nozīmē, ka vajadzētu daļa laba maldiem un kādu citu meliem likt pretī līdz šim apraktās, slēptās jeb sagrozītās patiesības, darinot patiesus izteikumus, bet gan tajā nozīmē, ka būtu jācinās pret patiesības režīmu, pret tās politisko ekonomiju. Fuko tam formulē vispārēju programmu: «... intelektuālim būtiskākā problēma ir nevis kritizēt ideoloģisko saturu, kuram esot jābūt saistītam ar zinātņi, jeb rīkoties tā, it kā viņa zinātniskā prakse būtu kādas pareizās ideoloģijas pavadīta, **bet zināt, vai ir iespējams izveidot kādu jaunu patiesības politiku.** Problēma ir izmainīt nevis cilvēku apziņu jeb to, kas viņiem ir galvās, **bet gan patiesības ražošanas politisko, ekonomisko, institucionālo režīmu.** Nav runas par patiesības atsvabināšanu no jebkādas varas sistēmas, kas būtu himēra, jo patiesība pati ir vara, bet par varas atdalīšanu no hegemoniskajām (sociālajām, ekonomiskajām, kulturālajām) patiesības formām, kuru ietvaros tā funkcionē patlaban.»¹³

Tas attiecas uz lokālajām cīņām, vajadzību pēc kurām Fuko atzīmē savā priekšvārdā B. Sirana grāmatai «Minvala afēra»: «...likt pretī patiesību visur, kur tas iespējams, veidot no tā kādu nepieķāpīgas pretestības punktu»¹⁴.

Tas nozīmē likt pretī tās patiesības, ko tās sociālā ekonomija atzīst par netiesīgām un izslēdz. Tādā garā Fuko, starp citu, definēja genealoģiju vienā no lekcijām Francijas Koledžā: «Genealoģijas, precīzi izsakoties, ir antizinātnes.. zināšanu sacelšanās pret centralizējošās varas ietekmi, kas ir ļoti cieši saistīta ar tādās sabiedrības kā mūsējā ietvaros organizēto apmācību un zinātniskā diskursa funkcionēšanu.»

Tas attiecas vispirms uz intelektuāļa uzdevuma un darba

jaunu noteikšanu: «universālo» intelektuāli, patiesības skolo-
tāju, sava laika pravieti aizstāt ar «specifisko» intelektuāli. Ļau-
sim runāt pašam Fuko: «Es domāju, ka intelektuāli — ja šī ka-
tegorija vēl eksistē jeb, ja tai vēl ir jāeksistē, kas nav gluži droš-
ticami, kas, varbūt, nav vēlams — atsakās no savām sensenajām
pravietiskajām funkcijām. Un es te domāju ne tikai viņu preten-
zijas iepriekš pateikt, kas turpmāk notiks, bet arī likumdevēju
funkciju, pēc kuras tie ilgu laiku ir tiekušies: **Lūk, tas ir jādara,
lūk, tas ir labs, sekojiet man. Tajā satraukumā un nenoteiktībā,
kāda jūs visi atrodaties, lūk, te ir drošs atskaites punkts, tas,
kur esmu es. Grieķu gudrais, jūsu pravietis un romiešu likumde-
vējs allaž ir paraugi, kas uzmācas tiem, kam šodien profesija ir
runāt un rakstīt. Es sapņoju par intelektuāli — pašsaprotamību
un universalitāšu sagrāvēju, to, kurš tagadnes kūtrumā un pie-
spiestībā satausta vājos punktus, atvērumus, spēka līnijas, to,
kurš bez pārstājas novirzās un nemaz īsteni nezina nedz to, kur
viņš būs, nedz to, ko viņš domās rītdien, jo viņš ir pārāk vērīgs
pret tagadni; to, kurš sekmē tur, kur ir kāda pavērta eja, uzstā-
dīt jautājumu, vai revolūcija ir pūļu vērta (es gribētu teikt —
tieši kāda revolūcija un tieši kādu pūļu), sagaidot, ka atbildēt
uz to spēs vienīgi tie, kas piekrīt riskēt ar savu dzīvību, lai to
veiktu. Attiecībā uz visiem jautājumiem par klasifikāciju jeb par
programmu, kurus mums uzstāda: Vai jūs esat marksisti? ko jūs
darīsiet, ja jums būs vara? kādi ir jūsu sabiedrotie un jūsu at-
tiekmes? — tie ir jautājumi, kuri patiešām nāk kā otršķirīgi
attiecībā pret tiem, kurus es tikko atzīmēju, jo tas ir šodienas jau-
tājums.»¹⁵**

(Tulkojis *Roberts Apinis*)

PIEZĪMES

¹ *Surveiller et punir*. P. 35.

² *La Volonté de Savoir*. P. 109.

³ *Surveiller et punir*. P. 33.

⁴ *La Volonté de Savoir*. P. 125.

⁵ *Surveiller et punir*. P. 31.

⁶ *La Volonté de Savoir*. P. 126.

⁷ *Ornicar?* № 10. Entretien avec Michel Foucault.

⁸ *La Volonté de Savoir*. P. 123.

⁹ *Le Nouvel Observateur*. № 644.

¹⁰ Priekšvārds intervija grāmatai *Microphysique du Pouvoir*. (*Microfisica del Potere*. Torino, 1977. — Sast.), kas drīz iznāks Einaudi izdevniecībā (Turinā).

¹¹ *La Volonté de Savoir*. P. 770.

¹² Turpat, P. 204.—205.

¹³ *Microphysique du pouvoir*. Fragmenti, kas citēti: *Politique Hebdo*.

№ 247. Pasvitrojumi šeit mūsu.

¹⁴ *La France Sauvage*.

¹⁵ *Le Nouvel Observateur*. № 644.

PATIESĪBA, VARA, PATĪBA

Kāpēc jūs nolēmāt apmeklēt Vermontas universitāti?

Man bija nodoms censties sniegt precīzāku priekšstatu par savu darbu, iepazīties ar citu paveikto un nodibināt pastāvīgus kontaktus. Neesmu ne rakstnieks, ne filozofs, ne arī liela intelektuālās dzīves figūra: esmu skolotājs. Ir sociāla parādība, kas mani ļoti satrauc: kopš sešdesmitajiem gadiem daži skolotāji kļuvuši arī sabiedriski darbinieki ar šim statusam atbilstošām saistībām. Nevēlos būt pravietis un sacīt: «Lūdzu, sēdieties! Tas, ko es teikšu, ir ļoti svarīgi.» Gribu piedāvāt diskusiju par mūsu kopīgo darbu.

Visbiežāk jūs tiek atdēvēts par «filozofu», arī par «vēsturnieku», «strukturālistu» un «marksistu». Jūsu amata nosaukums Collège de France ir «Domas sistēmu vēstures profesors». Ko tas nozīmē?

Nedomāju, ka ir svarīgi precīzi zināt, kas es esmu. Visinteresantākais dzīvē un darbā ir kļūt par kaut ko citu — ne to, kas esi bijis iesākumā. Ja, grāmatu iesākot, jūs zinātu, ko teiksiet tās nobeigumā, vai domājat, ka jums pietiktu drosmes to rakstīt? Patiesība rakstniecībā un patiesība mīlestībā ir arī dzīves patiesība. Spēle ir vērtīga tikmēr, kamēr mēs nezinām, kāds būs tās noslēgums.

Mana sfēra ir domas vēsture. Cilvēks ir domājoša būtne. Viņa domāšanas veids ir sabiedriski, politiski, ekonomiski un vēsturiski nosacīts, un tas ir arī ļoti vispārēju un universālu kategoriju un formālo struktūru nosacīts. Tomēr doma nav sociālās attiecības, tā ir kas cits. Reālais cilvēku domāšanas veids nevar tikt adekvāti analizēts ar universālu loģikas kategoriju palīdzību. Sociālo vēsturi un domas formālo analīzi nošķir taciņa — varbūt ļoti šaura, un tieši tas ir ceļš, kas ejams domas vēsturiskam.

«Seksualitātes vēsturē» jūs atsaucaties uz personu, kura «noliedz esošos likumus un nojaus tuvojošos brīvību». Vai savu darbu jūs redzat līdzīgā gaismā?

Nē. Diezgan ilgu laiku cilvēki mani lūdza stāstīt par to, kas notiks un sniegt viņiem nākotnes programmu. Mēs ļoti labi zinām, ka šādas, pat ar vislabākajiem nodomiem veidotas programmas kļūst par apspiešanas ieroci un instrumentu. Ruso — brīvības bruņinieka — mācība Franču revolūcijas laikā kļuva par sociālās apspiešanas modeļa izveides pamatu. Markss sāka izraisīt šausmas, pateicoties staļinismam un ļeņinismam. Mans

uzdevums — tas varbūt skan ļoti skaļi — ir cilvēkiem parādīt, ka viņi ir daudz brīvāki, nekā paši jūtas, un ka ļaudis kā patiesas un acīm redzamas pieņem lietas, kas veidojušās noteiktā vēsturiskā laikā, un ka šī tā dēvētā acīmredzamība var tikt apstrīdēta un sagrauta. Mainīt kaut ko cilvēku prātos — tas ir intelektuāļu uzdevums.

Jūsu darbus lasot, rodas iespaids, ka jūs fascinē tieši uz sabiedrības robežas esošās figūras: ārprātīgie, lepras slimnieki, noziedznieki, devianti, hermafrodīti, slepkavas, obskūri domātāji. Kāpēc?

Man dažkārt pārmet, ka atsaucos uz margināliem domātājiem un nevis uz tiem, kas pārstāv galveno straumi domas vēsturē. Mana atbilde būs snobiska: tādas figūras kā Bops un Rikardo ir neiespējami skatīt kā obskūras.

Bet jūsu interese par sabiedrības izstumtajiem?

Obskūras figūras un procesi mani saista divu iemeslu dēļ. Rietumeiropas sabiedrību veidojušie sabiedriskie un sociālie procesi nav tik acīmredzami, tie ir vai nu aizmirsti, vai arī kļuvuši tik pierasti skati mūsu pasaules ainavā, ka vairs netiek pamānīti. Taču to lielākā daļa savulaik cilvēkus satrauca. Viens no maniem mērķiem ir — parādīt cilvēkiem, ka daudzas lietas, kas ir viņu pasaules daļa un tiek uzskatītas par universālām, ir dažu ļoti precīzu vēsturisku pārmaiņu rezultāts. Visas manas analīzes ir vērstas pret ideju par cilvēciskās eksistences universālu nepieciešamību. Tās atklāj institūciju patvaļīgumu un rāda, kādu brīvības telpu mēs vēl varam izbaudīt un cik daudz pārmaiņu veikt.

Jūsu darbiem raksturīgs dziļš emocionāls zemteksts, tas ir neparasts zinātniskai analīzei: sāpes darbā «Uzraudzīt un sodīt», nicinājums un cerība «Vārdos un lietās», šausmas un skumjas «Ārprātā un sabiedrībā».*

Katrs mans darbs ir daļa no manas biogrāfijas. Tā vai cita iemesla dēļ es tos esmu izjutis un pārdzīvojis. Vienkāršs piemērs: piecdesmitajos gados es strādāju psihiatriskajā klīnikā. Pēc filosofijas studiju beigšanas es gribēju redzēt, kas un kāds ir ārprāts: biju pietiekami ārprātīgs, lai pētītu prātu un pietiekami saprātīgs, lai studētu ārprātu. Es varēju brīvi pievērsties gan pacientiem, gan apmeklētājiem, jo man nebija precīza uzdevuma. Tas bija neiroķirurģijas ziedu laiks, laiks, kad aizsākās psihofarmakoloģija, tradicionālo konstitūciju laiks. Pirmajā brīdī es pieņēmu esošo kā nepieciešamību, bet tad pēc trim mēnešiem (man ir lēna domāšana!) jautāju sev: «Cik liela ir šo lietu nepieciešamība?» Pēc trim gadiem es atstāju šo darbu ar liela personiska diskomforta izjūtu un devos uz Zviedriju, tur sāku rakstīt šīs prakses vēsturi.

«Ārprāts un sabiedrība» tika iecerēts kā pirmais sējums. Man patik rakstīt pirmos sējumus, un es ienīstu rakstīt otros. Sis

* Angļu tulkojumā *The Order of Things*. Sis nosaukums ir saistīts ar Fuko sākotnējo nodomu par grāmatas nosaukumu. — *Sast.*

darbs tika uztverts kā darbs psihiatrijā, tomēr tas bija psihiatriskās prakses vēsturisks apraksts. Vai jūs zināt, kāda ir atšķirība starp patiesu zinātni un pseidozinātni? Patiesa zinātne atpazīst un pieņem sevis pašas vēsturi bez apdraudētības izjūtas. Ja jūs pasakāt psihiatram, ka psihiatrisko institūciju sākotne ir leprozorijs, viņš uzreiz saniknojas.

Ko jūs varat teikt par darba «Uzraudzīt un sodīt» vēsturi?

Jāatzīst, ka man nav bijusi tieša saskare ar cietumiem vai cietumniekiem, kaut arī esmu strādājis par psihologu franču cietumā. Kad biju Tunisijā, redzēju politieslodzītos, un tas mani ļoti ietekmēja.

Visu jūsu darbu uzmanības centrā ir klasiskais laikmets. Vai jūs izjūtat nostalgiju pēc šā laika skaidrības, pēc renesanses «pārredzamības» un vispārējās unifikācijas?

Visā šī seno laiku pievilcība ir nostalgijas sekas, nevis cēlonis. Es ļoti labi zinu, ka tā ir mūsu pašu izdoma. Bet tā ir laba nostalgija, ir labi, ka atceramies savu bērnību tad, kad mums jau pašiem ir bērni. Nostalgija ir laba tad, ja tas ir ceļš uz saprātīgu un pozitīvu attieksmi pret sevis paša tagadni. Bet, ja tā pret tagadni rada agresīvu un nesaprātīgu attieksmi, to nepieciešams pārvarēt.

Ko jūs lasāt pats savam priekam?

Grāmatas, kas mani skar emocionāli: Folkneru, Tomasu Mannu, Malkolma Lourijs «Zem vulkāna».

Kas jūsu domu ir ietekmējis intelektuāli?

Biju pārsteigts, kad divi mani draugi Bērklījā, rakstot par mani, apgalvoja, ka mani ietekmējis Heidegers (**Hubert L. Dreyfus** and **Paul Rabinow**. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago press, 1982). Tā, protams, ir taisnība, taču Francijā to neviens nekad nebija pamanījis. Piedesmitajos, savos studenta gados, es lasīju Husserlu, Sartru, Merlo-Pontī. Kad ietekme sāk kļūt nomācoša, jūs cenšaties atvērt logu. Paradoksāli, bet Heidegeru nav grūti saprast francūzīm: ja katrs vārds ir mīkla, jūs esat ne pārāk sliktā situācijā, lai saprastu Heidegeru. «Būtība un laiks» ir grūts darbs, vēlākie viņa darbi ir vieglāk saprotami.

Atklājums man bija Niče. Es jutu, ka viņā ir kaut kas gluži atšķirīgs no tā, kas man tika mācīts. Es viņu lasīju aizrautīgi, tas izmainīja manu dzīvi, es pametu darbu klīnikā un atstāju Franciju: man bija sajūta, ka esmu kā slazdā. Caur Niči es kļuvu tam visam svešinieks. Es arvien vēl nejūtu ciešu saikni ar Francijas sociālo un intelektuālo dzīvi. Tiklīdz varēju, es atstāju Franciju. Ja būtu jaunāks, es dotos uz Savienotajām valstīm.

Kāpēc?

Te es saredzu iespējas. Jums nav homogēnas intelektuālās un kultūras dzīves. Kā svešzemniekam man nebūtu nepieciešams in-

tēgrēties. Te es nejutu pret sevi vērstu spiedienu. Te ir ļoti daudz izcilu universitāšu, ir interešu dažādība. Bet, protams, mani drīz vien no darba atlaistu.

Kāpēc jūs domājat, ka jūs atlaistu?

Es ļoti lepojos ar to, ka ir cilvēki, kas uzskata mani par bīstamu, par tādu, kas apdraud studentu intelektuālo veselību. Manuprāt, bridī, kad rodas bažas par veselību intelektuālās dzīves jomā, kaut kas vairs nav kārtībā. Pēc viņu domām, esmu bīstams cilvēks — kriptomarksists, iracionālists, nihilists.

Lasot «Vārdus un lietas», varētu rasties secinājums, ka individuāli reformu centieni ir neiespējami, neiespējami tāpēc, ka jaunajiem atklājumiem piemīt nozīmes, kuras to autori nebūtu varējuši ne saprast, ne nojaust. Piemēram, darbā «Uzraudzīt un sodīt» jūs parādāt, cik pēkšņa ir pāreja no iekalšanas važās līdz ieviešanai slēgtos policijas ratos, no sodīšanas kā izrādes līdz disciplinētai un institucionālai soda izpildei. Bet jūs arī norādāt, ka šī pārmaiņa, ko savulaik uzskatīja par «reformu», patiesībā ir tikai sabiedrības sodītspējas normalizācija.

Bet vai ir iespējamas apzinātas pārmaiņas?

Kā jūs varējāt iedomāties, ka es uzskatu pārmaiņas par neiespējamām, ja visas manas analīzes vienmēr ir bijušas saistītas ar politisko darbību? «Uzraudzīt un sodīt» viscaur ir mēģinājums atbildēt uz šo jautājumu un parādīt, kā sevi piesaka jaunais domāšanas veids.

Mēs visi esam dzīves un domas subjekti. Es esmu pret pieņēmumu, ka starp sociālo vēsturi un ideju vēsturi ir pārrāvums. Ir pieņemts uzskatīt, ka sociālie vēsturnieki apraksta to, kā cilvēki nedomājot darbojas, un ideju vēsturnieki to, kā viņi bezdarbībā domā. Cilvēku darbība vai pretdarbība ir saistīta ar viņu domāšanas veidu, un, protams, domāšana ir saistīta ar tradīciju. Esmu centies analizēt šo ļoti komplekso fenomenu, kas diezgan īsā laika periodā ir licis izmainīt sabiedrības attieksmi pret noziedzniekiem un noziegumiem.

Esmu rakstījis divu veidu grāmatas. Vienas, tādas kā «Vārdi un lietas», apskata tikai zinātnisko domu, otras — kā «Uzraudzīt un sodīt» — analizē sociālos principus un institūcijas. Zinātnes vēstures attīstība nav tieši saistīta ar sociālo sensibilitāti. Domai, lai tā tiktu atpazīta kā sociāls diskurss, ir jāatbilst noteiktiem kritērijiem. Darbā «Uzraudzīt un sodīt» teksti, prakses un cilvēki cīnās cits pret citu.

Savos darbos patiesi esmu centies analizēt pārmaiņas, mans mērķis bija atklāt ne jau to materiālos cēloņus, bet gan visu savstarpēji saistīto faktoru kopumu un cilvēku reakciju. Es ticu cilvēka brīvībai. Vienā un tai pašā situācijā cilvēki reaģē ļoti dažādi.

Darbu «Uzraudzīt un sodīt» jūs noslēdzat ar domu, ka tas «kalpos kā fons dažādiem pētījumiem par zināšanu veidošanos un normējošo varu mūsdienu sabiedrībā». Kādas ir attiecības starp normalizāciju un koncepciju par cilvēku kā zināšanu centru?

Caur šīm dažādajām praksēm — psiholoģisko, medicīnisko,

sodišanas, audzināšanas praksi — tiek attīstīts noteikts humanitātes modelis vai ideja, un mūsdienās šī cilvēka ideja ir kļuvusi normatīva, pašsaprotama un tiek uzskatīta par universālu. Humānisms var arī nebūt universāls, tas atkarībā no situācijas var būt diezgan relatīvs. To, ko mēs saucam par humānismu, ir izmantojuši marksisti, liberāļi, nacisti, katoļi. Tas nenozīmē, ka mums jāatbrīvojas no tā, ko dēvējam par cilvēka tiesībām vai brīvībām. Tas nozīmē tikai to, ka mēs nevaram apgalvot, ka brīvība un cilvēka tiesības ir ar kaut ko jāierobežo. Piemēram, ja pirms astoņdesmit gadiem jūs jautātu, vai sievietes tikums ir daļa no universālā humānisma, jebkurš būtu atbildējis ar «jā».

Esmu noraizējies tikai par to, ka humānisms ir noteikta mūsu ētikas norma un jebkuras brīvības formas universāls modelis. Domāju, ka mūsu nākotnē ir nesalīdzināmi vairāk noslēpumu, iespējamu brīvību un atklājumu, nekā to spējam priekšstatīt tajā humānisma formā, kas tiek reprezentēta jebkurā politiskās varavīksnes pusē — kreisajā, centrālajā vai labējā.

Un vai to piedāvā «Patības tehnoloģija»?

Jā, iepriekš jūs teicāt, ka jums ir sajūta, ka esmu neapņēnāms. Tā ir taisnība. Taču sev pašam es dažkārt šķietu pat par daudz sistemātisks un nelokāms.

Tas, ko esmu studējis, ir trīs tradicionālās problēmas: 1) kādas ir mūsu attiecības ar patiesību zinātnisko zināšanu sfērā, ar tām «patiesības spēlēm», kas ir tik svarīgas civilizācijai un kurās mēs esam vienlaikus subjekts un objekts? 2) kādas ir mūsu attiecības ar citiem, attiecības, kuras nosaka divaina stratēģija un varas attiecības? 3) kādas ir attiecības starp patiesību, varu un patību?

Mūsu sarunu es gribētu pabeigt ar jautājumu: kas varētu būt vēl vairāk klasisks kā šie jautājumi un vēl vairāk sistemātisks nekā evolūcija no pirmā jautājuma pie otrā un trešā un pēc tam atpakaļ pie pirmā? Esmu tieši šajā punktā.

(Tulkojusi *Andžela Šuvajeva*)

gac
kur
par

vu:
liti
Lis
nej
ves
vāi

pro
zin
pro
no
Va
vai
zin
mo
ar
akt
nes
nāt
blē
pre
str
tita
nov
fak
tos
tisk
pie
sai
bija
FK
me
bot
esa

PATIESĪBA UN VARA

Itāļu lasītājiem jūs esat «Ārprātības vēstures», «Vārdu un lietu» un tagad arī «Uzraudzīt un sodīt» autors. Vai jūs nevarētu isumā ieskicēt to līniju, kurai esat sekojis no darba par ārprātību klasiskajā laikmetā līdz pētījumam par noziedzību un likumpārkāpumiem?

Kad laikā ap piecdesmito, piecdesmit piekto gadu uzsāku savus pētījumus, viena no lielākajām problēmām bija zinātnes politiskais statuss un tās ideoloģiskās funkcijas. Nebija gluži tā, ka Lisenko problēma būtu dominējošā, vienkārši domāju, ka ap šo nejdzīgo, ilgi noklusēto un rūpīgi slēpto Lisenko lietu, uzradās vesels interesantu jautājumu kopums. Visus tos summēt var divi vārdi: vara un zināšanas.

Domāju, ka «Ārprātības vēsturi» esmu uzrakstījis daļēji šo problēmu kontekstā. Man tas nozīmēja pateikt sekojošo: ja tādai zinātnei kā teorētiskā fizika vai organiskā ķīmija mēs izvīrām problēmu par tās attiecībām ar sabiedrības politiskajām un ekonomiskajām struktūrām, vai tā nav pārāk sarežģīta problēma. Varbūt iespējamā skaidrojuma līmenis ir pārāk augsts? Turpretī vai šī problēma nebūs daudz vieglāk risināma attiecībā pret tādu zinātni kā psihiatrija, vispirms jau tāpēc, ka psihiatrijas epistemoloģiskais profils nav plašs un psihiatrijas prakse ir saistīta ar veselu institūciju, neatliekamo ekonomisko vajadzību, politisko aktualitāšu, sociālo normu virkni? Vai ar tik «šaubīgas» zinātnes kā psihiatrija palīdzību mēs nevarētu daudz «drošāk» šķetināt varas un zināšanu ietekmes mudžekli? Tā ir tā pati problēma, kuru «Klīnikas dzimšanā» esmu vēlējies izvīrīt attiecībā pret medicīnu, tai neapšaubāmi ir daudz spēcīgāka zinātniskā struktūra nekā psihiatrijai, bet tā ir arī daudz pamatīgāk saistīta ar sociālajām struktūrām. Tas, kas man toreiz lika nedaudz novirzīties, vārdu «novirzīties» lietojot tā tiešajā nozīmē, bija fakts, ka imperatīvs, pie kura biju ķēries, nemaz neinteresēja tos, kuriem to biju uzstādījis. Es uzskatīju, ka šī problēma politiskajā ziņā ir mazsvarīga un epistemoloģiskajā ziņā nepelna pienācīgo cieņu. Domāju, ka tas ir trīs īemeslu dēļ. Pirmais ir saistīts ar to, ka marksistisko intelektuāļu problēma Francijā bija — un tādējādi viņi īstenoja lomu, kuru tiem bija piešķirusi FKP, — apzināties sevi akadēmiskajās institūcijās un establišmentā; viņiem vajadzēja uzdot savus vecos jautājumus, nodarboties ar tām pašām problēmām un tām pašām jomām: «Mēs esam kārtīgi marksisti, mums nav svešas jūsu raizes; taču esam

vienīgie, kas jūsu vecajām problēmām var dot jaunus risinājumus.» Marksisms vēlējās kā jauninājumu pieņemt liberālo, akadēmisko tradīciju, tāpat kā, daudz plašākā mērā, tajā pašā laikmetā komunisti uzstājās kā vienīgie, kam ir griba turpināt nacionālistisko tradīciju un dot tai jaunu spēku. Tādējādi viņi griebeja turpināt risināt vistradicionalākās un «cēlākās» zinātnes vēstures problēmas, kas skāra matemātiku, fiziku — vārdu saskot, tēmas, kurām pievērsās Diems, Huserls, Koire. Medicīna, psihiatrija nebija pietiekami cēla, pietiekami nopietna, tā nesniedzās līdz klasiskā racionālisma diženo formu augstumiem.

Otrs iemesls ir tas, ka poststaliniskais stalinisms, kas no marksistu diskusijām izslēdza visu, kas nebija bažīgs jau teiktā atkārtojums, neļāva staigāt pa agrāk neiemītām takām. Tādu jautājumu kā psihiatrijas iespēju ietekme vai medicīnas politiskās funkcijas risināšanai nebija ne izstrādātu koncepciju, ne piemērota vārdu krājuma; tostarp neskaitāmās kļūdas, kuras tika pieļautas laikā no Marksa, caur Engelsu un Ņeņinu, līdz pat mūsdienām gan akadēmiskajās aprindās, gan marksistos bija izstrādājušas vienienīgu tradīciju runāt par «zinātņi» tikai tās XIX gadsimta izpratnē. Marksisti maksāja nodevas vecajam pozitīvismam ar savu radikālo kurlumu attiecībā pret visu ar zinātņi saistīto problēmu kopumu.

Beidzot varbūt arī trešais iemesls. Taču nevaru būt absolūti pārliecināts, ka tam bija sava loma. Es tomēr sev vaicāju, vai FKP (vai tuvu tai stāvošo) intelektuāļu vidū nebija nevēlēšanās risināt *renfermement* problēmu, problēmu politikas izmantošanu psihiatrijā daudz vispārējākā veidā nekā sabiedrības disciplīnas kontekstā. Iespējams, ka vēl ap piecdesmit piekto un sešdesmito gadu tikai nedaudzi apzinājās Gulaga patiesos apjomus; taču domāju, ka daudzi tos nojauta, ka daudziem vajadzēja būt sajūtai, ka par šīm lietām jebkurā gadījumā labāk ir nerunāt, ka tā ir bīstamā sarkanās gaismas zona. Protams, retrospektīvi ir grūti novērtēt viņu apzināšanās pakāpi. Taču, tā vai citādi, jūs labi zināt, ar kādu vieglumu partijas vadība — kura, pats par sevi saprotams, zināja visu, — varēja izdot pavēles, noteikt, kas runājams par vienu vai otru jautājumu, diskreditēt to vai citu pētījumu veidu. Jebkurā gadījumā, ja Pavlova psihiatrija tika apspriesta ar FKP tuviem mediķiem, psihiatrija kā politika nebija sarunu degpunktā.

To, ko es no savas puses mēģināju darīt šajā laukā, franču kreisie intelektuāļi sagaidīja lielā klusumā. Un tikai ap 1968. gadu, par apvainojumu marksistiskajai tradīcijai un, neskatoties uz KP, visi šie jautājumi ieguva savu politisko nozīmību ar tādu aktualitāti, kādu nebiju gaidījis un kas parādīja, cik pieticīgas un ierobežotas vēl bija visas manas iepriekšējās grāmatas. Bez šajos gados sākušās politiskās brīvības man varbūt nebūtu bijis drosmes atsākt šķetināt šīs problēmas un turpināt savus pētījumus par sodu, ieslodzījumu, disciplīnu.

Tā tad pašu teorijas attīstības ceļu raksturo zināma veida «diskontinuitāte». Starp citu, ko jūs šodien domājat par šiem uzskatiem, kuru sakarā tik steidzīgi un ar vieglu roku no jums mēģināts iztaisīt vēsturnieku «strukturalistu»?

Sīs diskontinuitātes jautājums mani vienmēr ir mazliet izbrīnījis. Tikko iznākušajā «*Petit Larousse*» izdevumā lasām: «Fuko: Filozofs, kurš balsta savu vēstures teoriju diskontinuitātē.» Tas mani padara mēmu. Iespējams, ka neesmu sevi pietiekami paskaidrojis «Vārdos un lietās», kaut gan par to runāju daudz. Man šķita, ka dažās empīrisko zinātņu formās — bioloģijā, politekonomijā, psihiatrijā, medicīnā utt. — pārmaiņu ritms nepakļāvās vispārpieņemtajām elastīgajām un nepārtrauktajām attīstības shēmām. Dižo bioloģisko priekšstatu par zinātnes nobriešanu apstrīd ne mazums vēstures analīžu; man tas nešķiet vēsturiski atbilstošs. Piemēram, tādā zinātnē kā medicīnā līdz pat XVIII gadsimta beigām eksistēja noteikts diskursa stils, kurš, lēni pārveidojoties, divdesmit, trīsdesmit gadu laikā pielika punktu ne tikai «īstajiem» priekšlikumiem, kuri varēja tikt formulēti līdz tam, bet, daudz dziļāk — veidam kā runāt, kā redzēt, visam medicīniskās prakses kopumam: tie nebija tikai jauni atklājumi, tas bija jauns diskursa un zināšanu «režīms». Un tas viss — dažos gados. Tas nav noliedzams, tiklīdz sākam pietiekami vēriņi iepazīties ar tekstiem. Mans uzdevums nepavisam nebija teikt: labi, mēs esam diskontinuitātē, paliksim tur, bet gan uzdot jautājumu: kā noteiktos momentos un noteiktā zināšanu iekārtā varēja notikt šie spējie atrāvieni, šī evolūcijas trauksmainība, šīs pārveides, kas neatbilst parastajam priekšstatam par to rāmo un vienmērīgo gaitu.

Svarīgākais šajās pārmaiņās ir nevis tas, ka tās būtu bijušas straujas vai ļoti spēcīgas, bet drīzāk, ka šis straujums vai šis spēks ir zīme kam citam: izmaiņām saskaņā ar to nosacījumu attīstību, kas ir akceptēti kā zinātniski pareizi. Tā tad tās nav saturiskas izmaiņas (atteikšanās no veciem maldiem, jaunu patiesību atklāšana), pat ne teorijas maiņa (paradigmas atjaunošana, sistemātisko kopumu modifikācija); šeit jārunā par to, kas regulē nosacījumus un to mijiedarbības veidu, lai veidotu veselu kopumu zinātniski pieņemamu un ar zinātniskiem paņēmieniem verificējamu vai falsificējamu apgalvojumu. Viss kopā tas ir režīma, zinātnisko nosacījumu «politikas» jautājums. Šajā līmenī runā par to, ka jāzina nevis tas, kāds spēks iedarbojas uz zinātni no ārpuses, bet gan tas, cik lielā mērā vara iedarbojas uz zinātniskajiem nosacījumiem; kāds ir to iekšējais varas režīms un kā, kāpēc zināmos brīžos tie mainās globālā mērogā.

Tieši šos dažādos režīmus esmu centies noteikt un aprakstīt darbā «Vārdi un lietas», vienlaicīgi liekot saprast, ka vēl necenšos tos izskaidrot, bet, ka to vajadzētu mēģināt izdarīt nākamajā darbā. Taču manā darbā nebija ietverta tieši tā problēma, kas saistīta ar «diskursa režīmu», ar pašu varas ietekmi uz diskursa raksturu. Es to pārāk jaucu ar sistemātiskumu, ar kaut kā

paradigmā līdzīga teorētisko formu. «Ārprātības vēstures» un «Vārdu un lietu» saskares punktā, divos ļoti dažādos aspektos, šo centrālo varas problēmu es vēl nebiju pietiekami labi izcēlis.

Tātad nepieciešams atdot diskontinuitātes jēdzienam tam pienācīgo vietu. Varbūt tādā gadījumā jūsu mācībā ir vēl daudz pārliecinošāks, centrālāks slēdziens — notikuma jēdziens. Taču attiecībā uz notikumu vesela paaudze ir tik ilgi bijusi strupceļā, etnologu, arī izcilu etnologu, darbos ir atklājušies šī dihotomija starp struktūrām, to, kas ir iedomājams, no vienas puses, un notikumu, kas būtu no iracionālā, neiedomājamā jomas, no tā, kas neieklaujas un nevar ieķļauties analīzes mehānismā un spēlē, vismaz tai formā, kas bija pieņemta strukturālismā, no otras puses. Vēl nesen, diskusijā, kas publicēta žurnālā «L'homme», trīs ievērojami etnologi atkal izvirzīja šo jautājumu un, attiecībā uz notikumu, teica: notikums ir tas, kas mums nepakļaujas, vieta «absolūtai nejaušībai». Mēs esam domātāji, struktūras analizētāji. Vēsture uz mums neattiecas, mēs nezīnām, ko ar to iesākt utt. Tātad šis pretnostatījums ir kļuvis par kādas noteiktas antropoloģijas vietu un produktu. Tā ir izraisījusi postošu iedarbību, domāju, ka arī to vēsturnieku starpā, kas beidzot ir vienojušies raksturot notikumu, l'histoire evenementielle, kā vēsturi, kas pakārtoja sikiem faktiem, gadījumiem utt. Taču vēsturē rodas samezģlojumi, kad nevar runāt nedz par sikiem faktiem, nedz par to skaisto, kārtīgo, pienācīgo un analīzei pieejamo struktūru. Piemēram, lielais renferment, kuru jūs aprakstāt «Ārprātības vēsturē», varbūt arī ir viens no tiem samezģlojumiem, kas nepakļaujas notikuma un struktūras pretnostatījumam. Vai jūs nevarētu sīkāk izskaidrot pašreizējo situāciju sakarā ar šo atgriešanos, kā arī jauno notikuma jēdziena formulējumu?

Ja atzīstam, ka strukturālisms ir bijis vissistemātiskākais mēģinājums izdeldēt notikuma jēdzienu ne tikai no etnoloģijas, bet arī no virknes citu zinātņu un visbeidzot no pašas vēstures, tad es nevaru iedomāties, kurš varētu būt vēl lielāks antistrukturālists par mani. Taču svarīgi ir nepiemērot notikumam to, kas ir domāts struktūrai. Runa nav par to, ka visu vajadzētu salikt vienā — notikuma līmenī, drīzāk labi jāapdomā, ka dažādi notikumi izvietojas atsevišķos noteiktos līmeņos, ka tie nav ne vienlīdz svarīgi, ne hronoloģiski vienlīdz plaši, nedz arī spēj radīt vienlīdz nozīmīgas sekas.

Tajā pašā laikā nepieciešams atšķirt notikumus, diferencēt attiecību kopumu un līmeņus, kuriem tie pieder, rekonstruēt saiknes, kas tos saista un izraisa. Jāatsakās arī no analīzēm, kuras attiecas uz simboliskā vai nozīmīgu struktūru jomu, kā arī jāatgriežas pie analīzēm, kuras varētu veikt ģenealoģijas, spēku attiecību, stratēģiskās attīstības, taktikas ietvaros. Domāju, ka šeit ir jāatsaucas nevis uz dižu valodas un zīmju, bet gan cīņas un kauju modeli. Vēsturiskums, kas mūs aizrauj un determinē, ir kareivīgs, tam nepiemīt valodas sakārtotība. Varas, nevis prāta attiecība. Vēsturei nepiemīt «prāts»; tas arī nenozīmē, ka tā būtu absurda vai nesaprātīga. Gluži pretēji — tā ir izprotama, un to nākas analizēt līdz pat sīkākajām detaļām: taču atkarībā no cīņas, stratēģijas un taktikas. Ne dialektika (kā pretrunu loģika), ne semiotika (kā komunikācijas struktūra) nevarētu izskaidrot sadursmju izprotamības būtību. Šai izprotamībai «dialektika» ir veids, kā izvairīties no vienmēr nenoteiktās un atvērtās realitātes, pielāgojot to hēģeliskajam modelim; un «semioģija»

ir veids, kā izvairīties no vardarbīga, asiņaina, nāvējoša rakstura, ieslogot to valodas un dialoga savaldītajā un platoniskajā formā.

Attiecībā uz diskursivitātes problēmu domāju, ka var mierīgi teikt, ka jūs esat bijis pirmais, kas diskursam ir uzdevis varas jautājumu, tieši tajā momentā, kurā valdīja tāds analīzes veids, kurš balstījās uz teksta koncepciju, ar attiecīgo metodiku, t. i., semioloģiju, strukturālismu utt. Tātad, uzdodot diskursiem varas jautājumu, būtībā jājautā: kam tie kalpo? Es nerunāju par to, ka tīktu sagrozīts tajos nepateiktais, tikai nojaust liktais utt.; jūs esat bieži atkārtojis, ka diskursi ir skaidri saprotami, tiem nav nepieciešama interpretācija vai kaut kas tāds, kas varētu piešķirt tiem jēgu. Lasot «tekstus» zināmā veidā, redzams, ka tie ir pietiekami skaidri, un tiem nav nepieciešama papildu nozīme vai interpretācija. Diskursam uzdotais varas jautājums, bez šaubām, ietver sevi arī zināmas sekas un zināmu skaitu metodoloģiska rakstura un ar pašreizējiem vēstures pētījumiem saistītu implikāciju. Vai jūs nevarētu īsumā precizēt šo jūsu uzdoto jautājumu, ja tā ir taisnība, ka jūs to esat uzdevis?

Nedomāju, ka es būtu pirmais, kas uzdevis šo jautājumu. Gluži pretēji, mani pārsteidza tas, cik grūti man bija to noformulēt. Kad es to tagad pārdomāju, es sev jautāju, par ko es varēju runāt, piemēram, «Ārprātības vēsturē» vai «Klīnikas dzimšanā», ja ne par varu? Un tomēr es pilnībā apziņos, ka praktiski neesmu izmantojis šo terminu un manā rīcībā šīs analīzes iespējas nav bijušas. Varu teikt, ka tā noteikti bija nespēja, kas acimredzot bija saistīta ar politisko situāciju, kurā mēs atradāmies. Nav redzams, no kuras puses — labās vai kreisās — varas problēma būtu varējusi tikt izvirzīta. No labās to būtu varējuši izteikt tikai konstitūcijas, suverenitātes, brīvības terminos, tātad juridiskās kategorijās. No marksistu puses — valsts aparāta kategorijās. Taču veids, kādā tā īstenojas konkrēti un detaļās, ar tās specifiskumu, tehniku un taktiku, netika pētīts; samierinājās ar to, ka šo problēmu polemizējošā veidā un globāli nopēla «pārējie», opozīcija: varu padomju sociālismā tā oponenti sauca par totalitārismu; Rietumu kapitālismā marksisti apsūdzēja varu šķiru kundzībā. Taču varas mehānika vēl nekad nebija analizēta. To nevarēja izdarīt agrāk nekā pēc 1968. gada, t. i., sākot ar ikdienas cīņu apakšslāņos ar tiem, kuri ķepurojās vissmalkākajās varas tīkla cilpās. Tieši tur ir redzama varas realitāte, un no tā izriet arī iespējamā šādas analīzes nozīmība, lai noskaidrotu lietas, kas līdz tam bija palikušas ārpus politiskās analīzes jomas. Izsakoties vienkārši: psihiatriskajai internēšanai, indivīdu garīgajai normalizācijai, soda izciešanas institūcijām, iespējams, ir visai ierobežota nozīme, ja tajās meklē tikai ekonomisko jēgu. Gluži pretēji, tās var tapt ļoti būtiskas vispārējai varas zobratu darbībai. Līdz tam, kad tika izvirzīts jautājums par varu, pakļaujot to ekonomiskajām prasībām un sistēmai, kuras intereses tā nodrošināja, šīs problēmas varēja tikt uzskatītas par mazsvarīgām.

Tātad, kāds konkrēts marksisms vai kāda konkrēta fenomenoloģija ir radījusi objektīvus šķēršļus šīs problemātikas formulēšanai?

Jā, ja vēlaties, tiktāl, cik manas paaudzes cilvēks, students būdams, ir smēlies no šīm divām analīzes formām: vienas, kura atsaucās uz konstituējošo subjektu, un otras — uz ekonomisko pēdējā instancē, uz ideoloģiju, uz struktūras un virsstrukturāras spēli.

Vēl joprojām, runājot par metodoloģiju, kā jūs klasificētu ģeoloģisko pieeju? Kāpēc jums nepieciešams, piemēram, uzdot jautājumus par iespēju apstākļiem un «objektu» un sektoru konstitūcijas modalitātēm, ko jūs reizēm esat analizējis?

Es vēlētos redzēt, kā būtu iespējams risināt šīs konstitūcijas problēmas vēsturiska sarežģījuma ietvaros, nevis attiecinot to uz objektu kā sastāvdaļu; taču šim vēsturiskajam sarežģījumam nevajadzētu būt vienkāršai fenomenoloģiskā subjekta relativizācijai. Nedomāju, ka problēmu atrisina, ja subjektu, uz kuru norāda fenomenologi, padara vēsturisku un tā rezultātā apvelta ar apziņu, kas to vēstures gaitā transformē. Nepieciešams atbrīvojties no konstituējošā subjekta, atbrīvojties no paša subjekta, t. i., nonākt pie vēsturiskās analīzes, kas var izskaidrot subjekta konstitūciju vēsturiskā saistībā. Un to es sauktu par ģeoloģiju, t. i., vēstures formu, kura izskaidro zinātņu, diskursu, objektu jomu utt. konstitūciju, bez nepieciešamības atsaukties uz atsevišķu subjektu, kura pārsniedz notikuma jomu un ar savu tukšo identitāti pārklāj visu vēsturi.

Marksisma fenomenoloģija un pats marksisms noteikti ir radījis aizsegu un šķēršļus; taču pastāv divi jēdzieni, kas vēl šodien turpina radīt aizsegu un šķēršļus. Tā ir ideoloģija, no vienas puses, un apspiešana, no otras. Un tā vēsture kopumā tiek uztoverta šajās kategorijās, kas ļauj izprast tādas parādības kā normalizāciju, seksualitāti, varu. Neatkarīgi no tā, vai tās tiek izmantotas, vai nē, gandrīz vienmēr jāatgriežas pie ideoloģijas — jēdziena, caur kuru viegli var atgriezties pie Marksa, un, no otras puses, pie apspiešanas, kuru Freids bieži un labprāt izmantoja visā savas darbības laikā. Tāpēc es vēlētos piedāvāt sekojošo: aiz šiem diviem jēdzieniem un to nepareizā un izkropļotā ietjuma jūtama zināma nostalgija; aiz ideoloģijas jēdziena slēpjas nostalgija pēc zinātnes, kas būtu atklāta pati pret sevi in darbotos bez ilūzijām, nekšūdiģi; no otras puses, aiz apspiešanas jēdziena — nostalgija pēc varas, kas darbotos bez ierobežojumiem, disciplīnas, normalizācijas; vara bez stekiem, no vienas puses, un zinātne bez ilūzijām — no otras. Šos divus ideoloģijas un apspiešanas jēdzienus jūs esat definējis kā negatīvus, «psiholoģiskus», nepietiekami ekspliktīvus. To jūs izklāstījāt galvenokārt savā pēdējā grāmatā «Uzraudzīt un sodīt», kura, ja arī nav plaša teorētiska diskusija par šiem jēdzieniem, ir zināma veida analīze, kas ļauj iziet ārpus tradicionālajām saprotamības formām, kas pēdējā un ne tikai pēdējā instancē balstās uz ideoloģijas un apspiešanas jēdzieniem. Vai tagad nebūtu istais laiks un vieta jums precizēt savus uzskatus par šo priekšlikumu? Bez ideoloģijas un bez apspiešanas «Uzraudzīt un sodīt» varbūt pirmo reizi pievērsās īpašai pozitīvai vēsturei, kas ir brīva no visas negativitātes un visa psiholoģisma, kas passe-partout piemīt šiem instrumentiem.

Trīs iemeslu dēļ man ideoloģijas jēdziens šķiet grūti lietojams. Pirmais — gribot vai negribot tas vienmēr ir faktiskā opozīcijā ar to, kam vajadzētu būt patiesībai. Tagad, es domāju, galvenā problēma nebūtu vis noteikt atšķirību starp to, kas diskursā varētu būt atkarīgs no zinātniskuma un patiesības, un to, kas varētu būt atkarīgs no kaut kā cita, bet gan vēsturiski

saskatīt, kādu patiesības iespaidu pašos diskursos, kas nav ne patiesi, ne nepatiesi. Otra neērtība ir tā, ka, manuprāt, ideoloģijas jēdziens noteikti attiecas uz kaut ko, piemēram, uz subjektu. Un treškārt, ideoloģija ir pakārtota kaut kam tādām, kam savās robežās jādabojas kā struktūrai vai ekonomiskajai, materiālajai utt. determinantei. Šo trīs iemeslu dēļ es uzskatu, ka šo jēdzienu nevar lietot bez zināmas piesardzības.

Apspiešanas jēdziens, savukārt, ir daudz viltīgāks, vismaz, katrā ziņā, man ir bijis daudz grūtāk sevi no tā atbrīvot tādā mērā, lai tas liktos iederīgs veselā virknē parādību, no kurām ir atkarīga varas ietekme. Kad es rakstīju «Ārprātības vēsturi», šis jēdziens man kalpoja vismaz netieši: ceru, ka es tad pieļāvu dzīva, nepastāvīga un trausmaina ārprāta pastāvēšanu, kuru varas un psihiatrijas mehānismiem būtu izdevies iegrozīt un aplūsināt. Šodien man liekas pilnīgi neadekvāti skaidrojumi izmantot šo jēdzienu, kurš tiek uzskatīts par varai produktīvu. Definējot varas ietekmi ar represiju jēdziena palīdzību, nonākam pie šīs pašas varas tīri juridiskās koncepcijas; to identificē ar likumu, kurš saka «nē»; tai galvenokārt ir jāisteno aizliedzotās funkcijas. Istenībā es domāju, ka tā ir tīri negatīva, ierobežota, nepilnīga varas koncepcija, kurai, dīvainā kārtā, nedaudz pieslējušās visas puses. Ja tā būtu tikai represīva, ja tā nedarītu neko citu, kā tikai teiktu «nē», vai tad jūs patiešām domājat, ka izdotos panākt paklausību? Tas, ka tā ir vara, kura valda, kuru akceptē, ir tāpēc, ka tā nevalda pār mums kā spēks, kas saka «nē», bet gan patiesībā caurauž struktūras, rada lietas, dod prieku, veido zināšanas, izraisa diskusiju; to jāuzskata par produktīvu tiklu, kas caurauž visu sabiedrības kopumu, daudz vairāk nekā par negatīvu instanci, kuras uzdevums būtu tikai iegrozīt. Grāmatā «Uzraudzīt un sodīt» es vēlējos parādīt, kā kopš XVII—XVIII gadsimta ir noticis īsts izrāviens varas produktivitātes tehnoloģijā. Ne tikai klasicisma laikmeta monarhijas aristīcija dižos valsts aparātus — armiju, policiju, budžeta sistēmu — visam pāri šajā laikmetā ir redzams, kā iedibinās tas, ko varētu saukt par jauno «varas ekonomiju», t. i., tās metodes, kas ļauj varas ietekmei zināmā veidā ilgstoši, nepārtraukti, piemēroti un «individualizēti» cirkulēt visā viengabalainajā sociālajā struktūrā. Šīs jaunās metodes tajā pašā laikā ir daudz efektīvākas un ekonomiskākas (daudz lētākas, rezultātā mazāk riskantas, mazāk jūtīgas pret iebildumiem vai pretestību) nekā metodes, kas tika izmantotas līdz tam un kas balstījās uz vairāk vai mazāk piespiedu tolerances (no vispārāztītām privilēģijām līdz endēmiskai kriminalitātei) un dārgas izrādīšanās (varas skaļu un nepārtrauktu uzstāšanos, kuras visvardarbīgākā forma bija «parauga», tātad izņēmuma, sods) maisījuma.

Apspiešana ir jēdziens, kurš visvairāk lietots saistībā ar seksualitāti. Saka, ka buržuāziskā sabiedrība apspiež seksualitāti, nomāc vēlmi utt. Ja paraugās uz kampaņu pret masturbāciju, sākot ar XVIII gadsimtu, vai medicīnisko diskursu par homoseksualitāti XIX gadsimta otrajā pusē vai uz

seksualitātes diskursu vispār, tad tas atgādina represijas diskursu. Tomēr tas deva iespēju veikt veselu rindu pozitīvu uzraudzības pasākumu, taču to tehnika atgādina represijas. Es domāju, ka karagājiens pret masturbāciju ir tipisks piemērs.

Protams, ir pierasts runāt, ka buržuāziskā sabiedrība ir tik-tāl apspiedusi bērnu seksualitāti, ka pat atteikusies to pieminēt un saskatīt. Vajadzēja nākt Freidam, lai beidzot atklātos, ka bērniem ir seksualitāte. Jūs varat palasīt XVIII gadsimtā publicētās pedagogijas, medicīnas grāmatas, padomus vecākiem — visās ir runāts par bērnu seksualitāti. Paliek iespaids, ka tas darīts tīši, lai aizkavētu seksualitāti un iepotētu vecākiem domu, ka viņu galvenā audzināšanas problēma ir bērnu dzimumaudzināšana, savukārt, bērni kā galveno problēmu uztvēra attiecības ar savu miesu. Tā seksualizējās bērna ķermenis, seksualizējās attiecības starp bērna un vecāku ķermeni, seksualizējās ģimenes atmosfēra. «Seksualitāte» drīzāk ir varas pozitīvais iznākums, nevis varas apspiedējparāze. Domāju, ka jāmēģina analizēt pozitīvos mehānismus, atbrivojoties no juridiskajām shēmām, ar kurām līdz šim ir mēģināts piešķirt varai statusu. Te parādās vēsturiska problēma: kāpēc Rietumos varas problēmu uztvēra vienīgi juridiski negatīvā veidā un neparaudzījās uz to no tehniski pozitīva viedokļa.

Varbūt tas izriet no uzskata, ka vara izpaužas caur juridiskajām un filozofiskajām pamatteoriņām un, ka starp tiem, kuri realizē varu, un tiem, uz kuriem tā iedarbojas, pastāv absolūta un nemainīga robeža.

Iespējams, ka tas saistāms ar monarhijas dibināšanas apstākļiem. Tā atjaunojās viduslaikos, kad starp feodāļiem notika nepārtrauktas cīņas. Monarhija atnāca kā tiesnesis un kā vara, kura spēj apturēt karus, darīt galu ļaunprātībām, naudas izspiešanai, personīgajiem strīdiem un cīņām. Valdnieks, likums, aizliegums — tas viss iekļāvās priekšstatā par varu un to tālāk pārņēma tiesību teorijas: politiskajā teorijā dominēja valdnieks. Visu šo teoriju pamatproblēma ir augstākā vara. Mums vajadzīga politiskā filosofija, kura nebūtu būvēta ap augstākās valsts varas problēmu, tātad ap likumu un aizliegumu. Karalim jānocērt galva, politiskajā teorijā tas vēl nav izdarīts.

Karalim galva nav nocirsta un vienlaicīgi galvu cenšas pielikt disciplīnai, plašajai uzraudzības, kontroles, normalizācijas sistēmai, kura izveidojusies XVII, XVIII gadsimtā. Varētu vaicāt, no kurienes nāk šī sistēma? Kāpēc tā radusies, kāds no tās labums? Sodiens ir tendence piešķirt tai saturu — totalitāru, modernās valsts saturu līdz ar armiju, policiju un funkcionāru korpusu, saskaņā ar klasisko teoriju.

Ja, izvirzot problēmu, lieto terminu Valsts, tad tā izvirzīta ar valdnieka, augstākās valsts varas un likumu terminiem. Aplūkot valsts aparātu darbībā nozīmē šīs varas fenomenus aplūkot represīvās funkcijas ietvaros: karaspēks ir nāves spēks, policija un justīcija ir sodīšanas instances utt. Es neapgalvoju, ka valsts nav nozīmīga, gribu teikt, ka varas attiecībām un to analīzei jāiziet ārpus valsts ietvariem. Analīzi jāveic divos virzienos, vispirms tāpēc, ka valsts ar savu visspēcību un aparātiem ir pārāk ietilpīga,

lai to aplūkotu visās pastāvošās attiecībās, un bez tam, valsts var funkcionēt vienīgi uz iepriekšējo varas attiecību pamata. Valsts attiecībā pret varas tiklu, kurš caurauž cilvēkvienības, seksualitāti, ģimeni, izturēšanos, zināšanas, tehnikas utt., ir virsstrukturāla un šīs attiecības var izteikt sakarībā noteicējs-nosacītais attiecībā pret sava veida metavaru, kura galvenokārt ir būvēta ap zināmu daudzumu aizlieguma funkcijām. Taču mans mērķis ir parādīt, ka metavara ar aizlieguma funkcijām var pastāvēt tikai tādā mērā, cik tā sakņojas daudzveidīgu, nnoteiktu varas attiecību rindā, kura ir šo negatīvo varas formu neatņemams pamats.

Vai šis diskurss dod iespēju pārvarēt duālismu, kurš izriet no valsts un revolūcijas pretstata? Vai neiegūstam plašāku sadursmes lauku, nekā to, kur valsts ir pretinieks?

Es teiktu, ka valsts ir to daudzveidīgo varas attiecību kodifikācija, kuras ļauj tai darboties, bet revolūcija ir cita veida kodifikācija. Tas nozīmē, ka pastāv dažāda veida revolūcijas — tik, cik ir iespējamo varas attiecību apvērsumu kodifikāciju, bet, no otras puses, var būt revolūcijas, kuras galvenajās līnijās saglabā neskartas varas attiecības, kuras ļāva valstij funkcionēt.

Tātad par varu kā izpētes objektu jūs teicāt, ka vajag apvērst Klauzevica formulu un tā nonākt pie domas, ka politika ir kara turpinājums ar citiem līdzekļiem. Jūsu beidzamās analīzes rāda, ka militārais modelis šķietami vislabāk atspoguļo varu, karš tātad ir metaforisks modelis vai pastāvīga, ikdienišķa varas darbība?

Katrā gadījumā tā ir problēma, ar kuru patlaban sastopos. Būtībā, sākot ar brīdi, kad mēģina nošķirt varu, tās tehniku un procedūru no juridiskās formas, kurā to iespiedusi teorija, ir jāizvirza jautājums: vai vara nav kareivīga apspiešana? Vai visas varas problēmas nevajadzētu risināt ar spēka attiecībām? Tas būtu vispārējs kara veids, kurš atsevišķos brīžos izpaustos kā miers un valsts? Tad miers būtu kara veids, bet valsts tā vadītājs.

Seit rodas problēmu virkne: ja karš, tad pret ko? Vai cīņa starp divām vai vairākām šķirām? Cīņa visu starpā? Kāda ir armijas un militāro institūciju loma šajā civilajā sabiedrībā, kurā notiek pastāvīgs karš? Kāda nozīme ir taktikas un stratēģijas jēdzieniem, analizējot struktūras un politisko procesu? Kāda ir spēka attiecību daba un izmaiņas? To visu vajadzētu izpētīt. Katrā gadījumā ir pārsteidzoši redzēt, ar kādu vieglumu un pārliecību tiek runāts par spēka attiecībām un šķiru cīņu, neprecizējot, vai runa ir par karu vai par kaut ko citu.

Mēs runājam par disciplināro varu, kuras funkcionēšanas veidu likumības un uzbūvi jūs aplūkojāt savā beidzamajā grāmatā un rodas jautājums: kāpēc jāuzrauga? Kāds labums no uzraudzīšanas? XVIII gadsimtā parādās jauns fenomens — iedzīvotājus padara par zinātnes objektu, sāk pētīt dzimstību, mirstību, iedzīvotāju pārvietošanos, sāk apgalvot, ka nevar pārvaldīt valsti, ja nav ziņu par iedzīvotājiem. Piemēram, Mono, kurš viens no pirmajiem administratīvi organizēja šādus pētījumus, šķiet, tos saistīja ar iedzīvotāju politiskās kontroles problēmām. Vai disciplinārā vara funkcionē pati

par sevi? Vai tā nepievienojas kaut kam vispārīgākam, piemēram, idejai par iedzīvotājiem, kuri labi atjaunojas, labi pārvietojas, labi izturas saskaņā ar noteiktām normām? Tad būtu viena liela iedzīvotāju vienība un diskursi par to, bet zemāk mazās cilvēkvienības, paklausīgas, atsevišķas, disciplinētas mikrovienības. Kā varētu iztēloties attiecības, kuras izveidojas starp abām vienībām, lai arī šobrīd pētījumi tikai sākušies?

Jautājums ir lieliski uzstādīts. Man grūti atbildēt, kāpēc šobrīd strādāju tieši pie šīs tēmas. Domāju, jāpatur prātā, ka starp XVII, XVIII gadsimta fundamentālajiem tehniskajiem izgudrojumiem parādījās jauna varas realizēšanas tehnoloģija, kura varbūt ir pat svarīgāka par konstitucionālajām reformām vai jaunām valdīšanas formām, kuras ieviesa XVIII gadsimta beigās. Kreisie bieži saka: «Vara ir tas, kas abstrahē, noliedz cilvēkvienību, to bīda un apspiež.» Tas, kas mani visvairāk iespaido jaunajās varas tehnoloģijās, kuras ieviesa, sākot ar XVII, XVIII gadsimtu, ir to vienlaicīgi konkrētais un precīzais raksturs, to iedarbība uz daudzveidīgo un dažādo realitāti. Feodāla tipa sabiedrībā vara funkcionēja caur zīmēm un nodevām. Uzticības zīmes kungam, rituāli, ceremonijas, utt., un nodevas, medības, kari utt. Sākot ar XVII, XVIII gadsimtu vara sāka izpausties caur ražošanu un nodokļiem. No katra indivīda viņa dzīves laikā bija jāiegūst ražīgs nodoklis. Un tādēļ bija nepieciešama īsta varas iemiesošanās tajā nozīmē, ka tai bija jānokļūst līdz individuālai vienībai, viņa darbībai, nostājai, ikdienas rīcībai. Tā radusies skolas disciplīna, kura padarīja bērna ķermeni par ļoti sarežģītu manipulāciju un nosacījumu objektu. Bet, no otras puses, šīm jaunajām varas tehnikām, kopumā ņemot, vajadzēja uzņemties iedzīvotāju pieauguma kontroli, regulēšanu (ekonomiskā sistēma, kura veicināja kapitāla akumulāciju, un varas sistēma, kura vadīja cilvēku pieaugumu sākot ar XVII gadsimtu, ir divi savstarpēji saistīti un nešķirami fenomeni). No tā izriet demogrāfiskās problēmas, veselības, higiēnas, mitekļa, auglības un mūža ilguma problēmas. Dzimuma problēmas politiskā nozīmība jāsaista ar faktu, ka dzimums atrodas ķermeņa disciplīnas un iedzīvotāju kontroles saskarsmes vietā.

Nobeigumā vēl viens jautājums, kurš jums jau ticis vaicāts. Kā ikdienas praksē izmantot jūsu pētījumus un to rezultātus? Jūs pieminējāt punktuālo cīņu kā specifisku sadursmes vietu ar varu, kura stāv pāri dažādām instancēm, piemēram, partijām, šķirām to globālajā, vispārējā nozīmē. Kāda patlaban ir intelektuāļa loma? Kur viņš atrodas, ja nepārstāv kādu organizāciju, ja nav patiesības turētājs?

* Istenībā jau ilgāku laiku «kreisais» intelektuālis ir ņēmis vārdu un panācis, lai viņu atzīst par patiesības un taisnīguma skolotāju. Viņu uzklaušīja vai izlikās uzklaušām kā cilvēku kopuma pārstāvi. Būt intelektuālim nozīmēja būt visu sirdsapziņai. Manuprāt, šī ideja nāk no marksisma, turklāt panīkuša: gluži kā proletariāts, kurš vēsturiski izveidojušās situācijas dēļ ir universālais nesējs (nepastarpināts nesējs, kurš sevi maz apzinās)

* Mišels Fuko laipni piekrita atbildēt uz šo jautājumu rakstiski.

intelektuālis aiz morālas, teorētiskas un politiskas izvēles grib būt par universa nesēju, taču apzinātā un izstrādātā veidā. Intelektuālis ir skaidra un individuāla figūra, bet proletariāts — izplūdis un kolektīvs.

Jau sen intelektuālim neprasa spēlēt šo lomu. Starp teoriju un praksi ir izveidojušās jaunas saites. Intelektuāļi sākuši darboties nevis ar «universālo», visiem patieso un īsto, bet gan noteiktos sektoros, kur tos piesaista viņu profesionālais darbs un dzīves apstākļi (dzīves vieta, hospitālis, psihiatriskā slimnīca, laboratorija, universitāte, ģimenes un seksuālās attiecības). Tur viņi, dabīgi, ieguva daudz konkrētāku, tiešāku priekšstatu par cīņām un sadūrās ar specifiskām un nevis universālām problēmām. Tomēr, īstenībā, viņi tām tuvojās divu iemeslu dēļ: runa bija par reālām, materiālām ikdienas cīņām un tāpēc, ka viņi bieži sastapa — gan citā izpausmē — to pašu proletariāta, zemnieku vai masu ienaidnieku (daudznacionālo tiesu un policijas aparātu, īpašuma spekulācijas u. c.): es to sauktu par «specifisko» intelektuāli atšķirībā no «universālā» intelektuāļa.

Sai jaunajai figūrai ir cita politiskā nozīme: ja arī tā nesa-stiprināja, tad vismaz saslēdza kopā samērā tuvas kategorijas, kuras bija pastāvējušas šķirti. Intelektuālis līdz šim bija nepār-spējams rakstnieks — vispārējā apziņa, brīvais temats — pretstats tiem, kuri pārstāvēja valsts un kapitāla kalpībā esošos speciālistus (inženierus, tiesas ierēdņus, profesorus). Sākot ar brīdi, kad politizēšanās noris izejot no katra īpašās darbības, rakstības sliekšnis kā intelektuāļa sakralizācijas zīme izzūd un veidojas transversālas saites starp zināšanām un dažādām politizēšanās vietām. Tādējādi, tiesas ierēdņi, psihiatri un sociālajā sfērā strādājošie, apmainoties ar pieredzi un savstarpēji atbalstot viens otru, var piedalīties intelektuāļu globālajā politizēšanā. Šis process parāda, ka, ja rakstniekam kā centrālajai figūrai ir tendence izzust, tad profesors un universitāte parādās ja ne kā galvenie elementi, tad kā privilģēti apmaiņas un saskarsmes punkti. Iespējams, tāpēc universitātēm un izglītībai piemīt sevišķa politiskā jūtība. Un tas, kas iezīmējas kā universitātes krīze, nav jāizskaidro ar varas zaudēšanu, bet tieši pretēji — ar tās varas pazīmju daudzkārtēju pieaugumu un nostiprināšanos. Izmisīgā rakstniecības teorētizēšana, kuru pieredzējam sešdesmitajos gados, iespējams, bija gulbja dziesma: rakstnieks cīnījās par savu politisko tiesību saglabāšanu, par to, ka rakstnieka darbība vairs nebija aktīvais centrs, liecina runas par «teoriju».

Man liekas, ka šī «specifiskā» intelektuāļa figūra izvirzījās pēc otrā pasaules kara.

Iespējams, ka tieši atomfizikis, un to pat var nosaukt vārdā, tas ir Openheimers, kurš sasaistīja universālo intelektuāli ar intelektuāli speciālistu. Atomfizikis izcēlās tāpēc, ka viņam bija tiešas un lokālas saites ar zinātnisko institūciju un zināšanām. Taču, tā kā atombriesmas skāra visu cilvēci un pasaules likteni,

viņa diskurss kļuva universāls. Protesta aizsegā atomfizikis lika lietā savu zināšanu specifisko pozīciju. Šķiet, pirmo reizi politiskā vara vajāja intelektuāli nevis diskursa dēļ, bet viņa zināšanu dēļ — tieši šajā limenī viņš bija politiski bīstams. Es runāju vienīgi par Rietumu zinātniekiem. Zināmā mērā Padomju Savienībā notika kaut kas līdzīgs, bet atsevišķās detaļās — atšķirīgs. Tā ir viela veselam pētījumam — par zinātniekiem disidentiem Rietumos un sociālisma valstīs pēc 1945. gada.

Var pieņemt, ka universālais intelektuālis, tāds, kāds tas bija XIX gadsimtā un XX gadsimta sākumā, izriet no precīzas vēsturiskas figūras — taisnības, likumības aizstāvja, kurš pretstata varai, tās ļaunprātīgai izmantošanai taisnības universālumu un ideāla likuma objektivitāti. Lielās XVIII gadsimta politiskās cīņas notika ap likumu, tiesībām un konstitūciju, ap to, kas ir taisnīgs no prāta un dabas viedokļa, ap to, kam jābūt universāli derīgam. Tas, ko šodien apzīmē ar vārdu «intelektuālis» (es lietoju šo vārdu politiskā un nevis socioloģiskā vai profesionālā nozīmē), t. i., cilvēks, kurš izmanto savas zināšanas, kompetenci politisko cīņu jomā, manuprāt, izriet no jurista vai vismaz no tā, kurš apelēja pie taisnīga likuma universalitātes, vajadzības gadījumā — pret tiesību profesionāļiem (Voltērs Francijā ir šo intelektuāļu prototips). Universālais «intelektuālis» nāk no izcila jurista un atrod savu vispilnīgāko izpausmes veidu rakstniekā, zīmju un vērtību nesējā, kurā visi var sevi atpazīt. «Specifiskais» intelektuālis rodas no pavisam citas figūras — no zinātnieka eksperta. Es tikko minēju, ka zinātnieks eksperts parādījās uz skatuves līdz ar atomfizikiem. Īstenībā tas rosījās aizkulisēs jau labi sen un parādījās skatuves dibenplānā ap XIX gadsimta beigām. Viņš neapšaubāmi jāsaista ar Darvīnu vai drīzāk ar Darvīna teorijas attīstītājiem. Vētrainās attiecības starp evolucionistiem un sociālistiem, visai divdomīgās evolucionisma izpausmes (piemēram, uz socioloģiju, kriminoloģiju, psihiatriju), iezīmē brīdi, kad «lokālās» zinātniskās patiesības vārdā — lai cik arī nozīmīga tā būtu — notiek zinātnieka iejaukšanās tā laika politiskās cīņās. Vēsturiski Darvīns pārstāv rietumu zinātnieka pagrieziena punktu. No šī viedokļa raugoties, Zolā ir ļoti iezīmīgs, viņš ir universālā intelektuāļa tips, likuma nesejs, taisnības cīnītājs, bet viņš apkrauj savu diskursu ar veselu rindu nozoloģiju, ar evolucionistiskām atsauksmēm, kuras viņš uzskata par zinātniskām, bet slikti pārzina, un to politiskais efekts uz viņa diskursu ir ļoti divdomīgs. Ja aplūkotu šo tēmu tuvāk, vajadzētu paraudzīties, kā fiziķi pirms gadsimta iesaistījušies politiskajās diskusijās. Šajā vēsturē mēs atrastu pamatīgas cīņas starp sociālisma teorētiķiem un relativitātes teorētiķiem.

Katrā gadījumā bioloģija un fizika bijušas vislabvēlīgākā vide jaunajiem specifiskajiem intelektuāļiem. Zinātniski tehnisko sasniegumu ieviešanās ekonomijā izcēla viņu patieso nozīmi. Jaunā intelektuāļa funkcijas un prestižs vairs neapvienojās figūrā «ģeniāls rakstnieks», to aizstāj «absolūts zinātnieks». Ne tam ir

teikšana, kurš pauž ļaužu kopuma vērtības, nostājas pret neataisnu valdnieku un liek sevi uzklausīt, bet gan tam, kura rokās ar valsts kalpu vai pretinieku ir vara veicināt vai iznīcināt dzīvību. Mūžības apdziedātāja vairs nav, ir dzīvības un nāves stratēģis. Sodiens mēs piedzīvojam lielā rakstnieka izzušanu.

Atgriezīsimies pie precīzākām lietām. Pieļausim, ka līdz ar mūsdienu sabiedrības zinātniski tehnisko evolūciju pēdējo pārdesmit gadu laikā nostiprinājusies specifiskā intelektuāla nozīme, kurai pēc 1960. gada ir tendence pieaugt. Specifiskais intelektuālis sastopas ar šķēršļiem un pakļauj sevi riskam. Viņš riskē aprobežoties ar konjunktūras cīņām, ar ierobežotām prasībām, viņš riskē ļauties politisko partiju manipulācijām un arodbiedrību aparātiem, kuri vada vietējās cīņas, viņš riskē galvenokārt ar to, ka neturpinās šīs cīņas, jo trūkst vispārējas stratēģijas un atbalsta ārpusē, var gadīties, ka viņam nav sekotāju, vai arī to skaits ir ierobežots. Patlaban Francijā mums ir uzskatāms piemērs. Cīņa, kura saistās ar cietumu, sodu izciešanas iestādēm, policijas un jurisdikcijas aparātu. Tā attīstās savrup, aizvien vairāk no visa nošķiras, kas tai varētu palīdzēt vērsties plašumā. Tā ļāvusies naivai un arhaiskai ideoloģijai — noziedznieks kļuvis par nevainīgu upuri un cēlu dumpinieku, lielo sociālās ziedošanās upurjēru un jaunās nākotnes revolūcijas vilku. Tamlīdzīga atgriešanās pie XIX gadsimta beigu anarhistiskajām tēmām varēja notikt vienīgi tāpēc, ka pietrūka integrācija patreizējā stratēģijā. Tā rezultātā radusies dziļa plaisa starp vienmuļo un lirisko dziesmiņu, kurā klausās tikai nelielas cilvēku grupas, un masām, kuras pamatoti nepieņem to kā skaidru naudu un, baidīdamās no kriminalitātes pieauguma, pieņem tiesas un policijas aparāta saglabāšanu un pat nostiprināšanos.

Šķiet, pienācis laiks pārskatīt specifiskā intelektuāla funkcijas, neraugoties uz dažu nostalgiju pēc universālajiem intelektuālajiem. Pietiek, ja paraugāties uz nozīmīgākajiem rezultātiem psihiatrijā, tie pierāda, ka vietēja un specifiska rakstura cīņas nav kļūda un tās nav vedušas strupceļā. Var pat teikt, ka specifiskā intelektuāla nozīme pieaugs proporcionāli politiskajai atbildībai, kuru gribot negribot jāuzņemas atomzinātniekiem, ģenētiķiem, informācijas speciālistam, farmakologam utt. Būtu pat bīstami diskvalificēt šīs zināšanas līdz lokālo zināšanu līmenim ar ieganstu, ka tie ir speciālistu jautājumi, kuri neinteresē masas (un tas ir divkārt kļūdaini, masas tos apzinās un katrā ziņā ir ar tiem saistītas), vai, ka viņš kalpo vienīgi kapitāla un valsts interesēm (tiesa, taču tas pierāda viņa stratēģisko vietu).

Domāju, ka nozīmīgi ir tas, ka patiesība nepastāv ārpus varas un bez varas (neraugoties uz mītu, kura vēsturi vēl vajadzētu pētīt, patiesība nav ne brīvā gara, ne ilgas vientulības auglis, ne to privilēģija, kuri mācējuši no visa atbrīvoties). Patiesība mīt šajā pasaulē, tā radusies šeit, neskatoties uz daudziem ierobežojumiem, un tā saglabā neiztrūkstošas varas izpausmes. Katrai sabiedrībai ir savs patiesības režīms, «ģenerālā politika»,

tie ir diskursi, kurus pieņem un kuriem ļauj funkcionēt kā patiesiem, tie ir mehānismi un instances, kuras ļauj atšķirt patiesus un nepatiesus izteikumus, tas ir veids, kādā apstiprina gan vienus, gan otru, tās ir tehnikas un paņēmieni, kurus liek lietā, lai nonāktu pie patiesības, tas ir to personu statuss, kuru pienākums ir norādīt, kas funkcionē pareizi.

Tādā sabiedrībā, kā mūsējā, patiesības «ekonomisko politiku» raksturo piecas vēsturiski svarīgas iezīmes:

— «patiesība» ir centrēta ap zinātnisko diskursu un institūcijām, kuras to rada;

— tā pakļauta nemitīgam ekonomiskam un politiskam pieprasījumam (patiesība nepieciešama kā ekonomiskajai ražošanai, tā politiskajai varai);

— to dažādos veidos izmanto izplatīšanai un patēriņam (tā atrodama audzināšanas un informācijas sistēmās, kurām ir liela nozīme sociālajā dzīvē, neraugoties uz atsevišķiem ierobežojumiem);

— to ražo un pārraida ar atsevišķu iespaidīgu politisku vai ekonomisku aparātu ziņu (universitāte, armija, masu mediji, prese);

— visbeidzot, tā ir politisko debašu un sociālo sadursmju norišu vieta («ideoloģiskās» cīņas).

Manuprāt, tas, ko intelektuāli vērtē visaugstāk, nav «universālo» vērtību nešana, drīzāk tas, ka viņš ieņem kādu specifisku vietu. Taču tai jābūt saistībā ar patiesības aparāta galvenajām funkcijām tādā sabiedrībā kā mūsējā. Citiem vārdiem sakot, intelektuāli raksturo trīskārša specifika: viņa šķiriskais stāvoklis (sīkpilsonis kapitālisma kalpībā, proletariātam radniecīgs intelektuālis), viņa dzīves un darba nosacījumi, kuri saistās ar viņa kā intelektuāļa stāvokli (viņa pētījumu lauks, amats laboratorijā, ekonomiskās prasības, kurām viņš pakļaujas un pret kurām sacelās) un visbeidzot mūsu sabiedrības patiesības politika. Un šeit viņa pozīcija var iegūt vispārinošu nozīmi: lokālā un specifiskā cīņa, kurā viņš iesaistījies, izraisa efektus, sarežģījumus, kuriem nav vienīgi profesionāls, vietējs raksturs. Viņš darbojas un cīnās patiesības režīma vispārējā limenī. Tā ir cīņa par «patiesību» vai vismaz «ap patiesību», ar to saprotot, ka patiesība nav «patiesu lietu kopums, kurš jāatklāj vai jāpieņem», bet gan «likumu kopums, saskaņā ar kuru atšķir patieso no nepatiesā un piešķir patiesajam varas specifiskās pazīmes.» Ar to nav arī jāsaprot cīņa «par labu» patiesību, bet gan patiesības statusu un tās ekonomiski politisko lomu. Intelektuāļu politiskā problēma jāaplūko nevis terminos «zinātne/ideoloģija», bet gan «patiesība/vara.»

Teiktais var likties neskaidrs un neprecīzs. Bez šaubām, tas ir neprecīzs, jo esmu izvirzījis hipotēzes. Lai kļiedētu neskaidrību, gribētu nākt klajā ar dažiem piedāvājumiem, «priekšlikumiem» nākotnes pētījumiem.

— Ar patiesību jāsaprot reglamentēti paņēmieni, kurus pielieto ražošanā, likumos, sadalē, izteikumu ieviešanā un funkcionēšanā.

— Patiesība ir cirkulāru saistīta ar varas sistēmām, kuras to ražo un atbalsta, un ar varas izpausmēm, kuras tā veicina un kuras to atražo. Tas ir patiesības režīms.

— Tas nav vienkārši ideoloģisks un virsstrukturārs režīms, tas ir viens no kapitālisma veidošanās un attīstības nosacījumiem un ar atsevišķām izmaiņām tas darbojas sociālisma zemju lielākajā daļā. (Es atstāju atklātu jautājumu par Ķīnu, kuru nepazīstu).

— Intelektuāļa galvenā politiskā problēma nav kritizēt ideoloģiju, kura saistās ar zinātņi vai arī censties panākt, lai viņa zinātniskajai praksei atbilstu pareiza ideoloģija, bet gan zināt, vai ir iespējams radīt jaunu patiesības politiku. Nav jāmaina cilvēku «apziņa», bet gan politiskais, ekonomiskais patiesības radīšanas institucionālais režīms.

— Patiesība nav jāatbrīvo no jebkuras varas sistēmas — ja patiesība pati kļūtu par varu, tā būtu himēra — bet gan jāatdala patiesības vara no hegemonijas formām (sociālajām, ekonomiskajām, kulturālajām), kuru iekšienē tā šobrīd darbojās.

Politiskais jautājums nav kļūda, ilūzija, atsvešināta apziņa vai ideoloģija, tā ir pati patiesība. Tas nosaka Ničes nozīmību.

(Tulkojusi *Maira Mora* un *Astra Smite*)

VARAS AMBICIJAS

Vispirms gribu teikt, ka vēlos noslēgt un zināmā mērā pabeigt to pētījumu sēriju, kuru mēs aizsākām pirms četriem vai pieciem gadiem, būtībā — līdz ar manu ierašanos, jo es labi apzinos, ka uzkrātie pētījumi gan man, gan jums kļuvuši par kavēkli. Šie pētījumi bija ļoti radniecīgi, taču neveidoja konsekvētu un nepārtrauktu kopumu. Tie bija fragmentāri, neviens netika pabeigts, un visbeidzot — tie bija izklēdēti un laiku pa laikam atkārtojās, atgriežoties vecajās pēdās, pievēršoties tām pašām tēmām, koncepcijām un tamlīdzīgi.

Jūs atminaties, kāds bija mans veikums — īsas norādes kriminālās tiesvedības vēsturē, atsevišķas nodaļas par psihiatrijas attīstību un institucionalizāciju XIX gadsimtā, piezīmes par sofistiku, grieķu naudu un viduslaiku inkvizīciju, seksualitātes vēstures uzmetums vai zināšanu vēstures par seksualitāti XVII gadsimtā grēksūdzēs un bērnu seksualitātes kontrole XVIII—XIX gadsimtā, kā arī anomāliju teorijas un zināšanu izcelsme vai drīzāk izcelsmes noskaidrošana. Pētījumi ir ievilkušies, vairs nevirzās uz priekšu, atkārtojas, nav saistīti, būtībā tiek atkārtots viens un tas pats vai vispār nekas. Vārdu sakot, šie pētījumi nedod secinājumus.

Varētu teikt, ka mūsu nodoms bija sekot pa pēdām un nebija svarīgi, kur tās aizvestu, iesākumā pat bija svarīgi, lai tās nevestu nevienā noteiktā virzienā. Tās bija kā ieskicētas līnijas, jums tās jāturpina vai jānovirza uz citu pusi, bet man vajadzības gadījumā jāvirza tālāk vai jāizmanto to kontūra. Tā ka redzēsīm, ko mēs no šiem fragmentiem izveidosim. Kas attiecas uz mani, es jutos kā zivs, kura, izlecot no ūdens, atstāj aiz sevis izzūdošu putu pēdas, tā ļaujot vai liekot, varbūt arī vēloties vai tiešām ticot, ka tur, apakšā, kur neviens to neredz un neuzmana, tā virzīsies pa dziļāko, secīgāko, pareizāko trajektoriju.

Tā kā darbs, par kuru jums stāstīju bija fragmentārs, atkārtojās un tam trūka kontinuitātes, to varētu salīdzināt vai nosaukt par drudzainu laiskumu, kāds raksturīgs bibliotēku, dokumentu, uzziņu, apputējušu rakstu, nekad nelasītu tekstu, bibliotēku plauktos iegūlušu grāmatu mīlotājiem. Šis darbs līdzinās aizņemta cilvēka inercei, kurš pauz nevienam nevajadzīgas, pompoza rakstura zināšanas, parvēnija bagātību. Tās piestāvētu visiem, kuri jūtas solidāri ar vienu no senākajām Rietumu organizācijām, kuru antīkā pasaule, manuprāt, nepazīna un kura nebija iz-

nīcināma, tā izveidojās līdz ar kristietības pirmsākumiem, iespējams līdz ar pirmajiem klosteriem, es runāju par lielo, trauslo un dedzīgo nevajadzīgās erudīcijas masonismu.

Kaut arī mani skubināja ne tikai nosliece uz šo masonismu. Man šķiet, ka padarītais atbilst noteiktam laika periodam, pēdējiem desmit, piecpadsmit, augstākais divdesmit gadiem, kuros iespējams saskatīt divas, ja ne īpaši nozīmīgas, tad visai interesantas parādības.

So periodu, no vienas puses raksturo izkliedēti un saraustīti uzbrukumi. Ar to es domāju vairākas lietas, piemēram, neparasto spēku, kad tika likti šķēršļi psihiatrijas institūcijas funkcionēšanā, lokāla rakstura diskursus antipsihiatrijā. Sos diskursus, kā jūs labi zināt, vēl nav atbalstījusi kāda kopsistematizācija, lai arī uz ko tā atsauktos, šeit es domāju sākotnējo atsaukšanos uz eksistenciālo analīzi vai šobrīd aktuālo atsaukšanos uz marksismu vispārīgos vilcienos kā Reiha teorijā. Es domāju par neparasto iedarbības spēku, ar kādu uzbruka morālei un tradicionālajai hierarhijai, kaut arī uzbrukumi visai miglaini un distancēti atsaucās uz Reihu un Markūzi. Bez tam es domāju par iedarbīgākajiem uzbrukumiem tiesu un kriminālajam aparātam, no kuriem daži ir attāli saistīti ar visai apšaubāmo šķiru taisnīguma jēdzienu, bet citi tikai nedaudz konkrētāk iekļaujas arhaiskajā tematikā. Tāpat es domāju par tādas grāmatas kā «Anti-Oidips» iedarbīgumu, kurš būtībā balstījās vienīgi grāmatas pašas bagātajā teorētiskajā domā. To pat nevarētu saukt par grāmatu, bet gan par parādību, notikumu, par kuru tiek runāts līdz aizsmakumam.

Varētu teikt, ka pēdējo desmit, piecpadsmit gadu laikā izpaužas lietu, institūtu, prakses, diskursu kritika, sadrūp pamati zem mūsu kājām, pat paši zināmākie, izturīgākie, tuvākie pamati. Taču līdz ar šo trauslumu un pārsteidzošo nepārtrauktās, partikulārās un lokālās kritikas iedarbīgumu īstenībā atklājas kaut kas tāds, kas iesākumā nebija paredzams, to varētu saukt par noliedzozo efektu, un tas raksturīgs *totalitārajām* globālajām teorijām. Tas nenozīmē, ka globālās teorijas nav spējušas piegādāt un samērā pastāvīgi vēl šobrīd nepiegādātu vietēji izmantojamus instrumentus, to pierāda marksisms un psihoanalīze. Taču domāju, ka tās šos instrumentus piegādā vienīgi ar noteikumu, ka teorētiskā viengabalainība ir atrauta no zemes vai veidota no atsevišķām sastāvdaļām, apgriezta kājām gaisā, pārbīdīta, kariķēta, teatralizēta.

Tāpat pirmā beidzamo piecpadsmit gadu pazīme ir kritikas *lokālais* raksturs. Tas nenozīmē nedz trulu, vientiesīgu vai primitīvu empirismu, nedz jucekliģu eklektismu vai oportūnismu un jebkuras teorijas pieņemšanu, tas nenozīmē arī labprātīgu askētismu, kurš pats par sevi var pārvērsties vislielākajā teorētiskajā nabadzībā. Kritikas lokālā rakstura pārsvars īstenībā norāda, ka radusies sava veida autonoma, necentralizēta teorijas

produkcija, kurai nav vajadzīgs saņemt savas vērtības apstiprinājumu kopējo normu sistēmā.

Un šeit parādās otrā pēdējo gadu pazīme — vietējā kritika darbojas caur zināšanu «atgriešanos», kā to varētu dēvēt. Ar zināšanu «atgriešanos» es saprotu beidzamajos gados bieži sastopamo tematiku, vismaz virspusējā līmenī: ne zināšanas, bet dzīve, ne izziņa, bet realitāte, ne grāmatas, bet nauda, utt. Tomēr zem šīs tematikas, caur šo tematiku mēs redzējam, kā veidojas tas, ko varētu saukt par *apspiesto zināšanu sacelšanos*.

Ar apspiestajām zināšanām es saprotu divas lietas; no vienas puses, gribu norādīt uz vēsturisko saturu, kurš bija apraksts, apslēpts funkcionālās saistībās un formālās sistēmās. Runājot konkrēti, tā, protams, nav ne psihiatrisko slimnīcu semioloģija, ne noziedzības socioloģija, bet gan tieša vēsturiskā satura atklāšanās, kurš ļauj veikt patiesu psihiatriskās slimnīcas un cietuma kritiku, un tas notiek pateicoties vienīgi tam, ka vēsturiskais saturs ļauj uztautīt pretišķību un ciņu lūzuma punktus, kurus apslēpj funkcionālais sakārtojums, sistematizētā struktūra. Tātad apspiestās zināšanas ir tie vēsturisko zināšanu bloki, kurus apslēpa funkcionālais un sistemātiskais kopums un kuru kritika ar erudīcijas palīdzību spēja atklāt no jauna.

Otrkārt, ar apspiestajām zināšanām ir jāsaprot cita lieta, zināmā mērā pilnīgi cita lieta — vesela rinda zināšanu, kuras bija diskvalificētas kā nekompetentas vai nepietiekami izstrādātas: vientiesīgas, hierarhiski zemākas zināšanas, zem pieprasītā zinātniskuma izziņas līmeņa. No jauna parādoties šīm zemākajām, nekvalificētajām, pat diskvalificētajām zināšanām (tās attiecas uz slimnieku, slimo kopēju, ārstu, tātad paralēlas, nomaļas zināšanas, tāpat ieslodzīto, utt.), kuras varētu dēvēt par cilvēcis-kajām zināšanām un nevis sabiedriskajām, tās ir atsevišķas, lokālas, reģionālas, atšķirīgas zināšanas, kurām nepiemīt vienprātība un kuru spēks ir opozīcijā visam, kas ir ap tām. Tātad kritika ir nodarbojusies ar šo zināšanu, šo lokālo, diskvalificēto zināšanu parādīšanos no jauna.

Un, lūk, veidojas dīvains paradokss, kad mēģina apvienot vienā pakļauto zināšanu kategorijā, no vienas puses, pedantiskās, erudītās, precīzās vēsturiskās izziņas saturu, bet, no otras, — lokālās, vienīgās, tādas cilvēku zināšanas, kurām nav sabiedriskās nozīmes un kuras kaut kādā ziņā bija atstātas novārtā, ja tās īstenībā nepārprotami netika turētas nomaļus. Manuprāt, erudīcijas apslēpto zināšanu un hierarhijā un zinātnē diskvalificēto zināšanu apvienošanās ir bijusi tā, kas piešķirusi galveno spēku pēdējo piecpadsmit gadu kritikas darbībai.

Par ko gan abos gadījumos īstenībā ir runa — kā erudīcijas zināšanās, tā diskvalificētajās zināšanās? Runa ir par *vēsturisko ciņu zināšanām*. Gan specializētajos erudīcijas sektoros, gan diskvalificētajās cilvēku zināšanās snauda atmiņas par sadur-smēm, atmiņas, kuras līdz šim tika turētas nomaļus.

Un, lūk, iezīmējas tas, ko varētu dēvēt par genealoģiju vai

drīzāk par daudzkārtējiem ģeoloģiskiem meklējumiem, vienlaidīgi sīkumaina jaunu cīņu atklāšana un neapstrādātas atmiņas par sadursmēm. Ģeoloģijas, erudīto zināšanu un cilvēku zināšanu apvienošanās nebūtu iespējama un to pat nevarētu mēģināt izdarīt, ja nebūtu izpildīts viens nosacījums — likvidēta globalizējošo spriedumu tirānija līdz ar hierarhiju un visām avangarda teorijas privilēģijām.

Par ģeoloģiju sauc erudīto zināšanu un lokālās atmiņas apvienošanu, kura ļauj radīt cīņu vēsturiskās zināšanas un izmantot šīs zināšanas pašreizējā taktikā. Tāda varētu būt tās ģeoloģijas provizoriskā definīcija, ar kuru mēs nodarbojamies beidzamo gadu laikā.

Jūs labi redzat, ka šajā darbības veidā, kuru varētu saukt par ģeoloģisku, īstenībā runa nav par to, lai pretstatītu abstraktajai teorijas vienotībai konkrēto faktu daudzveidību. Runa nav par to, lai diskvalificētu spekulatīvo elementu un tam pretstatītu banālā zinātniskuma veidā pamatotu zināšanu nelokāmību. Tātad ģeoloģijas projektu necaurauž empīrisms un nepavisam ne pozitīvisms vārda parastajā nozīmē. Īstenībā runa ir par to, lai pie vārda tiktu lokālās, pārtrauktās, diskvalificētās zināšanas, kuras nav ieguvušas likumīgās tiesības attiecībā pret unitāro teorētisko institūtu, kurš tās labprāt filtrētu, ievietotu hierarhijā un sakārtotu patiesu zināšanu un zinātnes tiesību vārdā. Tātad ģeoloģija nenozīmē atgriešanos pie pozitīvisma un uzmanīgākas vai precīzākas zinātnes, ģeoloģija ir tieši antizinātnē. Tas nenozīmē, ka tā pieprasa nezināšanas tiesības vai ka tā noraidītu zināšanas un uz spēles liktu tiešo izziņu vai pieredzi, kuru vēl nav sagūstījušas zināšanas. Ne jau par to ir runa, runa ir par zināšanu sacelšanos — ne pret zinātnes saturu, metodēm vai koncepcijām, bet, pirmām kārtām, pret centralizētās varas izpausmēm, kuras saistītas ar organizēto zinātnisko diskursu un tā funkcionēšanu mūsu sabiedrībā. Un nav svarīgi, vai šāda zinātnes diskursa institucionēšanās notiek universitātē vai vispār pedagogiskajā sistēmā, vai teorētiski komerciālajā institūcijā, tādā kā psihoanalīze, vai politiskajā aparātā ar visām no tā izrietošajām sekām, kā marksismā; ģeoloģijai jācīnās pret diskursa varas izpausmēm, kuras tiek pieņemtas par zinātniskām.

Izsakoties precīzāk, jau vairākus gadus, varbūt ilgāk nekā gadsimtu, daudzi ir uzdevuši jautājumu, vai marksisms ir vai nav zinātne. Tādu pašu jautājumu uzdeva un turpina uzdot saistībā ar psihoanalīzi vai vēl ļaunāk — ar literāro tekstu semioloģiju. Taču uz visiem šiem jautājumiem: vai tā ir zinātne, vai nav, ģeoloģija vai ģeoloģi atbildētu: «Jums pārmet, ka padarāt marksismu, psihoanalīzi vai vēl kaut ko citu par zinātņi.» Ja mēs iebilstu, tad pret to, ka marksisms patiešām kļūtu par zinātņi. Tas nozīmē, ka, vēl pirms tam, kad uzzinām, kādā mērā marksisms vai psihoanalīze atbilst zinātniskai praksei savā ikdienas darbībā, savās uzbūves likumībās, izmantotajās

konceptijās, vēl pirms mēs uzdodam jautājumu par marksisma vai psihoanalīzes diskursa formālo un strukturālo analogiju ar zinātnisku diskursu, vai nevajadzētu izvirzīt jautājumu par varas ambīciju, kura nāk līdz ar pretenziju būt par zinātni? Tad nevajadzētu uzdot tādas jautājumus, kā: kādus zināšanu veidus jūs gatavojaties diskvalificēt, ja vaicājat, vai tā ir zinātne? Kādas tēmas, pieredzi un zināšanas jūs gribat padarīt «nepilnvērtīgas», kad sakāt: «Es nodarbojos ar šo diskursu, tas ir zinātnisks, un es esmu zinātnieks.» Kas tas ir par teorētiski politisku avangardu, kuru jūs gribat paaugstināt, lai atrautu no visām esošajām un nepārtrauktajām zināšanām? Kad redzu, kā jūs pūlaties pierādīt, ka marksisms ir zinātne, jūs manā izpratnē darāt pavisam ko citu, jūs nevis pierādāt, ka marksismam ir racionāls kodols un ka tā apgalvojumi izriet no kontroles procedūras, bet piedēvējat marksisma diskursiem un tiem, kas tos sludina, varas pazīmes, kuras Rietumos, sākot ar viduslaikiem, piešķīra zinātnei un atvēlēja tiem, kuri nodarbojās ar zinātnisku diskursu.

Tātad ģeonealģija noraida zināšanu ieskaitīšanu zinātnei raksturīgās varas hierarhijā, tā ir mēģinājums atsvabināt vēsturiskās zināšanas no pakļautības, piešķirt spēju nostāties opozīcijā un cīnīties pret teorētiska, unitāra, formāla un zinātniska diskursa uzspiešanu. Lokālo vai, kā tās dēvētu Delēzs, nepilnvērtīgo zināšanu aktivizēšana iepretim zinātniskajai izziņas hierarhiju radīšanai un no tām izrietošām varas izpausmēm — tāds ir fragmentāro un nesakārtoto ģeonealģiju projekts. Izsakoties īsāk, arheoloģija ir lokālās diskursivitātes analīzes metode, bet ģeonealģija — tās taktika, kas, pamatojoties uz lokālo diskursivitāti, izceļ zināšanas, kuras atbrīvojušās no pakļautības un ļauj tām atklāties.

Tāds izskatās projekta uzmetums kopumā. Jūs redzat, ka visus šos fragmentāros pētījumus, diskursus, kurus es neatlaidīgi atkārtāju jau četrus vai piecus gadus, var uzskatīt par to ģeonealģiju elementiem, kuri parādījušies pēdējo piecpadsmit gadu laikā. Rodas jautājums — kāpēc neturpināt darbu ar tik pievilcīgu teoriju, paņemot kaut ko no psihiatrijas, seksualitātes, utt.? Patiešām, varētu turpināt, un es mēģināšu to darīt, jo pretējā gadījumā rastos zināmas izmaiņas konjunktūrā. Man jāsaka, ka, salīdzinot ar situāciju pirms pieciem, desmit vai piecpadsmit gadiem, daudz kas ir mainījies, cīņa ir kļuvusi citāda. Vai mūsu spēku samērs ļautu izcelt, atdzīvināt un nostādīt ārpus pakļautības atraktās zināšanas? Kāds spēks tām piemīt pašām par sevi? Un kas notiek ar tām tai brīdī, kad ģeonealģijas fragmenti kļūst par redzamu patiesību un top nozīmīgi vai arī atdzīvojas tās zināšanu kategorijas, kuras mēģināts atrakt — vai tām nedraud jauna kodifikācija un kolonizācija? Unitārie diskursi, kuri iepriekš tās diskvalificēja, bet pēc to parādīšanās — ignorēja, tagad, iespējams, ir gatavi tās anektēt, pārņemt savos diskursos, zināšanās un varas sfērā. Bet, ja mēs gribam pasargāt šos atbrīvotos fragmentus, vai mēs paši ar savām rokām neradām uni-

tāro diskursu, uz kuru mūs aicina tie, kas saka: «Tas viss ir skaisti, bet kāds ir jūsu mērķis, ko jūs gribat veidot?», un tādējādi izliek mums slazdus. Ir vilinoši atbildēt, ka mēs turpināsim, vāksim, vēl mēs ne ar ko neriskējam, vai mūs nevar kolonizēt, mēs pat varētu mest izaicinājumu: «Pamēģiniet mūs kolonizēt!» Varētu, piemēram, teikt: «Kopš tā laika, kad sākās antipsihiatrija vai psihiatrisko institūciju ģenealoģija — tagad pagājuši jau piecpadsmit gadi — vai atradies kaut viens marksists, psihoanalītiķis vai psihiatrs, kurš pierādītu, ka šīs ģenealoģijas ir nepareizas, slikti izstrādātas, slikti formulētas, slikti pamatotas? Būtībā ap ģenealoģiju fragmentiem valda piesardzīgs klusums. Labi, ja pret tām vērsas tādi apgalvojumi, kādus dzirdējam no Žikēna* kunga: «Tas viss ir lieliski un tomēr patiesība ir tāda, ka padomju psihiatrija ir pirmajā vietā pasaulē.» Es teiktu, ka, protams, jums ir taisnība — padomju psihiatrija ieņem pirmo vietu pasaulē un tieši to viņai pārmet.

Tātad, iespējams, ka klusums vai drīzāk piesardzība, ar kādu unitārās teorijas apiet ģenealoģijas zināšanas ir iemesls, lai turpinātu. Tādā veidā vismaz vairotos ģenealoģijas fragmenti un līdz ar tiem, kā vēlaties — lamatas, jautājumi, izaicinājumi. Lai gan, ja runa ir par kauju, kauju starp zināšanām un zinātniskā diskursa varas izpausmēm, varbūt tas ir pārspīlēts optimisms — uzskatīt, ka, ja pretinieks klusē, tad viņš ir nobijies. Varbūt pretinieka klusēšana — un tas jāņem vērā vismaz kā lietderīgs metodoloģisks vai taktisks princips — ir zīme, ka viņš nepavisam no mums nebaidās. Jebkurā gadījumā mums jārikojas tā, it kā mēs viņu nebiedētu un tad nebūs jārunā, ka nepieciešams radīt konsekventu un pamatīgu teorētisko darba lauku visām izklaidētajām ģenealoģijām, ka vajag tām uzlikt no augšas īpašu teorētisku jumtu, kurš tās visas apvienotu, tad runa būtu par precīzu un skaidru pozīciju noteikšanu šajā opozīcijas spēlē, cīņā, kura ir zināšanu sacelšanās pret zinātniskā diskursa institūcijas un zināšanu varas izpausmēm.

Visu šo ģenealoģiju kopsaucējs ir: kas ir šī vara, kuras iebrukums, plosošais spēks un absurditāte ir konkrēti izpaudusies beidzamo četrdesmit gadu laikā, kad vienlaicīgi sabruka nacisms un atkāpās stalinisms? Kas ir vara — vai drīzāk — jo es nevēlos uzdot teorētisku jautājumu, kurš stāvētu visam pāri, — kādi ir dažādie varas mehānismi darbībā, izpausmēs, attiecībās dažādos sabiedrības līmeņos, sektoros un atšķirīgā izplatībā? Domāju, ka lielās līnijās to varētu formulēt šādi: vai varas analīze var kaut kādā veidā izrietēt no ekonomijas? Es paskaidrošu, kāpēc un kādā nozīmē uzdodu šo jautājumu. Es nepavisam nevēlos likvidēt neskaitāmās, milzīgās atšķirības, bet neraugoties uz tām un caur tām, man šķiet, ka pastāv kopsaucējs starp liberālas politiskas varas juridisku koncepciju — tādu, kādu to atrodam XVIII gadsimta filosofijā — un marksisma koncepciju vai

* Francijas komunistiskās partijas deputāts.

kādu citu koncepciju, kura ir līdzvērtīga marksismam. Šo kop-saucēju es nosauktu par ekonomismu varas teorijā. Ar to es gribu teikt, ka klasiskajā juridiskajā teorijā, varu uzskata par tiesībām, kuras pieder kā īpašums, un tātad to var nodot vai atņemt gan pilnā, gan daļējā veidā ar juridisku vai tiesības pie-šķirošu aktu, kuram var būt atkāpšanās vai līguma raksturs. Vara ir konkrēta vara, kura pieder katram individam un kuru nodod pilnīgā vai daļējā veidā, lai iegūtu politisku varu, aug- stāko varu. Šī teorētiskā kopuma iekšienē, uz kuru es atsaucos, politiskās varas radīšana notiek pēc juridiska darbības parauga, kurai ir maiņas līguma kārtība (acīmredzot seku analogija, kura vijas cauri visām teorijām par varu un īpašumu, varu un mantu). Citā gadījumā — te es domāju marksisma vispārējo varas kon- cepciju — tas viss ir apslēpts, taču šajā koncepcijā ir kaut kas cits, ko varētu saukt par varas ekonomisko funkcionalitāti, tādā ziņā, ka vara galvenokārt uztur attiecības starp ražošanu un kundzību pār šķirām, tas ir iespējams, pateicoties ražotāj spēku specifiskajam pielāgošanas un attīstības veidam. Tātad politiskā vara tieši ekonomikā ir atradusi savu vēsturisko pastāvēšanas jēgu. Pirmajā gadījumā mums ir darišana ar politisku varu, ku- ras formālais modelis ir apmaiņas process, īpašuma riņķošanas ekonomija, bet otrajā — politiskās varas pastāvēšanas jēga, kā arī tās konkrētās formas un patiesās funkcionēšanas princips ir ekonomija. Tātad pētījumu problēmu var sadalīt sekojoši: pirm- kārt, vai vara vienmēr ir otrajā vietā attiecībā pret ekonomiju, vai ekonomija ir tā, kas to vienmēr nosaka? Vai varas pastāvē- šanas jēga un mērķis vienmēr ir kalpot ekonomijai, vai tā no- lemta tās funkcionēšanai, stiprināšanai, uzturēšanai, lai atjau- notu ekonomijas funkcionēšanai raksturīgās saites? Otrkārt, vai vara līdzinās precei, vai tā pieder, tiek pirktā, tiek nodota ar līgumu, vai atņemta ar varu, vai to var atsavināt un atgūt, vai tā ir apgrozībā tikai vienā apgabalā? Jeb tieši otrādi, varas analī- zes paņēmieni ir pilnīgi atšķirīgi, kaut arī pastāv ciešas saka- rības starp varu un ekonomiju, un tās veido zināmu kompleksu? Un šajā gadījumā ekonomijas un politikas nedalāmību nevarētu pakļaut funkcionālai subordinācijai vai formālam izomorfismam, bet gan cita veida kategorijai, kura tās individualizētu.

Kas ir mūsu rīcībā, lai veiktu varas neekonomisku analīzi? Šķiet, ka nekā daudz. Vispirms ir apgalvojums, ka varu nevar iedot, apmainīt, atņemt, taču to var īstenot un tā pastāv vienīgi darbībā. Mums ir arī apgalvojums, ka varai nav jāuztur un jā- atveido ekonomiskās saites, pirmām kārtām tai jāuztur varas at- tiecības. Tātad mums jāuzdod šādi jautājumi: ja varu īsteno dar- bībā, kāda ir šī darbība, no kā tā sastāv, kāds ir tās mehā- nisms? Te mēs varam atbildēt tūlīt, vadoties pēc vairākiem mūs- dienu pētījumiem: būtībā vara ir tas, kas apspiež. Tā apspiež dabu, instinktu, šķiru, individu. Mūsdienu diskursā šī definīcija, kura saka, ka vara ir tas, kas apspiež, atkārtojas simtiem reižu, bet pirmais to ir teicis Hēgelis, pēc tam Freids, tad Reihš. Katrā

gadījumā mūsdienu leksikā ar varu gandrīz vienmēr apzīmē represīvu spēku. Vai tādā gadījumā varas analīze vispirms un galvenokārt nav apspiešanas mehānisma analīze?

Un vēl, otrā atbilde: ja vara ir spēku attiecības, vai to vajadzētu analizēt ar atdošanas, līguma atsavināšanas terminu vai ražošanas attiecību uzturēšanas funkcionālo terminu palīdzību? Varbūt drīzāk to vajadzētu analizēt ar tādu terminu palīdzību kā *ciņa*, *sadursmes*, *karš*? Mums ir divas hipotēzes: pirmā, ka vara galvenokārt ir apspiešana, un otrā, ka vara ir karš, karš ar citiem līdzekļiem, un tā tiktu apvērsts Klauzevica apgalvojums, ka politika ir karš, kurš turpinās ar citiem līdzekļiem. Tas nozīmētu trīs lietas. Pirmkārt, ka varas attiecības, kuras darbojas mūsu sabiedrībā galvenokārt saistās ar noteiktu spēku attiecību noteiktā brīdī, vēsturiski precīzā laikā. Un ja ir taisnība, ka politiskā vara aptur karu, saglabā vai mēģina saglabāt mieru civilajā sabiedrībā, tad tā neaptur kara izpausmes un nespēj neitralizēt līdzsvara trūkumu, kurš izpaužas beidzamajā kaujā. Vadoties no šīs hipotēzes, politiskās varas loma ir no jauna pastāvīgi iezīmēt spēku attiecības klusā kara apstākļos.

Tā būtu pirmā Klauzevica apvērstā aforisma jēga — politika kā karš, kurš turpinās ar citiem līdzekļiem, tātad politika būtu tā, kas pieļauj un uztur līdzsvara trūkumu starp tiem spēkiem, kuri izpaukušies karā. Tomēr ir vēl viena apvērsta jēga. Šajā «civilajā karā», politiskajās ciņās, sadursmēs saistībā ar varu, pret un par varu, spēku attiecību izmaiņās, utt., tas viss politiskā sistēmā varētu tikt izskaidrots vienīgi kā kara turpinājums, tā ka to varētu atšifrēt kā kara epizodes vai fragmentus. Tad varētu rakstīt vienīgi kara vēsturi, pat, kad rakstītu par mieru un tā institūcijām. Un trešā lieta, ko varētu paust Klauzevica aforisma apvērstā forma ir tā, ka izšķirošais lēmums rodams vienīgi karā, t. i., spēku pārbaudē, kurā galu galā ieroči kalpotu par tiesnešiem. Beidzamā kauja būtu politikas beigas, beidzamā kauja atceltu varas darbību kā nebeidzamu karu.

Tikko mēs mēģinām atbrīvoties no ekonomiskām shēmām varas analīzē, mēs tūdaļ nonākam divu hipotēžu priekšā. No vienas puses, varas mehānismi būtu represija, ērtības labad es to saukšu par Reihā hipotēzi, un, no otras, — varas attiecību pamatā būtu spēku kareivīga sadursme, kuru tāpat, ērtības labad, saukšu par Ničes hipotēzi.

Abas hipotēzes ir samierināmas, tās pat samērā ticami saistās savā starpā. Galu galā represijas var būt kara politiskās sekas līdzīgi apspiešanai klasiskajā politisko tiesību teorijā, tā bija augstākās varas ļaunprātīga izmantošana juridiskā ceļā.

Varētu pretstatīt divas lielas varas analīzes sistēmas. Viena ir vecā sistēma, kura nāk no XVIII gadsimta filosofijas, tajā vara ir viena no pamattiesībām, kuru var nodot tālāk, šādi veidota vara par apspiedēju kļūst tad, ja pārkāpj savas tiesības, tas ir, ja neievēro līgumu. Vara-līgums, ar apspiešanu kā robežu vai kā robežu pārkāpšanu. Otrā sistēma analizētu varu nevis kā

ligumu-apspiešanu, bet gan kā karu-represijas, un tādā gadījumā represijas vairs nav tas pats, kas apspiešana attiecībā pret ligumu, t. i., savu tiesību pārkāpšanu, bet gan valdīšanas attiecību parasts rezultāts un vienkāršs turpinājums. Represijas ir pastāvīgu spēka attiecību darbība pseidomiera apstākļos.

Tāpat mums ir divas varas analīzes shēmas. Shēma ligums-apspiešana, kura ir juridiska, un shēma dominēšana-represijas vai karš-represijas, kurā attiecīgā opozīcija neatrodas starp likumīgo un nelikumīgo, bet gan starp cīņu un pakļaušanos. Skaidrs, ka tas, ko esmu darījis beidzamo gadu laikā, iekļaujas shēmā cīņa-represijas, un to esmu centies līdz šim pielietot, bet esmu spiests apsvērt to no jauna gan tāpēc, ka daudzviet tā ir nepietiekami izstrādāta, gan tāpēc, ka, manuprāt, abi jēdzieni — represijas un karš stipri jāizmaina un galējā gadījumā pat jāatmet. Taču visādā ziņā tos labāk jāapsver.

Ipaši uzmanīgs vienmēr esmu bijis pret represiju jēdzienu tieši sakarā ar ģenealoģijām, par kurām tikko runāju sakarā ar sodu vēsturi, psihiatrisko varu, bērnu seksualitātes kontroli u. tml. Mēģināju jums parādīt, ka mehānismi, kuri darbojas šajos varas veidojumos, bija pavisam kaut kas cits, katrā gadījumā — kaut kas vairāk par represiju. Tā ka nepieciešamība labāk apsvērt šo jēdzienu radusies no izjūtas, ka šis tik ļoti izmantotais jēdziens ir nepietiekams, lai raksturotu varas mehānismus un sekas.

(Tulkojusi *Astra Smite*)

«k
sk
lik
sil
ve

rē
ka
Ta
dā
dic
blī
dīt
pa
sa
be
ca
ne
na
iec
ša
klā
pr
ka
ve
int
va
nē
at
dil
tos
gh
otr
no
tra
vē
zir
sie
ap

VARA, TIESĪBAS, PATIESĪBA

Kopš 1970.—1971. gada esmu centies atbildēt uz jautājumu «kā?», es mēģināju uztautīt varas mehānismu starp diviem atskaites punktiem, divām robežām: no vienas puses, tiesību likumi, kuri formāli ierobežo varu, bet, no otras puses — patiesība, kuru rada šī vara un kura, savukārt, producē varu. Tātad veidojas trijstūris — vara, tiesības, patiesība.

Tradicionālo politiskās filosofijas jautājumu shematiski varētu formulēt šādi: kādā veidā diskurss vai filosofija kā augstākais patiesības diskurss var nospraust varas tiesību robežas? Tas ir tradicionāls jautājums. Taču es to gribētu izvirzīt savādāk, no apakšas, tad tas būtu daudz konkrētāks attiecībā pret tradicionālo, cildeno un filosofisko jautājumu. Es izvirzīšu šādu problēmu: kādus tiesību likumus varas attiecības iedarbina, lai radītu patiesības diskursu, un vēl: kāda veida vara ir spējīga radīt patiesības diskursus, kuriem piemīt tik spēcīga ietekme kā mūsu sabiedrībā? Ar to es gribu teikt, ka tādā sabiedrībā kā mūsējā, bet būtībā — jebkurā sabiedrībā, neskaitāmas varas attiecības caurauž, raksturo, veido sociālo korpusu, un varas attiecības nevar atrauties, būt stabilas un funkcionēt bez diskursa radīšanas, akumulācijas, izplatīšanās un darbības. Varas darbība nav iedomājama bez patiesības diskursa ekonomijas, kura funkcionē šajā pāri un vadoties pēc tā. Producējot patiesību, mēs esam pakļauti varai, bet varu spējam īstenot vienīgi caur patiesības producēšanu. Tas attiecas uz jebkuru sabiedrību, bet es uzskatu, ka mūsu sabiedrībā attiecības starp varu, tiesībām un patiesību veidojas īpaši. Lai raksturotu, ne pašu mehānismu, bet gan tā intensitāti un noturību, varētu teikt, ka mēs esam spiesti producēt varas patiesību, kuru tā pieprasa, kura tai vajadzīga, lai funkcionētu — mums jāsaaka patiesība, mēs esam spiesti vai nolādēti atzīt vai atrast patiesību. Vara bez apstājas mūs izklausa, izdibina, reģistrē, institucionalizē patiesības meklējumus, padara tos profesionālus, atalgo. Būtībā mums jāreproducē patiesība gluži kā bagātība jeb jārada patiesība, lai radītu bagātību. No otras puses, mēs esam pakļauti patiesībai arī tajā nozīmē, ka tā nosaka likumu, producē īsto diskursu, kurš vismaz daļēji izlemj, translē, pats virza uz priekšu varas izpausmes. Visbeidzot, mūs vērtē, tiesā, klasificē, mēs esam spiesti veikt uzdevumus, nolemti zināmam dzīves un nāves veidam, saskaņā ar īstajiem diskursiem, kuri nes sev līdz specifiskas varas izpausmes. Es gribētu aplūkot lielās līnijās, — kaut arī apzinot, ka tas būs daļēji un

ar daudziem zigzagiem, — tiesību likumus, varas mehānismus, patiesības izpausmes, vai arī varas likumus un patieso diskursu varu. Tāpat es gribētu bilst kādus vārdus par pamatprincipiem, kuri mani vadīja un nepieciešamajiem priekšnoteikumiem un piesardzību metodes izvēlē. Viens no pamatprincipiem, kurš skar attiecības starp tiesībām un varu Rietumu sabiedrībā jau no viduslaikiem, ir tas, ka juridiskās domas izstrādāšana notiek galvenokārt karaļa varas paspārnē. Mūsu sabiedrības juridiskā būve ir radīta pēc karaļa varas pieprasījuma, tai izdevīgi un lai tai kalpotu, un atzītu tās taisnību. Rietumos tiesības ir karaļa pasūtītas tiesības. Visiem ir zināms, kādu ievērojamu, pastāvīgi uzsvētu lomu karaļa varas laikā spēlēja juristi. Nedrīkst aizmirst, ka romiešu tiesību atdzimšana 12. gadsimtā bija tas lielais fenomens, ap kuru un sākot ar kuru tika rekonstruēta juridiskā nāve, kura pēc Romas impērijas bija sabrukusi. Romiešu tiesību atdzimšana bija viens no instrumentiem un sastāvdaļām autoritatīvas, administratīvas un visbeidzot absolūtas monarhijas varas radišanā. Taču, kad nākošajos gadsimtos šī juridiskā būve izslīdēs no karaļa kontroles, kad tā pāvērsies pret to, saglabāsies jautājums par varas robežām un tās prerogatīvām. Citiem vārdiem sakot, Rietumu juridiskās būves centrālā figūra ir karalis. Galvenokārt par karali, viņa tiesībām, varu un tās robežām runā Rietumu juridiskā sistēma. Neatkarīgi no tā, vai juristi bijuši karaļa kalpi vai pretinieki, šajās lielajās juridiskās domas un zināšanu būvēs vienmēr ir runa par karaļa varu.

To piemin divos veidos — lai parādītu, kāds juridiskais ietērs ir karaļa varai, kā monarhs iemieso augstāko valsts varu, kā viņa vara, būdama absolūta, precīzi pielāgota viņa patiesībām; vai, lai parādītu tieši pretējo — kā vajag ierobežot šo monarha varu, kādiem tiesību likumiem viņam jāpakļaujas, kādās robežās viņš var pielietot savu varu, lai tā saglabātu savu legitimitāti. Tiesību teorija, sākot ar viduslaikiem, galvenokārt nosaka varas legitimitāti, tātad pamatproblēma, ap kuru veidota visa tiesību teorija, ir augstākā valsts vara.

Apgalvojot, ka Rietumos galvenā tiesību problēma ir augstākā valsts vara, nozīmē, ka tiesību diskursa un tiesību tehnikas funkcija bija aizplīvurot valdīšanas faktu varas iekšienē, lai tās vietā izceltu divas lietas: augstākās valsts varas legītimās tiesības un likumīgu prasību pēc pakļaušanās. Tiesību sistēma pilnībā centrējas ap valdnieku un tādējādi izslēdz valdīšanu un no tās izrietošās sekas.

Iepriekšējos gados mans pamatprojekts būtībā bija apgriezti otrādi visu tiesību diskursa analīzes virzienu, sākot ar viduslaikiem. Tātad, es mēģināju darīt pretējo, izcelt valdīšanas faktu visā tā noslēpumainībā un brutalitātē un parādīt ne tikai to, kā tiesības ir valdīšanas instruments — kas saprotams pats par sevi, — bet arī, kā, no kurienes un kādā veidā tiesības (kad runāju par tiesībām, es ar to saprotu ne vien likumus, bet visu aparātu, institūciju, reglamentus, kuri piemēro tiesības kopumā)

nodod tālāk un iedarbina attiecības, kuras nav augstākās valsts varas attiecības, bet gan valdīšanas attiecības. Ar valdīšanu es nedomāju vispārējo valdīšanu vienam pār citiem, vai vienas grupas valdīšanu pār otru, bet gan daudzveidīgās valdīšanas formas, kuras parādās sabiedrības iekšienē. Tātad nevis karalis no savas centrālās pozīcijas, bet gan pavalstniekiem savās savstarpējās attiecībās, nevis augstākā valsts vara savā vienīgajā izpausmē, bet gan neskaitāmie padotie, kuri darbojas sociālā korpusa ietvaros. Tiesību sistēma, tiesas joma ir pastāvīgi starpnieki valdīšanas attiecībās, daudzveidīgajās pakļaušanas tehnikās. Tiesības tiek aplūkotas nevis kā leģitimitātes nostiprināšana, bet gan kā pakļaušanas paņēmieni.

Mans uzdevums ir izvirīties no galvenā tiesību jautājuma, no jautājuma par augstāko valsts varu un tai padotajiem indivīdiem, un augstākās varas un pakļaušanas vietā izvirzīt valdīšanas un pakļaušanas problēmu. Izvēloties analīzei šādu pamatliniju, bija nepieciešams ievērot zināmu piesardzību metodes izvēlē. Pirmām kārtām, runa nav par noregulētu un likumīgu varas normu, to vispārējo mehānismu un pastāvīgo izpausmju analīzi. Tieši pretēji — vara tiks aplūkota savā gala izpausmē, savā beigu stāvoklī, kur tā pārtop kapilāros — tā būs reģionālā, lokālā varas izpausme. Šī vara izstumj tiesību likumus, kuri to radījuši un noteikuši, pārkāpj to robežas, ieņem vietējās institūcijas un realizējas tehniski, izmanto tādus materiālās ietekmēšanas instrumentus, kuri var būt arī varmācīgi. Piemēram, tā vietā, lai mēģinātu izzināt, kur un kā sodīšanas tiesības pamatojas augstākajā valsts varā, kā tās atspoguļo monarhistisko tiesību vai demokrātisko tiesību teorija, es centos saskatīt, kā sodīšana un vara sodīt realizējas lokālās, reģionālās institūcijās, gan runājot par miesas sodiem, gan par ieslodzījumu. Es centos uztvert varu tās pēdējā posmā, kur tā visvairāk atkāpjas no juridiskām normām.

Otrais piesardzības solis ir neanalizēt varu no tās nolūku un lēmumu viedokļa un necensties pētīt to no iekšienes, neuzdot neatbildāmo jautājumu: «Kam īsti pieder vara un kas viņam padomā vai ko viņš grib panākt, būdams pie varas?» Es drīzāk sliecos pētīt varu tur, kur tās nolūki, ja tādi vispār pastāv, ir pilnīgi koncentrēti reālajā un faktiskajā praksē, savā ārējā izpausmē, tur, kur tā tieši un nekavējoši iedarbojas uz objektu, mērķi, piemērošanas lauku, tur, kur tā darbojas un izpaužas reālā darbībā.

Tātad nevaicāsim, kādēļ vieni grib valdīt, ko viņi grib, kāda ir viņu stratēģija, bet gan — kā tas viss norisinās pakļaušanas procesā vai tajos nepārtrauktajos procesos, kuri pakļauj, nosaka rīcību un izturēšanos. Citiem vārdiem sakot, nejautāsim, kā tur augšā izpaužas valdnieks, bet mēģināsim izzināt, kā pamazām, reāli, materiāli ir izveidojušies padotie, izejot no ķermeniskās, spēku, enerģijas, matērijas, vēlmju, domu u. c. daudzveidības. Uztvert pakļaušanas materiālo instanci kā subjektu konstitūciju.

Tas būtu pilnīgi pretēji tam, ko Hobss darīja ar Leviatānu un ko būtībā dara visi juristi, kuri grib izzināt, kā no neskaitāmiem indivīdiem un to vēlmēm var izveidoties viena griba un viens ķermenis, kurā mīt viena dvēsele — valsts augstākā vara. Atcerēsimies Leviatāna shēmu — viņš ir veidots no atsevišķām daļām, no atšķirīgām individualitātēm, kuras vieno Valsts, taču Valsts sirdī vai drīzāk galvā atrodas tas, kas to padara par valsti un tā ir augstākā valsts vara, par kuru Hobss saka, ka tā ir Leviatāna dvēsele. Es neiedziļināšos centrālās dvēseles problēmās, manuprāt, jāpēta perifērie daudzveidīgie locekļi, kuri ar varas starpniecību padarīti par *pavalstniekiem*.

Trešais piesardzības solis — neuzskatīt varu par masveidīgu un vienveidīgu valdīšanas fenomenu, kad viens indivīds valda pār visiem vai viena cilvēku grupa pār pārējiem, viena šķira pār otru, bet gan paturēt prātā, ka vara, ja to neaplūko pa gabalu, netiek sadalīta tā, ka vieniem tā pieder pilnībā un otriem tai absolūti jāpakļaujas. Vara ir parādība, kura cirkulē, tai ir ķēdes reakcija. Tā neatrodas vienā noteiktā vietā, nekoncentrējas vienās rokās, tā nepieder kā īpašums vai bagātība. Vara funkcionē, darbojas tīklveidīgi, un tās tīklos indivīdi ne tikai riņķo, bet vienlaicīgi pakļaujas un pielieto varu, tie nav vienīgi nekustīgi mērķi, tie vienmēr ir vienotājelementi. Citiem vārdiem sakot, vara īstenojas caur indivīdiem un nevis tiek pret viņiem pielietota. Indivīds nav jāuztver kā vienkāršs kodols, primitīvs atoms, daudzveidīga un inerta matērija, pret kuru vai uz kuru iedarbojas vara, lai pakļautu un salautu indivīdu. Istenībā tas, ka ķermenis — kustības, runa, vēlmes — tiek identificētas kā indivīdi, jau ir pirmā varas izpausme. Indivīds nestāv iepretim varai, viņš ir pirmā varas izpausme, un vienlaicīgi tikpat lielā mērā indivīds ir tās vienotājelements. Vara īstenojas caur indivīdu, kuru tā ir radījusi.

Ceturtais piesardzības solis, izvēloties metodi, — ja es apgalvoju, ka vara atbrīvojas, cirkulē, veido tīklu, tad tā ir daļēja patiesība. Tāpat varētu apgalvot, ka mēs visi esam fašisti un vēl lielākā mērā nekā vara ir mūsos. Tāpēc nav jāsecina, ka vara ir vispareizāk sadalītā lieta pasaulē, kaut arī zināmā mērā tas tā varētu būt. Runa nav par varas demokrātisku vai anarhisku sadalīšanu caur ķermeņiem. Man šķiet, ka svarīgi ir nevis izdarīt varas dedukciju — un tas ir ceturtais piesardzības solis — izejot no centra un skatīties, kur tā nonāk uz leju, cik lielā mērā reproducējas, cik smalkās molekulās sadalās. Drīzāk jāizdara kāpjoša varas analīze, jāskatās ar vissmalkākajiem mehānismiem, kuriem tāpat ir vēsture, ceļš, tehnika un taktika, bet pēc tam jāpavēro, kā šie varas mehānismi ir tikuši un vēl aizvien tiek izvietoti, kolonizēti, izmantoti, locīti, pārveidoti, paplašināti un tā tālāk līdz aizvien vispārīgākiem mehānismiem un globālākām valdīšanas formām. Globālā valdīšana nedalās un neatbalsojās līdz apakšai. Manuprāt, jāanalizē veids, kādā varas fenomeni, paņēmieni, procedūras darbojas zemākajos līmeņos, jāparāda, kā

šīs procedūras pārvietojas, izplešās, izmainās un galvenais, kā tās tiek izvietotas un pievienotas globālajiem fenomeniem un kā vispārīgā vara vai ekonomiskais izdevīgums var iesaistīties šajā paņēmieni spēlē, kura zināmu laiku ir relatīvi neatkarīga un nenozīmīga. Skaidrības labad es to ilustrēšu ar piemēru no trako māju vēstures. Lejupejošā analīze, no kuras, manuprāt, jāizvairās, teiktu, ka buržuāzija, sākot ar XVI, XVII gadsimtu ir kļuvusi par dominējošo šķiru, bet kāds slēdziens no tā izriet? Ir viegli izdarīt secinājumu, ka vājprātīgais nav derīgs ražošanā, un tāpat no viņa ir jātiek vaļā. Tāpat varētu atbildēt par bērnu seksualitātes kontroli. Šādi slēdzieni nav retums, piemēram, pie tādiem ir nonācis arī V. Reihs: kā lai saprot bērnu seksualitātes apspiešanu līdz ar buržuāzijas nākšanu pie varas? Ļoti vienkārši, tā kā cilvēka ķermenis, sākot ar XVII, XVIII gadsimtu ir kļuvis par galveno ražotājspēku, tad nevarēja pieļaut spēku izšķiešanu, un viss liekais tika aizliegts, apspiests. Šādas dedukcijas var izdarīt vienmēr, bet tās vienlaicīgi ir patiesas un nepatiesas, tās ir pārāk vienkāršas, jo varētu atbildēt arī pilnīgi pretēji un pierādīt, ka tieši tāpēc, ka buržuāzija ir kļuvusi par valdošo šķiru, bērnu seksualitātei vispār netiek pievērsta uzmanība. Tieši otrādi, būtu vēlama seksuāla apmācība, priekšlaicīga seksualitāte, lai atražotu darbaspēku, jo vairāk tā būtu, jo kapitālistiskā ražošanas sistēma funkcionētu pilnīgāk un labāk.

Domāju, ka no vispārīgā fenomena par buržuāziju kā dominējošo šķiru, var izdarīt visāda veida slēdzienus. Man šķiet, ka mēs darīsim pretējo, t. i., paraudzīsimies, kā vēsturiski, sākot no apakšas, darbojās kontroles mehānismi. Kas attiecas uz vājprātīgo izolāciju vai seksualitātes apspiešanu vai aizliegšanu, paraudzīsimies, kā tieši ģimenēs, tiešajā vidē, pašā zemākajā sociālajā šūniņā šīm apspiešanas parādībām bija savi instrumenti un loģika, kā tie saskanēja ar zināmām vajadzībām, parādīsim, kādi bija to aģenti un nemeklēsim buržuāzijā kā tādā. Meklēsim šos reālos aģentus (tie varētu būt tiešā vidē, ģimene, vecāki, ārsti utt.) un kā šie varas mehānismi noteiktā brīdī un konjunktūrā saistībā ar zināmiem pārveidojumiem kļūst ekonomiski izdevīgi un politiski noderīgi. Esmu pārliecināts, ka šādā veidā būs viegli parādīt, ka būtībā buržuāzijai bija vajadzīga un sabiedrība bija ieinteresēta nevis vājprātīgo izolācijā vai bērnu masturbācijas uzraudzīšanā vai aizliegšanā (vēlreiz uzsveru, ka buržuāziskā sistēma lieliski pieciestu pretējo), bet drīzāk pašā izslēgšanas tehnikā un procedūrā. Buržuāziju interesēja izslēgšanas mehānismi, uzraudzības aparāti, seksualitātes un vājprātā medicīniskā traktēšana — tas ir, varas mikromehānisms. Vēl vairāk, tā kā jēdzienam buržuāzija un buržuāzijas ieinteresētība acimredzot nav reāla satura, vismaz attiecībā uz problēmām, par kurām mēs pašlaik runājam, jo ne jau buržuāzija izdomāja, ka vājprātīgie jāizolē vai ka bērnu seksualitāte jāapspiež, drīzāk mēs varētu teikt, ka vājprātīgo izslēgšanas mehānismi, bērnu seksualitātes uzraudzības mehānismi, sākot ar noteiktu brīdi un

tādu iemeslu dēļ, kurus vēl jāpēta, uzskatāmi parādīja ekonomisko izdevīgumu, politisko noderību, un tos tūdaļ kolonizēja un atbalstīja globālie mehānismi, un visa valsts sistēma. Pieņemot, ka tādi ir varas mehānismi, ekonomiskā izdevība un politiskā noderība attiecīgajā kontekstā, var izprast, kā šie mehānismi kļūst par daļu no kopuma.

Citiem vārdiem sakot, buržuāzijai vājprātīgie ir pilnīgi vienaldzīgi, taču vājprātīgo izslēgšana, sākot ar XIX gadsimtu atklāja un izcēla faktu, ka šai procedūrai piemīt politisks izdevīgums, un acīmredzama kļuva tās ekonomiskā noderība, tas stiprināja sistēmu un palīdzēja funkcionēt kopumam. Buržuāziju neinteresē trakie, bet gan vara, tai neinteresē bērnu seksualitāte, bet gan varas sistēma, kura to pārrauga. Buržuāzijai ir vienaldzīgi noziedznieki un to sodīšana, jo ekonomiski tam nav lielas nozīmes, taču buržuāziju interesē mehānisma kopums, ar kuru noziedznieki tiek kontrolēti, pārraudzīti, sodīti, pārraudzināti utt.

Attiecībā uz piekto piesardzības soli, es pieļauju, ka lielajās varas mašīnējās pastāv ideoloģijas producēšana, iespējams, ka pastāv, piemēram, audzināšanas ideoloģija, monarhijas varas ideoloģija, parlamentārās demokrātijas ideoloģija, tomēr neesmu pārliecināts, ka tās ir ideoloģijas. Tie ir zināšanu radīšanas un uzkrāšanas instrumenti, tās ir novērošanas metodes, reģistrācijas tehnikas, meklējumu un pētījumu procedūras, pārbaudes aparāti. Tas nozīmē, ka vara, darbojoties šajos smalkajos mehānismos, nespēj iztikt bez zināšanu aparāta veidošanas, organizēšanas un pielietošanas, un tās nav ideoloģiskas būves.

Rezumējot šos piecus piesardzības soļus, es varētu teikt, ka meklējumi jāvirza nevis uz varu kā augstākās valsts varas būvi vai uz valsts aparātu un tam raksturīgo ideoloģiju, bet gan uz pārvaldīšanu, materiālajiem operatoriem, pakļaušanas formām, pakļaušanas lokālajām sakarībām un pielietojumu, stratēģisko mehānismu. Vara jāpēta ārpus Leviatāna modeļa, ārpus juridiskās augstākās valsts varas ierobežotā lauka un valsts institūcijām. Tā jāpēta, sākot ar valdīšanas tehniku un taktiku.

Pētīšanas pamatā ir metodoloģija, kura, manuprāt, jāizmanto un kuru izmantoju pēdējo gadu dažādajos pētījumos, jautājumos par varu psihiatrijā, bērnu seksualitātē, politiskajās sistēmās, utt. Tagad, kad esmu izdarījis šo apskatu un aplūkojis metodi, atklājas iespaidīgs vēsturisks fakts, kurš mūs aizvedis līdz problēmām, par kurām gribu runāt šogad.

Sis iespaidīgais vēsturiskais fakts ir augstākās valsts varas juridiski politiskā teorija, kuru tikko pieminēju, un tai ir bijušas četras lomas. Vispirms, tā balstījās uz patiesās varas mehānismu, tas ir, feodālo monarhiju. Otrkārt, tā kalpoja kā instruments un arī kā attaisnojums lielajām administratīvajām monarhijām. Sākot ar XVI un sevišķi ar XVII gadsimtu, un jau reliģisko karu laikā, augstākās valsts varas teoriju kā ieroci izmantoja gan vienā, gan otrā nometnē, gan vienā, gan otrā nozīmē, lai ierobežotu, vai tieši otrādi — pastiprinātu karalisko varu; mēs to at-

rodam monarhistisko katoļu, antimonarhistisko protestantu, monarhistisko protestantu, tāpat dinastijas maiņas atbalstītāju katoļu vidū, tā darbojas aristokrātu un parlamentāriešu rokās, karaļa vai pēdējo feodāļu rokās. Isi sakot, tā ir bijusi politisko un teorētisko cīņu instruments XVI un XVII gadsimtā varas sistēmā. Vēl XVIII gadsimtā darbojas tā pati augstākās valsts varas teorija, to atdzīvina romiešu tiesības, kuru pēdas atrodamas Ruso un viņa laikabiedru darbos, un te parādās tās ceturtā loma: runa ir par alternatīva modeļa radīšanu, par parlamentāru demokrātiju pretēji administratīvām, autoritārām un absolūtām monarhijām. Šo lomu tā spēlē arī Revolūcijas laikā.

Tātad, izsekojot šīs četras lomas, mēs ievērosim vienu lietu — kamēr pastāvēja feodāla tipa sabiedrība, valsts varas teorija attiecās uz tādām problēmām kā varas vispārējā mehānika, tās darbības veids, sākot ar pašiem augstākajiem un beidzot ar pašiem zemākajiem līmeņiem. Tātad, augstākās valsts varas attiecības pārklāja visu sociālo korpusu. Varas īstenošanas veidu, vismaz galvenajās līnijās var izteikt attiecībā: valdnieks — pado-tais. Taču XVII, XVIII gadsimtā notika svarīgas izmaiņas, parādījās, vai tika izgudrots jauns varas mehānisms, kuram raksturīga īpaša kārtība, jauni instrumenti, atšķirīgi aparāti, kuri, manuprāt, absolūti nav savienojami ar augstākās valsts varas attiecībām. Šis jaunais varas mehānisms drīzāk balstās uz personām un to darbību, nevis uz zemi un tās produktiem. Tas ir varas mehānisms, kurš ļauj iegūt atsevišķu personu laiku un darbu un nevis bagātību un mantu. Tā ir vara, kura īstenojas caur nepārtrauktu uzraudzību, un nevis laiku pa laikam iekasē nodokļus un uzliek pienākumus, tā veido smalku materiālo spaidu tīklu un neliek uzsvaru uz valdnieka fizisko eksistenci. Visbeidzot tā balstās uz jauna varas ekonomijas principa, kurš vienlaicīgi ļauj pieņemties spēkā gan pakļautajiem, gan pakļāvējspēkiem.

Šis varas tips ir tiešā pretstatā varas mehānismam, kuru aprakstīja vai centās aprakstīt augstākās valsts varas teorija. Iepriekšējais valsts varas veids attiecās uz zemi un tās produktiem daudz lielākā mērā nekā uz atsevišķām personām un to darbību. Augstākās valsts varas teorija nebalstās uz laiku un darbu, bet gan uz mantu un bagātību, tā pieļauj laikā bezgalīgu un izkliedētu pienākumu aprakstīšanu juridiskos terminos, bet ne pastāvīgu uzraudzību; tā rada varu ap valdnieka fizisko personu un nevis caur bezgalīgas un pastāvīgas uzraudzības sistēmu. Augstākās valsts varas teorija veido absolūtu varu ar absolūtu varas patēriņu un neaprēķina varas minimālo patēriņu un maksimālo efektivitāti. Jauno varas veidu vairs nevar transkribēt ar augstākās valsts varas termiņiem, tas, manuprāt, ir viens no lielākajiem buržuāziskās sabiedrības izgudrojumiem. Tas ir viens no industriālā kapitālisma pamatinstrumentiem tam atbilstošas sabiedrības izveidē, un vara bez augstākās valsts varas ir disciplinārā vara. To nevar aprakstīt ar augstākās valsts varas teorijas termiņiem, tā ir pilnīgi atšķirīga, un būtībā disciplinārajai varai vaja-

dzētu novest pie šīs teorijas juridiskās būves izzušanas. Īstenībā augstākās valsts varas teorija ne vien turpina pastāvēt kā tiesību ideoloģija, bet veido juridiskos kodeksus, kurus radījusi XIX gadsimta Eiropa, sākot ar Napoleonu.

Kāpēc augstākās valsts varas teorija ir saglabājusies kā ideoloģija un kā lielu juridisko kodeksu organizējošais princips? Tam ir divi iemesli. No vienas puses, XVIII un XIX gadsimtā tā bija pastāvīgs kritisks ierocis pret monarhiju un visiem šķēršļiem, kuri stāvēja disciplināras sabiedrības attīstības ceļā. No otras puses, augstākās valsts varas teorija un ap to koncentrētā juridiskā kodeksa veidošanās ļāva izvirzīt pirmajā vietā nevis disciplināros mehānismus, bet tiesību sistēmu, kura apslēpa apspiešanas mehānismus un garantēja caur valsts augstāko varu katra suverēnās tiesības. Juridiskā sistēma gan teorijā, gan ar kodeksiem, ļāva demokratizēt valsts varu caur sabiedrisko tiesību konstitūciju, kura formulēta kā kolektīva valsts vara, un tai pašā laikā augstākās valsts varas demokratizācija nostiprinājās ar disciplināras piespiešanas mehānismiem.

Varētu teikt, ka brīdī, kad disciplinārie ierobežojumi sāka darboties kā valdīšanas mehānismi, tos vajadzēja apslēpt kā valsts varas patieso izpausmi, un bija nepieciešams, lai augstākās valsts varas teorija būtu juridiskajā aparātā un to atspoguļotu kodeksi. Modernajās sabiedrībās, sākot ar XIX gadsimtu un līdz mūsu dienām, mums ir gan likumdošana, diskurss, sabiedriskās tiesības, kuras apvienojas ap sociālā korpusa principu un indivīda tiesībām, gan ciešs disciplinārais spaidu *tikls*, kurš nodrošina sociālā korpusa vienotību. Taču disciplināro *tiklu* nav iespējams savienot ar augstākās valsts varas tiesībām, bez kurām tai pat laikā nevar iztikt. Starp šīm abām robežām: augstākās valsts varas tiesības un disciplīnas mehānisms realizējas vara. Tomēr šīs robežas ir tik dažādas, ka nekad nevarēs piemēroties viena otrai. Modernajā sabiedrībā vara īstenojas šajā nevienādību spēlē starp augstākās valsts varas sabiedrības tiesībām un polimorfo disciplīnas mehānismu. Tas nenozīmē, ka augstākās valsts varas tiesības pastāv no vienas puses, bet izplūdusi, neskaidra disciplīna darbojas kaut kur apakšā, ēnā un veido lielā varas mehānisma dziles. Īstenībā, disciplīnām ir pašām savs diskurss. Tās rada zināšanu aparātu un dažādu zināšanu laukus. Disciplīnas ir diskursu nesējas, bet nevar būt tiesību diskurss, disciplīnas diskurss nepakļaujas likumam, augstākās valsts griba tam ir sveša. Disciplīnas radis citu diskursu — tas nebūs juridisks likums, kurš izriet no augstākās valsts varas, bet gan no dabiskiem likumiem, t. i., no normas. Tās (disciplīnas) definēs kodeksu, kurš nepiederēs likumam, bet gan normalizācijai, tās attieksies uz tādu teorētisko horizontu, kuram nebūs noteikti jābūt tiesību būvei, tas būs humanitāro zinātņu īpašums (lauks) un to jurisprudences būs klīniskās zināšanas.

Tas, ko beidzamo gadu laikā gribēju parādīt, nav eksakto zinātņu izvirzīšanās laikā, kad cilvēka uzvedības neskaidrā, sarež-

ģītā un samudžinātā nozare pamazām pievienojas zinātnei un ne jau caur eksakto zinātņu progresu izveidojās humānās zinātnes. Esmu pārliecināts, ka humāno zinātņu diskursu padarīja iespējamu pretnostatījuma process, divu nostāju, divu mehānismu un divu pilnīgi atšķirīgu diskursu sadursme: no vienas puses, tiesību grupēšanās ap augstāko valsts varu, bet, no otras, — disciplīnu piespiedu mehānisma darbība. Un, ja mūsu dienās vara vienlaicīgi īstenojas caur šīm tiesībām un tehnikām un ja šīs tehnikas un diskursi, kuri radušies no disciplīnas, piepilda tiesības, ja normalizācijas procesi aizvien vairāk kolonizē likumus, es domāju, ka tas viss izskaidro *normalizācijas sabiedrības* globālo darbību. Disciplinārā normalizācija aizvien biežāk saduras ar augstākās valsts varas juridisko sistēmu, aizvien skaidrāk izpaužas abu nesavienojamība, aizvien biežāk ir nepieciešams tiesneša diskurss, tāds varas un zināšanu veids, kurš neitralizētu zinātnes sakralizāciju. Tieši medicīnas izplatībā redzams, kā pārmainās vai sadurās disciplīnas mehānisms un tiesību princips. Medicīnas attīstība, izturēšanās, uzvedība, diskursi, vēlmju medikamentēšanās, utt. notiek uz robežas, kur satiekas divas dažādas nostādnes: disciplīna un augstākā valsts vara. Tādēļ šodien mēs atrodamies tādā situācijā, ka pret disciplinārā mehānisma uzurpāciju, pret zinātnes atziņu varas pieaugumu vienīgā šķietami drošā izeja ir atgriešanās pie tiesībām, kuras balstās uz augstāko valsts varu un darbojas pēc šī vecā principa. Kad pret disciplīnu un visām varas un zināšanu izpausmēm, kuras ar tām saistītas, grib kaut ko iebilst, tad, kā tas dzīvē konkrēti izpaužas? Ko dara pilsētas galva vai citas analogiskas institūcijas, vai neatsaucas uz šīm tiesībām, uz slavenajām, formālajām, tā saucamajām pilsoņu tiesībām, kuras būtībā ir augstākās valsts varas tiesības. Mēs esam nonākuši strupeļā, jo nevar vērsties pie augstākās valsts varas, lai ierobežotu disciplīnu un disciplināro varu — augstākā valsts vara un disciplīna, augstākās valsts varas tiesības un disciplinārie mehānismi nedalāmi ietilpst mūsu sabiedrības galvenajos varas mehānismos.

Patiesībā, lai cīnītos pret disciplīnu vai disciplināro varu, nav jāvēršas pie vecajām augstākās valsts varas tiesībām, bet gan jāvirzās pretīm jaunām tiesībām, kuras būtu antidisciplināras un vienlaicīgi — brīvas no augstākā valsts varas principa. Un te mēs no jauna atrodam represijas jēdzienu, kura pielietojumā, manuprāt, ir divas nepilnības, no vienas puses, tas neskaidri atsaucas uz augstākās valsts varas teoriju, t. i., indivīda suverēnajām tiesībām, bet, no otras puses, tas izraisa psiholoģiskas sakarības ar humānajām zinātnēm, t. i., diskursiem un praksei, kura pieder disciplinārajam laukam. Bez tam represiju jēdziens ir juridiski disciplinārs jēdziens, un tādējādi represijas jēdziena kritiska pielietošana ir sagrozīta, iznīcināta, jo tai piemīt dubulta iedaba — juridiskā un disciplinārā.

(Tulkojusi *Astra Smite*)

OMNES ET SINGULATIUM
PAR POLITISKĀ PRĀTA KRITIKU

Zinu, ka nosaukums šķitīs pretenciozs, tomēr tam ir attaisnojoši apsvērumi. Sākot ar XIX gadsimtu, Rietumu doma nav pārstājusi kritizēt prāta lomu vai tās trūkumu politiskajās struktūrās. Būtu pilnīgi bezjēdzīgi vēlreiz apcerēt tādu milzīgu kopumu. Daudzskaitlīgie iepriekšējie mēģinājumi it kā jau nodrošina to, ka arī sekojošie pasākumi būs tāpat panākumiem vainagoti vai vismaz tikpat sekmīgi.

Šķersli rada arī tas, ka tiek piedāvāti arī nepabeigti uzmetumi. Bet jau krietnu laiciņu filosofija ir atteikusies no centieniem izlidzināt zinātniskā prāta bezspēcību un vairs neuzmācas ar saviem padomiem.

Viens no Apgaismības uzdevumiem bija vairot prāta politisko varu. Bet drīz vien XIX gadsimtā, cilvēki sāka cits citam vaicāt: vai mūsu sabiedrībā prāts nav kļuvis pārāk varens. Sākās neskaidras, satraucošas attiecības starp nosliecēm uz sabiedrības racionalizāciju un skaidri saskatāmiem, bīstamiem draudiem indivīdam un viņa brīvībām, sugai un tās izdzīvošanai.

Citiem vārdiem sakot, sākot no Kanta, filosofijai vajadzēja traucēt prātam pārkāpt tās robežas, kas ir dotas pieredzē; bet šis gadsimts tomēr bija modernās valsts un sabiedrības politikās organizācijas attīstības laiks, un filosofijas loma bija uzraudzīt politiskās racionalitātes varas izmantošanu, un tas toreiz šķita esam dzīvotspējīgs uzdevums.

Šīs banālās patiesības ir skaidras katram. Taču pats fakts, gan būdams banāls, tomēr pastāv. Banālu faktu klātbūtne liek mums atrast vai arī censties atrast tieši specifiskās problēmas un, varbūt, to izcelsmi.

Saikne starp racionalizēšanos un politiskās varas izmantošanu ir acīmredzama. Un nav nepieciešams cerīgi noraudzīties uz birokrātijas un koncentrācijas nometņu pusi, lai to saprastu. Bet, tādā gadījumā problēma ir zināšanas, kas padara šo faktu tik acīmredzamu.

Vai mēs «apsūdzam» prātu? Man šķiet, ka nekas nav neauglīgāk. Jautājums netiek uzstādīts par šīs sfēras vainu vai nevainīgumu. Būtu absurdi piesaukt «prātu» kā būtību pretstatot to neprātam. Beidzot, šī apsūdzība mūs pieķer pakalpiģi spēlējam garlaicīgo tiesneša un racionālista vai iracionālista lomu.

Vai esam izdibinājuši šo racionālisma veidu, kas iesniedzas Apgaismībā un īpaši spilgti izpaužas modernajā kultūrā. Es uz-

skatu, ka tieši šo risinājumu izvēlējušies daži Frankfurtes skolas pārstāvji. Mans mērķis — uzsākt diskusiju par viņu darbiem, jo tie ir nozīmīgi un precīzi. Es, savukārt, gribu ierosināt citādi izpētīt saikni starp varu un racionalizāciju.

1. Ir pilnīgi skaidrs, ka nevar iztikt bez sabiedrības vai kultūras racionalizācijas kā tādās, bet, analizējot šos procesus vairākās sfērās tādās kā: neprāts, slimība, nāve, noziegums, seksualitāte utt., kļūst redzams, ka katrā no tām uzkrājusies kāda fundamentāla pieredze.

2. Es uzskatu par bīstamu pašu vārdu «racionalizācija». Mēģinot racionalizēt kādu lietu, svarīgākā problēma nav vis atrast tās atbilstību vai neatbilstību racionalitātes principiem, bet gan atklāt pie kāda racionalitātes tipa tā pieder.

3. Lai gan pati Apgaismība ir bijusi ļoti nozīmīga fāze mūsu vēstures un politiskās tehnoloģijas attīstībā, es uzskatu, ka vajadzētu atsaukties uz senākiem procesiem, ja vēlamies saprast to, kādā veidā mēs ļaujam mūsu pašu vēsturei sevi sagūstīt.

Tāds ir mana iepriekšējā darba vadmotīvs — analizēt attiecības starp tādām pieredzēm kā neprāts, nāve, noziegums, seksualitāte vai atšķirīgas varas tehnoloģijas. Turpmāk es pievērsīšos individualitātes problēmai vai, pareizāk sakot, identitātes saistībai ar «individualizētās varas» problēmu.

Visiem zināms, ka eiropeiskajās sabiedrībās politiskā vara evolucionējusi līdz aizvien vairāk un vairāk centralizētām formām. Pēdējo desmit gadu laikā vēsturnieki pētījuši tieši šo valsts organizāciju ar tās administrāciju un birokrātiju.

Es gribētu pavērt iespēju kādas citas pieredzes analīzei, pieredzes, kas pārveidojoši skar šīs varas attiecības. Šī pārveidošana varbūt ir mazāk pazīstama, bet ne mazāk nozīmīga, īpaši jau modernajās sabiedrībās. Kā redzams, tad šī evolūcija ir pretstats virzībai uz centralizētu valsti. Faktiski, es apsveru iespēju aplūkot varas tehnikas pievēršanos indivīdam un viņa liktenim, kurus šī vara vada nepārtraukti un permanenti. Ja valsts ir centralizēta un centralizējoša varas forma, tad pastorātu nosauksim par individualizējošu varu. Mans mērķis ir iepazīstināt ar šīs pastorālās varas modalitātes izcelsmes mazāk zināmajiem vēstures aspektiem. Citā konferencē es centos parādīt, kādā veidā šis pastorāts ir saistīts ar savu pretstatu — valsti.

Ideja, ka dievība, valdnieks vai vadonis ir gans, kas uzrauga avju baru, nebija raksturīga grieķiem vai romiešiem. Es gan zinu dažus izņēmumus, vispirms jau Homēra laika literatūrā, tad Vēlinās impērijas tekstos, bet pie tā atgriezīsimies vēlāk. Vienkārši var sacīt, ka grieķu un romiešu lielajos politiskajos tekstos nav atrodama varas metafora.

Pilnīgi citādi tas ir seno Austrumu sabiedrībās — Ēģiptē, Asīrijā un Jūdejā. Ēģiptiešu faraons bija gans. Savas kronēšanas dienā viņš, piemēram, saņēma rituālo gana zizli; Babilonijas monarham bez citiem tituliem piederēja arī tiesības saukt sevi par «cilvēku ganu». Bet dievs jau bija gans, kurš vada ļaudis

viņu ganībās un gādā par to barošanas. Ēģiptiešu himnā Ra tiek piesaukts šādi: «Ra, kas esi nomodā, kad visi dus, Tu, kas meklē to, kas ir labs taviem lopu bariem...»

Saistība starp Dievu un Valdnieku rodas dabiski tāpēc, ka tie abi spēlē vienu un to pašu lomu: bars, kas jāuzrauga ir viens un tas pats; karaliskais gans apsargā dievišķā gana radības. «Izcilais ganību pavadoni, Tu, kas uzņemies rūpes par zemi un barību, visas pārpilnības pārraugš.» Bet, ir zināms, ka tie bija ebreji, kas pastorālo tēmu vēl paplašināja un izplatīja, tiesa, stipri savdabīgā veidā: Dāvids kā monarhijas dibinātājs tiek saukts gana vārdā. Dievs viņam uztic bara sapulcēšanas misiju.

Bet ir arī negatīvi izņēmumi: ļaunais karalis, kurš tika pielīdzināts ļaunajam pastoram, kas izgaiņā baru, ļauj tam nomirt no slāpēm un viens izmanto visu cirpumu. Jahve ir vienīgais un patiesais gans. Viņš savus ļaudis vada personīgi, ar praviešu palīdzību. «Kā baru tu vadi tavus ļaudis ar Mozus un Ārona roku,» saka psalmotājs. Es nevēlos apspriest ne tās vēsturiskās problēmas, kas saistās ar šī salīdzinājuma izcelsmi, ne tā evolūciju jūdu domā. Vēlos vienīgi izmantot acimredzamo kontrastu ar grieķu politisko domu un izcelt to nozīmi, ko šī tēma vēlāk iegūst kristīgajā domā un tās institūtos. Es gribu pieskarties pastorālās varas tipiskajām tēmām.

1. Pastors praktizē varu drīzāk pār ļaudīm, nevis pār zemi. Tas, atšķirībā no grieķiem, vairāk sarežģī attiecības starp dievību, cilvēkiem un zemi. Grieķu dievi pārraudzīja zemi, un sākotnēji tieši šī pārraudzīšana arī noteica attiecības starp cilvēkiem un dieviem. Tās ir pretējas Dieva-Gana attiecībām ar savu baru, jo Dievs savam baram dod vai sola zemi.

2. Pastors sapulcina, ved un vada savu baru. Ideja, ka politiskā vadoņa pienākums ir samierināt naidīgās pilsoņu puses un iedibināt vienotību nesaskaņās, bez šaubām jau bija pazīstama grieķu domai. Bet tie, kurus sapulcē gans, ir izkliekti indivīdi. Viņš tos pulcina ap sevi ar savas balss palīdzību: «Es uzsvilpju, un tie sanāk.» Un otrādi, pietiek ar to, ka pastors pazūd, lai bars izklistu. Citiem vārdiem sakot, bars eksistē kā pastora tiešas klātbūtnes un noteiktas darbības rezultāts. Tiklīdz izcilais grieķu likumdevējs Solons noregulējis konfliktus, atstāja pilsētu, viņam aiz muguras notika jau cita likumdošana.

3. Pastora uzdevums ir nodrošināt sava bara glābiņu. Jau grieķi ir teikuši, ka dievība glābs pilsētu; viņi nerimās salīdzināt labu vadoni ar stūrmani, kurš ar savu kuģi apbraucis rifus. Veidi, kādā pastors glābj savu ganāmpulku, ir ārišķīgi. Jāgādā ne tikai par visa bara glābšanu briesmu brīdī. Tas drīzāk ir jautājums par nemainīgu individualizētu un garīgu labvēlību. Nemainīgu tāpēc, ka pastors uzmana sava bara barošanu; viņš ik dienas rūpējas par tā slāpju un izsalkuma remdēšanu. Grieķi no dieviem izlūdzas zemes auglību un ražas ienākšanos, tos nelūdz dienu no dienas uzturēt barā kārtību. Individualizēta labvēlība nozīmē gādāt, lai visas avis, bez izņēmuma, būtu paēdi-

nātas un drošībā. Īpaši jau ebreju tekstos tiek uzsvērtā šī individuālā varas labvēlība: 2. Mozus grāmata rabīnu skaidrojumos atklāj to, kāpēc Jahve padara Mozu par savu ļaunu — viņš daļēji noņem sev rūpes par visu baru, lai rūpētos par pazudušajām avīm.

Un visbeidzot, runa ir par pēdējo labvēlību. Pastoram ir savi plāni: bars jāaizved uz labām ganībām un jāatved atpakaļ aplokā.

4. Ir vēl cita atšķirība, kas balstās uz ideju, ka varas praktizēšana ir «pienākums». Grieķu vadonis izpilda savus pienākumus, pieņemdamus lēmumus visu interesēs; ja viņš dotu priekšroku savām interesēm, viņš būtu slikts vadonis. Bet viņa pienākuma izpilde balstās uz pārliecību, ka, pat tad, ja viņš atdotu savu dzīvību kara laikā, viņa upuris tiktu kompensēts ar ārkārtīgi dārgu velti — nemirstību, kas nemūžam neizzustu. Pastorālā labvēlība vairāk atgādina «pašuzupurēšanos.» Viss tas, ko dara gans, tiek darīts ganāmpulka labā. Viņš ir pastāvīgi norūpējies. Kad visi dus, viņš ir nomodā.

Nomoda tēma ir svarīga. Tā uzsver divus pastora uzupurēšanās aspektus. Pirmkārt, viņš gādā, strādā un ļoti cenšas to labā, kas barojas un miegā dus. Otrkārt, viņš ir nomodā par tiem. Viņš tos uzmana, neizlaižot no acīm nevienu. Viņš pazīst savu baru gan kopumā, gan katru atsevišķi. Viņš zina ne tikai labas ganības, gadalaiku norises un lietu kārtību, bet tāpat ikviena atsevišķās vajadzības. Un vēlreiz minēsim rabīnu komentārus 2. Mozus grāmatai, kuros Mozus pastorālās kvalitātes aprakstītas šādos terminos: viņš nosūtīja ganīties katru avi pēc kārtas — vispirms visjaunākās, lai tās plūktu vismaigāko zāli; tad pusmūža, un visbeidzot, visvecākās, kas spējīgas plūkt viscietāko zāli. Pastorālā vara paredz individuālu uzmanību katram bara loceklim.

Tās ir tēmas, kas ebreju tekstos saistās ar metaforu par Dievu-ganu un viņa ļaudīm-baru. Es nekādā ziņā neapgalvoju, ka pirms Jeruzalemes krišanas jūdu sabiedrībā politiskā vara tiktu sekmīgi praktizēta tieši tādā veidā. Es pat neapgalvoju, ka šī politiskās varas koncepcija ir tam kaut cik adekvāta.

Tās ir tēmas, paradoksālas un pat pretrunīgas. Kristietība piešķirusi tām īpašu nozīmību, kas raksturīga gan viduslaikiem, gan mūsdienām. Visu sabiedrību vēsture, es vēlētos teikt — mūsu vēsture, sākot no antīkās pasaules beigām līdz pat Eiropas norietam, ir bijusi visagresīvākā un viskareivīgākā; tā ir bijusi spējīga uz vispārsteidzošāko vardarbību tiklab pret citiem kā pret sevi. Tā izdomājusi daudz atšķirīgu politisko formu. Ne vienreiz vien tā būtiski mainījusi savas juridiskās struktūras. Saglabājies tikai gars, kas vienkārši attīstījies par īpatnu varas tehnoloģiju, kura visu reducējusi uz pastoru saujiņas vadītiem neskaitāmu cilvēku bariem. Tātad, tā starp cilvēkiem iedibinājusi sarežģītu, paradoksālu un nepārtrauktu attiecību virkni.

Bez šaubām, vēstures gaitai piemīt arī kaut kas vienreizīgs. «Pastorālās tehnoloģijas» attīstīšanās par cilvēku vadīšanu, acīmredzot, ir satricinājusi antikās sabiedrības struktūras līdz pašiem pamatiem.

Lai labāk izskaidrotu šī pārrāvuma nozīmību, es tagad vēlētos nedaudz atgriezties pie tā, ko es teicu par grieķiem, un jau paredzu sev adresētos iebildumus.

Vispirms jau Homēra poēmās pastorālā metafora izmantota, lai izceltu valdnieku. «Illiādā» un «Odisejā» izteikums *poimen laon* vairākkārt atkārtojas. Tas apzīmē vadoni un uzsver viņa diženumu. Turklāt tiek runāts par to pašu titulu, kas sastopams vēlākajā indoeiropiešu literatūrā. «Beovulfā» valdnieks drīzāk tiek uzskatīts par ganu. Nekas pārsteidzošs nav arī tas, ka mēs atpazīstam tos pašus titulus episkajās arhaiskajās poēmās, piemēram, asīriešu tekstos.

Problēmas drīzāk parādās saistībā ar grieķu domu; pastāv vismaz viena tekstu kategorija, kas atsaucas uz pastorālajiem modeļiem — tie ir pitagoriešu teksti. Gana metafora parādās tajos Arhīta tekstos, kurus citējis Stobejs. Termins *nomos* (likums) ir saistīts ar vārdu *nomeus* (pastors): pastors sadala, likums iedala. Un Zevs tiek saukts par *Nomois* un *Nemeios*, jo viņš gādā uzturu savām avīm. Visbeidzot, amatpersonai ir jābūt *philantropos*, tas nozīmē, tādai, kam nepiemīt egoisms. Kā jau ganam, viņam jābūt degsmes un līdzcietības pilnam.

Arhīta «Fragmentu» vācu izdevējs Grūbe apgalvo, ka šeit atklājas vienreizējā ebreju ietekme uz grieķu literatūru. Citi komentāru autori, piemēram, Delats, apgalvo, ka dievu, tiesnešu un ganu salīdzinājums ir diezgan bieži sastopams grieķu tekstos. Ir diezgan bezjēdzīgi apgalvot kaut ko tieši.

Es pats aplūkošu politisko literatūru. Pētījumu rezultāti ir skaidri: gana politiskā metafora neparādās ne Isokrata, ne Dēmostena, ne arī Aristoteļa tekstos. Būtu diezgan divaini, ja kāds izprātotu, ka savās «Areopagītiskās» Isokrats iestātos par tiesnešu pienākumiem: tiek gan izcelti tie cilvēki, kas cītīgi pilda savus pienākumus un rūpējas par jauniem ļaudīm. Un tomēr, šeit nav nekādu pastorālu ilūziju.

Toties Platons apzināti runā par pastoru — tiesnesi. Šo ideju viņš piesauc «Kritijā», «Valstī» un «Likumos» un pamatīgi iztīrā «Politikī». Pirmajā sacerējumā pastora tēma ir diezgan otršķirīga. «Kritijā» brīžam var atrast atmiņas par laimīgajām dienām, kad cilvēki tieši vadīja dievi un tā ganiņās pārpilnības ganiņās. Laiku pa laikam Platons uzsver tiesnešu tikumības nepieciešamību, iebilstot pret Trasimaha netikumiem («Valsts»). Visbeidzot, reizēm problēma tiek aprakstīta no tiesneša pakļautības viedokļa: patiesībā viņiem jābūt paklausīgiem sargsuņiem, «tiem, kas ir kāpņu virsotnē» («Likumi»).

«Politikī» pastorālās varas problēma ir centrālā un kļūst par garu iztīrājumu objektu. Kā citādi lai nosauc pilsētas lēmējvaru, ja ne par pastora paveidu?

Platona analīze ir pazīstama. Lai atbildētu uz izvirzīto jautājumu, tiek izdarīta nošķiršana. Platons pamato atšķirību starp cilvēku, kas pārvalda nedzīvu lietu kārtību (piemēram, arhitektu), un cilvēku, kas gādā par dzīvnieku kārtību (piemēram, vērsu pājūga kārtību), un to, kas pārrauga dzīvnieku barus. Un te mēs atpazīstam politisko vadoni: cilvēku pastoru.

Bet šī pirmā nošķiršana vēl ir neapmierinoša. Tā aicina virzīties tālāk. *Cilvēku* pretstatīšana visiem citiem dzīvniekiem nav pārāk laba metode. Tātad, sāksim dialogu no nulles, lai piedāvātu aizvien jaunas atšķirību rindas: meža dzīvnieki un mājas dzīvnieki; tie, kas dzīvo uz zemes, un tie, kas dzīvo ūdenī; tie, kam ir ragi, un tie, kam ragu nav; tie, kam ir šķelti vai nešķelti nagi; tie, kas ir krustoti, un tie, kas nav krustoti. Un dialogs pazūd šajos nebeidzamajos iedalījumos.

Tātad, ko parāda dialoga sākotnējā attīstība un tā vēlākā neveiksme?

To, ka lietota nepareizi, nošķiršanas metode neko nepierāda. Parādās arī tas, ka politiskās varas kā attiecību starp ganu un tā dzīvniekiem analīzes ideja šai gadsimtā ir diskutabla. Faktiski, tas ir pirmais pieņēmums, kas ienāk prātā sarunu biedriem, kad tie mēģina atklāt politiķa būtību. Kur tā iemājo? Vai Platons ir pārstrādājis pitagoriešu tēmas? Pastorālās metaforas trūkums citu laikabiedru politiskajos tekstos runā par labu otrajai hipotēzei.

Manis paša pētījumi ir līdzīgi tam, kā šai tēmai dialogā piešķir Platonu. Vispirms tas ir metodoloģiskās argumentācijas paņēmieni, vēlāk arī slavenāko pasaules mītu piesaukšana, kas visu apvērš otrādi.

Metodoloģiskais arguments ir ārkārtīgi interesants. Netiek izlemts, kādas sugas var veidot baru, bet tiek analizēts tas, vai gans, ja to sauc par valdnieku, ir vai nav pastors.

Kas raksturo viņa uzdevumu? Pirmkārt, gans ir viens bara priekšā. Otrkārt, viņa darbs ir būt nomodā par savu avju barošanu, kopt tās, kad tās ir slimas, spēlēt tām mūziku, lai tās savāktu vienkopus, nodrošināt to vairošanos, rūpējoties par to, lai tiktu iegūti labākie pēcnācēji. Mēs atkal atrodam tās pašas tipiskās pastorālās metaforas tēmas, kas bija Austrumu tekstos. Kāds tad, atbilstoši visam teiktajam, ir valdnieka uzdevums? Kā pastors viņš ir viens pilsētas priekšgalā. Bet, kas rūpējas par cilvēces barošanu? Valdnieks? Nē. Zemkopis, maiznieks. Kas nodarbojas ar cilvēkiem, kad tie slimo? Valdnieks? Nē. Ārsts. Un, kas viņus ved ar mūzikas palīdzību? Ģimnāzijas skolotājs un nevis valdnieks. Tātad daudzi pilsoņi varētu tīri likumīgi pretendēt uz «cilvēka pastora» titulu. Politiķim kā cilvēku bara pastoram varētu sameklēt ļoti daudz sāncenšu. Patiešām, ja mēs tā reāli un pamatīgi gribētu izzināt, kas ir politiķis, mums viņš būtu jānošķir no «visas apkārtējās straumes», parādot to, kurš *nav* pastors. Platons izmanto pasaules mītu, kas divas saskanīgas kustības apgriež otrādi, padarot tās par pretējām nozīmēm.

Pirmajā fāzē, katra dzīvnieku suga pieder pie bara, ko vada pastors-ģēnijs. Dievība personīgi vada cilvēku baru. Tā var bagātīgi sadalīt zemes augļus; tai nevajag nekādu mitekli, un pēc nāves tā var atgriezt cilvēkus atpakaļ dzīvē. Piebildīsim kādu nozīmīgu frāzi: «Dievība ir viņu pastors, cilvēkam nav jāpiedalās politiskajā dzīvē.»

Otrajā fāzē pasaule pagriezusies pretējā virzienā. Dievi vairs nav cilvēku gani, tiem jā rūpējas par sevi pašiem. Tāpēc tie saņēmuši uguni. Kāda tad ir politiķa loma? Vai pastors nostājas dievības vietā? Nebūt ne. No šī brīža viņa uzdevums ir aust pilsētai vienu pamatīgu audumu. Būt politiķim nenozīmē barot, rūpēties par pēcnācēju vairošanos, bet gan savienot — savienot pretējus temperamentus (kvēlus un mērenus), kalpojot par «atspoli» tautas viedoklim. «Politiķis atklāj klasiskās antikās pasaules vissistemātiskākās pārdomas par pastorāta tēmu, kas izrādījās tik nozīmīgas kristīgajiem Rietumiem. Sajā pārsapņematībā mēs ieraudzījām to, ka šīs tēmas, kurām varbūt ir austrumnieciska izcelsme, ir bijušas pietiekami nozīmīgas Platona laikos, bet neaizmirsīsim, ka tas tomēr ir diskutējams jautājums.

Bet ne pilnīgi. Platons patiesi atzina ārsta, zemkopja, vīnrotāja un pedagoga pastoriskās kvalitātes. Toties viņš ir pilnīgi atteicies iekļauties politiskajās aktivitātēs. Viņš ir nepārsprotami pateicis: politiķim laiks paiet uzraugot katru personu atsevišķi: vai viņš dos tai ēdienu, sniegs koncertu, ārstēs no slimībām? Vienīgi zelta laikmeta dievi varēja valdīt tādā veidā; turklāt ārsts un pedagogs ir atbildīgs par neliela cilvēku bariņa dzīvi un attīstību. Bet, cilvēks, kam pieder politiskā vara nevar atrasties starp dievu un ganu, nevar būt pastors. Viņa uzdevums nav uzturēt indivīda grupas dzīvi. Tas ir — veidot un nodrošināt pilsētās vienotību. Īsi sakot, politiķa problēma ir šīs attiecības starp vienu un daudziem pilsētās un tās pilsoņu ietvaros. Pastorālā problēma ir saistīta ar indivīda dzīvi.

Tas viss šķiet stipri distancēts. Balstoties uz šiem senajiem tekstiem, redzam, ka šī problēma, vai drīzāk problēmu virkne, tiek izvirzīta ļoti agri. Tā pilnīgi pārklāj Rietumu vēsturi un ir ārkārtīgi nozīmīga mūsdienu sabiedrībai. Tās ir attiecības starp politisko varu kā darbu valsts sistēmā (vienības juridiskajos ietvaros) un varu, ko mēs saucam par «pastorālu» un, kuras loma ir nemitīgi rūpēties, palīdzēt, un visādi veicināt visu un ikviena dzīvi.

Pazīstamā «valsts — aizgādnes» problēma nav izvirzīta tikai kā mūsdienu pasaules nepieciešamība pēc jaunas valdīšanas sistēmas. Vajadzētu tomēr zināt, kas tas ir, un proti, viens no neskaitāmajiem smalkā neregulējuma atkārtojumiem, kas veidojas starp politisko varu, kas tiek praktizēta pār tiesību subjektu un pastorālo varu, kas nodarbojas ar dzīvajiem indivīdiem. Es, protams, nevēlos pārstāstīt pastorālās varas evolūciju visā kristietībā. Viegli iztēloties tās bezgalīgās problēmas, kuras šeit varētu izvirzīt: doktrīnu problēmas, to Kristus tematu, kas saucas

«labais gans», institucionālās problēmas, piem., draudzes organizācija vai pastorālās atbildības dalīšana starp priesteriem un bīskapiem. Mans nodoms ir izgaismot tikai divus vai trīs, manuprāt, nozīmīgākos aspektus pastorāta evolūcijā, t. i., varas tehnoloģijā.

Iesākamam izpētīsim šīs tēmas teorētisko uzbūvi kristīgās literatūras pirmajos gadsimtos: Hrizostomu, Kipriānu, Ambrosiju, Hieronīmu un mūku dzīvi. Kasiju un Benediktu. Izrādīsies, ka ebreju tēmas ir ievērojami izmainījušās.

1. Vispirms — par atbildību. Mēs noskaidrojām, ka pastoram jāuzņemas atbildība par bara likteni kopumā un katru avi atsevišķi. Saskaņā ar kristīgo uzskatu, pastoram jāatskaitās ne tikai par katru avi, bet visām tās darbībām, labām vai ļaunām, arī tām, kuras tikai nobriedušas notikt, par visu, kas atgādās.

Turklāt, starp avi un tās pastoru, kristietība novietojusi veselu cirkulējošu grēku un tikumu kompleksu. Avju grēki jau tiek piedēvēti ganam. Viņam ir jādod atbilde pastarās tiesas priekšā. Un otrādi — palīdzot savam baram atrast ceļu uz pestīšanu, pastors pats iegūst pestīšanu. Bet, glābjot savas avis, viņš riskē pazudināt sevi, ja viņš vēlas izglābt sevi, viņš riskē tikt pazudināts priekš citiem. Ja viņš pazudina sevi, bars tiek atstāts lielās briesmās. Bet, liksim mierā šos paradoksus. Mans nodoms bija akcentēt to morālo saišu un spēku sarežģītību, kas saista pastoru un katru viņa bara locekli. Un it īpaši es vēlētos uzsvērt to, ka šīs saites nesaista tikai indivīda dzīvi, bet arī ikvienu visniecīgāko viņa darbības detaļu.

2. Otrās nozīmīgās izmaiņas skar padevības un paklausības problēmu. Ebreju koncepcijā Dievs, būdams pastors, vada baru, kas pakļaujas viņa gribai. Savukārt, kristietība attiecības starp pastoru un viņa avīm iecerējusi kā individuālas un pilnīgā atkarībā balstītas. Saprotams, ka vienā ziņā kristīgais pastors ir radikāli atšķirīgs no grieķu domas, ja grieķis pakļāvās, tad tikai tāpēc, ka tāds bija likums vai pilsētas griba. Ja viņš kļuva atkarīgs no atsevišķas personas (daktera, oratora vai pedagoga) gribas, tad tikai tāpēc, ka šī persona viņu racionāli pārliecināja. Un tam bija jābūt ar skaidri noteiktu mērķi: iegūt kompetenci, izdarot vislabāko izvēli.

Kristietībā saikne ar pastoru ir individuāla, tā ir personīgās padevības saikne. Viņa griba ir notikusi ne tāpēc, ka tā ir atbilstoša likumam, bet galvenokārt tāpēc, ka tā ir viņa *griba*. Kasija «Ksenobītiskajās institūcijās» atrodamas daudzas pamācošas anekdotes, kurās mūki rod pestīšanu, pildot visabsurdākās savas priekšniecības pavēles. Padevība ir tikums. Tā nav kā grieķiem — drošības līdzeklis kāda mērķa sasniegšanai, tā drīzāk ir mērķis sevī. Tas ir permanents stāvoklis, kurā avis nepārtraukti pakļaujas savam pastoram: *subditi*. Kā teica svētais Benedikts: mūki dzīvo, sekojot savam brīvajam soģim; viņi ir solījušies būt paklausīgi abata autoritātei: *ambulantes alieno iudicio*

et imperio. Grieķu kristietība nosauca šo paklausības stāvokli par *apatheia*. Nozīmīga ir šī vārda jēgas evolūcija. Grieķu filosofijā *apatheia* apzīmēja kundzību, kurā indivīda kaislības bija atstātas prāta žēlastības ziņā. Kristīgajā domā *pathos* ir gribas pār sevi un sev pārbaudījums. *Apatheia* mūs atbrīvo no tādas stūrgalvības.

3. Kristīgais pastorāts pieļauj, ka starp pastoru un viņa avīm pastāv kāda atsevišķa zināšanu forma. Šīs zināšanas ir daļējas. Tās individualizējas. Nepietiek zināt tikai to, kādā stāvoklī atrodas bars. Ir jāapzina katra avs. Šī tēma ir plaši pārstāvēta kristīgajā pastorātā; tā sadalās trīs atšķirīgās nozīmēs: ganam jābūt informētam par katru bara locekļa materiālajām vajadzībām un, ja ir nepieciešams, tad viņam tās jāapmierina. Jāpārzina visa šī grēcīgā publika, kur katrs dodas, ko katrs dara. Un, visbeidzot, viņam jāzina tas, kurp dodas viņu dvēseles, jāpārzina to grēcīgie noslēpumi, to panākumi ceļā uz svētumu.

Līdzīgi nodrošinātas ir arī individuālās zināšanas, kristietība ir piesavinājusies divus būtiskus, hellēniskajā pasaulē darinātus instrumentus: sirdsapziņas pārbaudi un sirdsapziņas vadīšanu. Tie tiek pārņemti, bet ar ievērojamām izmaiņām.

Ir zināms, ka sirdsapziņas pārbaude bija izplatīta starp pita-goriešiem, stoiķiem un epikūriešiem, kas to uzskatīja par līdzekli ikdienā izdarīto labo vai ļauno darbu uzskaitēi, saskaņojot to ar pienākumu izpildi. Tādā veidā viņi varēja apsvērt savus panākumus ceļā uz pilnestību, t. i., sevis meistarībā un kundzībā pār savām kaislībām. Sirdsapziņas vadīšana jau dominēja noteiktās izglītotās aprindās, tā darbojās padomu formā, reizēm pat par samaksu, parasti tas notika smagos apstākļos, bēdās vai neveiksmēs. Kristīgais pastorāts cieši sasaistīja šīs divas prakses sfēras. Sirdsapziņas vadīšana noteica nepārtraukto saikni: avis nevadīja tikai pretī mērķim uzvarēt kaut kādas briesmas; tās vadīja katru mirkli. Vadīšana kļuva par profesiju, un jūs būtu fatāli pazuduši, ja mēģinātu no tās izvairīties. Kas neievēro padomus, nokrīt kā nokaltusi lapa, teikts nemirstīgā dziesmā. Runājot par sirdsapziņas pārbaudi, nav svarīga pašas sirdsapziņas kultivēšana, bet gan pilnīga atvēršanās savam vadītājam — viņam tiek atvērti dvēseles dziļumi.

Saikne starp sirdsapziņas vadīšanu un pārbaudi aprakstīta daudzos I gs. askētu un mūku tekstos un, būdama priekšraksts kristietībā, tā parādās kā šīs tehnikas punkts, izraisot citu sarežģītības pakāpi. Es vēlos akcentēt to, ka šeit rodas grieķu un romiešu civilizācijai pilnīgi svešs fenomens, un tā ir totālās paklausības saikne starp organizāciju, pašizziņu un kādam citam grēksūdzi.

4. Ir vēl otra, varbūt pat nozīmīgāka, pārtapšana. Visa šīs pārbaudes, grēksūdzes, sirdsapziņas vadīšana un paklausības kristīgās tehnikas mērķis bija novest indivīdu līdz «pašmirstīšanās» darbībai šai pasaulē. Mirstīšanās nav nāve, bet gan at-

ar jā ā-ār ir- m is. o- s- ā- m 1a s- 1a

teikšanās no šīs pasaules un sevis paša — ikdienišķs nāves mēģinājums. Nāve, ko no citas pasaules pārbauda dzīves devējs. Tā nav pirmā reize, kad mēs pieskaramies pastorālās tēmas saistībai ar nāvi, bet te ir cita jēga, atšķirīga no tās, kas ielikta grieķu politiskās varas idejā. Šeit netiek runāts par svētumu pilsētai; kristīgā «mirstīšanās» ir pašattiecības paraugs. Tā ir kristīgās identitātes sastāvdaļa. Varam sacīt, ka kristīgais pastorāts ievada tādu spēli, kuru nevarēja iztēloties nedz grieķi, nedz ebreji. Šī ir dīvaina spēle, kuras elementi ir dzīve, nāve, patiesība, paklausība, indivīds, identitāte; spēle, kurai, šķiet, nav nekāda sakara ar to pilsētu, kas pārdzīvoja savu pilsoņu upurēšanu. Pamanoties savienot šīs divas spēles — pilsētas un tās pilsoņu spēli ar gana un viņa bara spēli, tajā, ko mēs nosauksim par mūsdienu valsti, mūsdienu sabiedrību, atklājas šī savienojuma dēmoniskums.

Ja us u. a- cli ar ā-ār ās ar k- es is- a- a- u- as —

Var atzīmēt, ka es mēģināju nevis problēmu atrisināt, bet pateikt priekšā pieeju šai problēmai. Tā ir tā pati kārtība, kādā es darbojos savas pirmās grāmatas par ārprātu un psihiskajām slimībām iesākumā. Kā jau teicu iepriekš, runa ir par attiecībām starp pieredzēm (tādām kā ārprāts, slimība, likumpārkāpumi, seksualitāte, identitāte), zināšanām (tādām kā psihiatrija, medicīna, kriminoloģija, seksoloģija un psiholoģija) un varu (kā varu, kas norisinās ar psihiatrisko un kriminālo institūtu starpniecību, un arī citu, indivīdu kontrolējošu institūtu starpniecību).

Mūsu civilizācija attīstījusi vissarežģītāko zināšanu sistēmu, vissofistiskāko varas struktūru: kas darina mums šīs apziņas formas, varas tipus? Kādā veidā šīs fundamentālās pieredzes — ārprāts, nāve, ciešanas, vēlme un individualitāte, ikreiz sabiedrojas ar zināšanām un varu, tā, ka mēs to neapzināties? Laikam gan nav noteiktas atbildes; bet negribētos sacīt, ka mums vajadzētu atteikties uzdot šo jautājumu.

II.

Es centos parādīt, kādā veidā senā kristietība veidoja ideju par pastorālās iedarbības nepārtrauktu praktizēšanu pār indivīdu un pār viņa īpašās patiesības izpausmēm. Un es centos parādīt, cik ļoti šī pastorālās varas ideja ir sveša grieķu domai, neraugoties uz noteiktu aizguvumu, tādu kā sirdsapziņas pārbaude un sirdsapziņas vadišana, praktizēšanu.

Patlaban es gribētu ielēkt tuvākajos laikos un ar šī lēciena starpniecību, aprakstīt citu epizodi, kas piešķirtu kādu īpašu nozīmību valdīšanas pār indivīdiem vēsturei, ar viņu pašu īstenības palīdzību.

Šis piemērs parāda valsts veidošanos mūsdienu nozīmē. Ja es restaurēšu vēsturisko pieeju, tad acimredzot, ne tāpēc, lai liktu

saprast, ka pastorālās varas aspekts pazudis desmit dižu Eiropas kristietības vēstures, kas reizē ir arī katoliski romiskā vēsture, gadsimtu gaitā, bet man šķiet, ka pretēji visām cerībām, šis periods tomēr nav bijis pastorāta triumfs. Un tam ir dažādi cēloņi: daži bija ekonomiskas dabas — dvēseļu pastorāts ir tipiska urbāniskā pieredze, kas grūti samierināma ar viduslaikos valdošo nabadzību un ekstensīvo lauksaimniecību. Ir arī ar kultūru saistīti apsvērumi: pastorāts ir sarežģīta tehnika, kas prasa noteiktu kultūras līmeni gan pastoram, gan viņa barām. Citi apsvērumi drīzāk attiecas uz sociālpolitisko struktūru. Feodālisms attīstīja personisko attiecību tīklu starp indivīdiem un pilnīgi cita tipa pastorātu.

Es neapgalvoju, ka cilvēku pastorālās valdišanas ideja būtu pilnīgi izzudusi no viduslaiku baznīcas. Tā patiešām dzīvo, var pat teikt, ka tā ir ļoti vitāla. To pierāda divas faktu virknes. Pirmkārt, tās ir reformas, kas saistītas ar pašas baznīcas sistēmu — dažādas reformas, kas pakāpeniski tika veiktas pastāvošo klosteru iekšienē, it īpaši saistībā ar mūku disciplīnu, to mērķis bija atjaunot stingrāku pastorālo kārtību mūku vidū. Jauniedibinātā kārtība, dominikāņu un franciskāņu ordeņos, pieņēma dziļas pārmaiņas ticīgo attiecībās. Šīs iemantotās krīzes gaitā, baznīca nemitīgi centās atgriezt savas pastorālās funkcijas. Bet tas vēl nav viss. Paši iedzīvotāji piedalījās visu viduslaiku periodu ilgstošajās cīņās, kuru likme bija pastorālā vara. Baznīcas pretinieki, kas nepildīja savu pienākumu, nepieņēma esošo hierarhisko kārtību un uzsāka vairāk vai mazāk spontānus kopības meklējumus, bara līmenī tas varēja būt pastors, kurš cieta trūkumu. Šī viena pastorālās izpausmes tendence ieguva vairākus aspektus: reizēm, kā Voduā gadījumā, tā izpaudās ārkārtīgi nežēlīgā cīņā; citos gadījumos, piemēram, Dzīves brāļu kopienā, šie meklējumi bija miermīlīgi. Radās gan lielāka mēroga kustības, tādas kā husīti, gan ierobežotas grupas, tādas kā Dieva draugi no Oberlandes. Šeit mēs runājam par ķeceru kustībām, piemēram, Begharda, ortodoksālās kustības, kas mēģināja atšķelties, drīz vien tiecās atgriezties baznīcas klēpī (kā itāļu oratoriāņi XV gs.).

To visu es ceļu gaismā stipri aptuvenā veidā, ar mērķi uzsvērt, ka viduslaiku pastorāts, vairs nebūdam iedarbīgs un praktisks cilvēku pārvaldišanas līdzeklis, tomēr kļuva iemesls noteiktām rūpēm un nebeidzamām cīņām. Visā šai periodā tas izpaudās kvēlā vēlmē iedibināt pastorālās attiecības starp cilvēkiem, un reizēm šie centieni ieguva mistisku nokrāsu kā milenāristu dižie sapņi.

Protams, es šeit nevēlos apspriest baznīcas veidošanās problēmas. Nevēlos izskaidrot dažādus ekonomiskos, sociālos un politiskos procesus un to izcelsmi. Visbeidzot, es necenšos analizēt dažādos mehānismus un institūcijas, ar kuriem valstis sevi apgādājušas, lai nodrošinātu izdzīvošanu. Es vienkārši vēlētos dot kaut kādas fragmentāras norādes uz to, kas atrodas pusceļā starp

valsti kā politiskās organizācijas tipu un tās mehānismiem, un tieši to racionalitātes tipu, kas izmantots vasts varas īstenošanā.

Es atsaucu atmiņā savu pirmo konferenci. Jautājums par to, vai racionālisma vai irracionālisma pārmērība izraisa novirzes valsts varā, drīzāk ir jautājums man pašam, uzskatu, ka visprātīgāk būtu izziņāt valsts radītā politiskās racionalitātes tipa īpatnības. Galu galā, vismaz šajā nozīmē, praktiskā politika līdzinās zinātniskajai: tā nav «prāts vispār», kas tiek lietots, bet vienmēr ļoti īpatns racionalitātes tips.

Pārsteidzoši ir tas, ka valsts varas racionalitāte atspoguļo un pilnīgi apzinās savu singularitāti. Tā nav norobežojusies nedz no spontānās un aklās prakses, tā nav arī retrospektīva analīze, kas tiek izgaismota vēlāk. Tā formulējama ar divu doktrīnas korpusu palīdzību: 1) valsts interesēm*, 2) policijas teoriju. Es teiktu, ka šīs divas izpausmes vēlāk iegūst sašaurinātāku un nicinošāku nozīmi. Bet tās saglabāja plašāku nozīmi to 150—200 gadu laikā, kad veidojās modernā valsts.

Doktrīna par valsts saprātu tiek definēta kā dažādi valsts pārvaldīšanas principi un metodes, piemēram, kādā Dievs pārvalda pasauli, tēvs — ģimeni vai vadonis — kopienu. Kas attiecas uz policijas doktrīnu, tā nosaka valsts racionālās aktivitātes objektu dabu, tā nosaka izvirzīto mērķu un lietoto instrumentu vispārīgo formu.

Tātad, tas, par ko es gribu runāt, galvenokārt ir racionalitātes sistēma. Bet jāsāk ar diviem priekšnoteikumiem: 1) Meineke tika publicējis visnozīmīgāko grāmatu par valsts interesēm, it īpaši akcentējot policijas teoriju. 2) Vācija un Itālija, dibinot savas valstis, sastapušās ar lielām grūtībām, tādēļ šīs zemes radījušas neskaitāmas pārdomas par valsts interesēm un policiju. Es atsaukšos uz vācu un itāļu tekstiem kopā.

Sāksim ar valsts interesēm, tādēļ sekos dažas definīcijas:

Botero: «Pilnīga līdzekļu pārziņāšana, kas noderīga valsts veidošanai, uzturēšanai un vairošanai.»

Palaco: (*Discorso del governo e della region vera di stato*, 1606): «Metode vai māksla, kas ļauj nodibināt kārtību un mieru Republikas sistēmā.»

Hemnic (*De Ratione Status*, 1647): «Noteikta politiskā pierība, kas nepieciešama visām sabiedriskajām norisēm, padomiem un iecerēm, kuru vienīgais mērķis ir valsts aizsardzība, paplašināšana un uzplaukums; šāda mērķa sasniegšanai tiek lietoti visiedarbīgākie un precīzākie līdzekļi.»

Mēģināsim noteikt šo definīciju kopīgās iezīmes.

1. Valsts saprāts tiek aplūkots kā «māksla», t. i., noteiktu likumu pielietošanas tehnika. Šie likumi nav vienkārši paradumu un tradīciju aplūkojums, bet jau to zināšana, racionāla zināšana. Mūsdienās izteikums **valsts intereses** atsauc atmiņā «patvaļu»

* Seit un turpmāk: *raison d'Etat* (valsts saprāts, apsvērumi). — *Sast.*

vai «varmācību». Bet tajā gadsimtā ar to tika saprasta valsts pārvaldīšanai piemērota racionalitāte.

2. Kur gan šī valdīšanas māksla rod savus pamatojumus? Atbilde uz šo jautājumu provocē tikko radušos politisko domu. Daļēji tā ir ļoti vienkārša — pārvaldīšanas māksla ir racionāla, ja refleksija padevīgi aplūko pārvaldāmo dabu — šai gadījumā valsti. Tādējādi, pasakot šo pliekanību, reizi par visām reizēm tiek sarautas saites ar kristīgo un tiesu tradīciju, kas apgalvoja, ka pārvaldīšana bija patiesi taisnīga. Tā ievēroja visu likumu sistēmu: cilvēku likumus, dabas likumus, dievišķos likumus.

Starp citu, šis jautājums ir izvērstis Sv. Toma tekstos. Viņš teicis, ka «mākslai savā domēnē (valdījumā) jāatdarina tas, ko daba paveikusi savējā»; tas ir saprātīgi tikai pie šiem nosacījumiem. Savas karalistes pārvaldē valdniekam jāatdarina Dieva valdīšana pār dabu, vai drīzāk, dvēseles valdīšana pār ķermeni. Karalim jādibina pilsēta līdzīgi tam, kā Dievs radījis pasauli vai kā dvēsele devusi formu ķermenim. Valdniekam jāvada cilvēki pretī viņu galamērķim, tāpat kā Dievs to dara ar dabas būtnēm, vai kā dvēsele vada ķermeni. Un kas ir cilvēka mērķis? Tas, kas ir labs ķermenim? Tā sasniegšanai nepieciešams ārsts, nevis valdnieks. Bagātība? Ne vairāk. Tās iegūšanai pietiktu ar pārvaldnieku. Patiesība? Pat ne tā. Tam nepieciešams skolotājs. Cilvēkam nepieciešams kaut kas, kas spētu pavērt ceļu uz debesīgu svētlaimi tam, kas ir *honestum*.

Mēs varējām ieraudzīt, ka pārvaldīšanas māksla atdarina Dievu, kurš uzspiež savus likumus savām radībām. Sv. Toma minētais racionālais pārvaldīšanas modelis, kurpretim, XVI un XVII gadsimtā, piesaucot valsts intereses, pētīja tos pakļautības principus, kurus izmantoja pārvaldīšanas praktizēšanā. Tolaik cilvēkus interesēja ne daba, ne likumi vispār. Viņus interesēja, kas ir valsts, kādas ir tās prasības. Šāda tipa pētījumu rezultātā varam labāk saprast reliģisko skandālu. Tas izskaidro, kāpēc valsts uzsūc ateismu. Piemēram, Francijā ir izteikums, kas politiskajā kontekstā darbojošos kvalificē kā «ateistus».

3. Valsts intereses ir opozīcijā vēl vienai tradīcijai. Makjavelli «Valdnieka» problēma ir zināt, kā iespējams aizsargāt pret iekšējiem un ārējiem ienaidniekiem kādu provinci vai mantoto vai iekaroto teritoriju. Visā analīzes gaitā Makjavelli cenšas definēt to, kas uztur vai spēcina saikni starp valdnieku un valsti, kurpretim valsts interešu problēma, cik iespējams šķietami netiek aplūkota. Par spīti visām neskaidrībām, kas izriet no gadsimtu vēlāk veiktās «Valdnieka» redakcijas, valsts intereses tomēr iezīmē neparasto racionalitātes tipa parādīšanos, kas gan daļēji atšķiras no pašā Makjavelli racionalitātes.

Patiesībā pārvaldīšanas mākslas nolūks nav nostiprināt varu, ko princis praktizē pār savu domēni. Tās mērķis ir nostiprināt pašu valsti. Tā ir visu XVI un XVII gadsimtā izvirzīto definīciju raksturīgākā iezīme. No iepriekš teiktā izriet, ka racionāla pārvaldīšana ir šāda: ja ir zināma valsts daba, iespējams sa-

kaut ienaidniekus nenoteiktā laikā. Tā nevar būt māksla, kas palielina pati savu varenību. Tas pats attiecas uz ienaidnieku. Valsts, kas rūpējas tikai par sevis saglabāšanu, noteikti beidz ar katastrofu. Šī ir pati nozīmīgākā ideja, un tā skar jaunu vēsturisku perspektīvu. Faktiski tā paredz, ka valstiskā realitāte ir kaut kādā apstrīdamā ģeogrāfiskā telpā, nenoteiktā vēsturiskā laikā un var pastāvēt tur pēc iespējas ilgāk.

4. Visbeidzot, mēs varam redzēt, ka racionālas pārvaldīšanas nozīmē valsts interese ir valsts varenības stiprināšana brīvprātīgā saskaņā, pieņemot par konstitūciju iepriekšējo, noteikto zināšanu tipu. Pārvaldīšana nav iespējama, lai gan valsts spēks ir zināms; tādā veidā valsts var būt tikai uzturēta pie dzīvības. Valsts varenības un tās vairošanas līdzekļiem jāklūst zināmiem tāpat kā citas valsts spēka un varenības līdzekļiem. Galu galā, valsts jāpārvalda, pretojoties kādai citai valstij. Pārvaldīšana nezina, kur tā aprobežojas tikai ar vispārēju prāta, gudrības un saprātīguma principu pielietošanu. Zināšana ir nepieciešama, konkrēta, precīza un atbilstoša valsts varenībai. Valsts intereses raksturojošā pārvaldīšanas māksla cieši saistīta ar to, ko mēs saucam par statistikas vai aritmētikas politikas uzplaukumu — tā izpaužas dažādu valstu savstarpējo spēku saskaņā. Un šāda saskaņa būtu nepieciešama labai pārvaldei.

Rezumēsim — valsts nav pārvaldes māksla, ko nosaka dievišķo, dabisko vai cilvēcisko likumu zināšana. Tā nav vispārējās pasaules kārtības ievērošana. Tā ir pārvaldīšana atbilstoši valsts varenībai. Pārvaldīšana, kuras mērķis ir vairot šo varenību ekstensīvos un konkurētspējīgos ietvaros.

Tas, ko XVII un XVIII gadsimtā saprata ar vārdu «policija», ļoti atšķiras no tā, ko mēs saprotam ar šo terminu. Izpētīt, kālab lielākā daļa autoru ir vācieši vai itāļi, prasa zināmu piepūli, bet tas kaut ko nozīmē. Ar «policiju» tiek domāta nevis kāda institūcija vai valsts sistēmā funkcionējošs mehānisms, bet gan pašas valsts pārvaldes tehnika — domēnes, tehnikas, mērķi, kuri izraisa valsts iejaukšanos.

Lai būtu skaidri un vienkārši, ilustrēšu savus vārdus ar tekstu, kas veltīts utopijas neprātam un tās iecerei. Tā ir viena no pirmajām valsts policijas utopijām-programmām. Tirkē de Maijens apcerējis un iepazīstinājis ar Holandes valsts vispārējo stāvokli 1611. gadā. Dž. Kings savā darbā «Zinātne un racionālisms Luija XIV valdīšanas laikā» pievērš uzmanību šī īpatnējā sacerējuma «Aristodemokrātiskā monarhija» nozīmībai un ir gatavs pierādīt, uz ko vērsts autora skats: runa ir par minimālo izvēli starp dažādajiem organizācijas tiptiem, kas sajaucas kādā vitāla iznākuma vārdā — valsts vārdā. Tirkē tos sauc par pilsetu, republiku, kā arī par policiju.

Lūk, organizācija, ko piedāvā Tirkē. Tā paredz četras augstākās amatpersonas, kas seko karalim. Viena ir aizņemta ar tiesībām, otra ar armiju, trešā ar finansēm, t. i., karaļa nodokļiem un līdzekļiem, ceturtnā ar policiju. Šķiet, ka šo augsto kalpotāju

lomai būtu jābūt morālai. Saskaņā ar Tirkē viedokli, tiem jāiekaļ tautai «pazemība, žēlsirdība, uzticība, centība, draudzība, sadarbība un godīgums.» Tā ir mums labi pazīstamā tradicionālā ideja — subjekta tikumība ir labas karaliskās administrācijas ķīla. Bet, tiklīdz mēs iedziļināties detaļās, perspektīva izrādās mazliet atšķirīga.

Tirkē iedvesa, ka katrā provincē jāveido sabiedriskās kārtības saglabāšanas padomes. Divas uzraudzīs cilvēkus, divas citas — mantas. Pirmās padomes uzdevums ir cilvēku uzraudzīšana pozitīvā nozīmē, aktīvas un produktīvas dzīves aspektā. Citiem vārdiem, tā nodarbojas ar izglītību, nosaka ikviena gaumi un noslieksmes, noderīgo amatu izvēli — cilvēkiem, kas vecāki par 25 gadiem, jābūt ierakstītiem profesiju reģistrā. Tie, kuri nenedarbojas ar kaut ko derīgu, tiek uzskatīti par sabiedrības padibenēm.

Otrai padomei jānodarbojas ar dzīves negatīvajiem aspektiem: trūkumcietējiem (atraitņiem, bāreņiem, vecīšiem), bezdarbniekiem, tiem, kuru darbība prasa naudas pabalstus (un tiem, kas ne par ko neinteresējas), arī ar veselības aizsardzību, tādos gadījumos, kā slimības, epidēmijas, nelaiemes gadījumi — tādiem kā ugunsgrēki un plūdi.

Trešās padomes uzdevums ir specializēties tirdzniecībā un manufaktūrās. Tai jāuzrāda, kas ražo un kādā veidā, tāpat jākontrolē tirgotāji un tirgus. Ceturrtā padome novēro «domēni», t. i., teritoriju un telpu, kontrolējot privātīpašumus, mantojumus, dāvinājumus un pārdošanu, senjoru tiesību pārveidojumus un uzraugot upes, ceļus, sabiedriskās celtnes un mežus.

Daudzējādā ziņā šis teksts ir radniecisks šī gadsimta raksturīgajām politiskajām utopijām. Tāpat laikmetīgas ir plašās teorētiskās diskusijas par valsts interesēm un monarhijas administratīvo organizāciju. Tas lielā mērā raksturo visu, kam būtu jābūt laika garā — valsts uzdevums ir valdīt sekojot tradīcijai.

Ko pierāda šis teksts?

1. «Policija» parādās kā valsts vadības administrācija, saņemoties ar tiesībām, armiju un finansēm. Tā tas ir. Tomēr faktiski tā aptver visu atlikušo. Kā paskaidro Tirkē, tā attīsta savas aktivitātes visās situācijās, visur tur, kur cilvēks strādā vai dod darbu. Šī domēne ietver tiesības, finanses un armiju.

2. **Policija** aptver visu. Bet ir viens pilnīgi atšķirīgs redzējums. Cilvēki un lietas tiek skatīti no to attiecību viedokļa: tiek skatīts tas, kā cilvēki sadzīvo kādā teritorijā, kādas ir viņu attiecības ar īpašumu, tas, kas tiek ražots, mainīts un tirgoti. Policiju interesē arī veids, kā cilvēki dzīvo, viņu slimības un nelaiemes gadījumi, par kuriem tie ziņo. Tas, ko policija uzrauga, ir dzīvais cilvēks, darbīgs un ražojošs cilvēks. Tirkē lieto kādu zīmīgu izteicienu: patiesais policijas objekts pēc būtības ir cilvēks.

3. Šāda iejaukšanās cilvēku darbībā varētu tikt raksturota kā totalitāra. Kādus mērķus tā izvirza? Tie iedalāmi divās kategorijās. Vispirms policija nodarbojas ar visu to, kas ir dekoratīvs,

ar
kal
tās
to
da
lid
jār
no
dro
ir
rac
pil
«ko
(da
tač
Tir
tā
mē
mo
mu
sin
rāl
(vā
me
nā
cik
tra
XV
list
sar
par
rīg
ins
ir
ap
bie
8)
11)
Tā
un
pas
ten
tēn
dic

ar pilsētas formu un spožumu. Spožums parāda nevis dailes unikalitāti kā valsts organizētu pilnestību, bet gan valsts varenību, tās spēku. Tādējādi policija nodrošina valsts varenību un izvirza to priekšplānā. Otrs policijas mērķis ir cilvēku starpā veicināt darba un komercijas attiecības, tieši pasakot, kas savstarpēji palīdz viens otram. Atkal Tirkē izteiktie nozīmīgie vārdi: politikai jānodrošina «komunikācija» starp cilvēkiem, vārda visplašākajā nozīmē. Bez tās cilvēki nevarētu dzīvot, vai viņu dzīve būtu nedroša, nožēlojama un nepārtraukti apdraudēta. Uzskatu, ka tā ir nozīmīga ideja. Ciktāl politiskā vara pār cilvēkiem praktizē racionālas iejaukšanās formu, policijas loma ir likt mazliet papildināt dzīvi, un, tādējādi, dot valstij vairāk spēka. To realizē «komunikācijas», vai citiem vārdiem, indivīda kopīgo aktivitāšu (darba, ražošanas, apmaiņas, ērtību) kontrole.

Jūs iebildīsiet, ka tā ir kāda tumsonīga autora utopija. Vai tad nevar nonākt pie nozīmīgākām konsekvencēm! Manuprāt, šis Tirkē darbs pieder pie tās netveramās literatūras, kas cirkulēja tā gadsimta Eiropā. Tas, ka darbs ir ārkārtīgi vienkāršs un tomēr spēcīgi detalizēts, akcentē, bet nenoskaidro visur sastopamos raksturojumus. Es tomēr teiktu, ka šīs idejas nav piedziņas nedzīvas. Tās bija stipri izplatītas XVII un XVIII gadsimtā un pastāvēja konkrētās politikas formās (tādās kā kamerālisms vai merkantilisms) vai arī mācību priekšmetu formā (vācu *Polizeiwissenschaft*, neizmirsīsim, ka tie ir tādu priekšmetu nosaukumi, kuri Vācijā piederēja pie administratīvajām zinātnēm).

Ir divas perspektīvas, kuras es vēlētos ne tik daudz izpētīt, cik vairāk vai mazāk inspirēt. Es atsaukšos uz franču administratīvo kompendiju, kas aizgūts no vācu mācību grāmatām.

1. Visiem vēsturniekiem ir pazīstams Delamāra «Kompendijs». XVIII gadsimta sākumā šis administrators uzsāka visas karalistes policijas reglamentu apkopošanu. Tas ir ārkārtīgi interesants darbs un sniedz neizsmeļamu informāciju. Mans mērķis ir parādīt, kā tāds administrators kā Delamārs varēja radīt vispārīgu policijas koncepciju, kas aptvēra tik lielu priekšrakstu un instrukciju daudzumu.

Delamārs skaidro, ka policijai valsts jānovēro iekšienē, tās ir 11 lietas: 1) reliģija; 2) tikumība; 3) veselība; 4) pārtikas apgāde; 5) ceļi, tilti, aizsprosti un sabiedriskās celtnes; 6) sabiedrības drošība; 7) brīvās mākslas (kopā māksla un zinātne); 8) tirdzniecība; 9) fabrikas; 10) kalpotāji un melnstrādnieki; 11) nabagi.

Patī klasifikācija raksturo visus nosacītos policijas vaibstus. Tāpat kā Tirkē utopiskajā programmā, izņēmumi ir armija, tiesa un noteikti nodokļi, visu pārējo novēro policija. To pašu var pasacīt citādi: karaļa vara bija nostiprināšanās pret feodālisma tendenci balstīties uz armiju, tāpēc tā attīstījās juridiskajā sistēmā un iedibināja fiskālo sistēmu. Tas ir piemērs tam, kā tradicionāli attīstās karaļa vara. Tomēr «policija» nozīmē jaunu

domēņu kopumu, ar kura starpniecību iejauksies centralizēta administratīvā vai politiskā vara. Bet kāda ir slepenā veidojuma iejaukšanās loģika kultūras rituālos, ražošanas tehnikā, ierobežota mēroga intelektuālajā dzīvē un ceļu tīklos? Delamāra atbilde šķiet svārstīga. Policija, pēc būtības, uzrauga visu to, kas skar cilvēka **labklājību**, un viņš piebilst: policija uzrauga visu to, kas reglamentē sabiedrību (sociālās attiecības). Un, visbeidzot, policija uzrauga **dzīvo**. Policijas objekts ir reliģija nekādā ziņā ne no dogmatiskās patiesības viedokļa, bet drīzāk no dzīves morālās kvalitātes viedokļa. Uzraugot veselību un pārtikas apgādi, tā cenšas aizsargāt dzīvi; rūpējoties par tirdzniecību, fabrikām, strādniekiem, nabagiem un sabiedrisko kārtību, tās objekts ir dzīves ērtības. Pārraugot teātri, literatūru, izrādes, tās objekts nav nekas cits, kā vien dzīves prieki. Īsi sakot, dzīve ir policijas objekts, tas ir nepieciešams, noderīgs un lieks. Policija ļauj cilvēkam dzīvot, pārdzīvot un labāk strādāt.

Atgriezīsimies pie citas definīcijas, ko izvirza Delamārs: policijas vienīgais nolūks ir lielākas labklājības nodrošināšana, lai cilvēki var baudīt dzīvi. Vai arī — policija mēģina gādāt par dvēseles komfortu (pateicoties reliģijai un morālei), ķermeņa komfortu (barību, veselību, apģērbu, mājokli) un bagātību (industriju, tirdzniecību, darbaspēku). Vai visbeidzot, policija uzrauga tās priekšrocības, kuras var iegūt tikai dzīvojot sabiedrībā.

2. Tagad ieskatīsimies vācu mācību grāmatās. Tām agrāk vai vēlāk būtu jākalpo par norādi administratīvajās zinātnēs. Šī norāde ātri izplatījās dažādās universitātēs, tai skaitā Getingenā, un ieguva lielu nozīmi kontinentālajā Eiropā. To ātri apguva prūšu, austriešu un krievu ierēdņi — tie bija viņi, kas veica Jozefa II un Katrīnas Lielās reformas. Arī Napoleonam īpaši padotie francūži saprata *Polizeiwissenschaft* mācības lielo nozīmi.

Kas tad rakstīts šajās mācību grāmatās?

Savā «Policijas grāmatā» (*Liber de Politia*) Huhentāls izveidojis šādas nodaļas: pilsoņu skaits, reliģija un morāle, veselība un barošana, personu un īpašuma drošība (daļēji tas skāra ugunsgrēkus un plūdus), tiesību administrācija, pilsoņu izpriecās un baudas (kā tās ierobežot un remdināt). Tad seko nodaļu virkne par upēm un mežiem, raktuvēm un sāls raktuvēm, mājokļiem un, visbeidzot, vairākas nodaļas par dažādiem mantas iegūšanas līdzekļiem — lauksaimniecību, ražošanu un tirdzniecību.

Savā «Īsajā kursā policijai» Vilebrands pakāpeniski pievēršas morālei, mākslai un amatiem, veselībai un, visbeidzot, sabiedriskajai celtniecībai un urbānismam. Un, tā kā tas tematiski saucas ar Delamāra tekstu, tad te nav lielas atšķirības.

Bet ievērojamākais no visiem šiem tekstiem ir fon Justi «Policijas pamati». Par specifisko policijas objektu kļūst indivīda dzīve sabiedrībā. Tomēr fon Justi savu darbu veido mazliet atšķirīgā veidā. Tas sākas ar pētījumu par to, ko var saukt par

«v
ie
ši
vc
tā
pr
v
le

lic
sa

pc
va
lic
kā
nā
ra
st

ko
Di
zi
jie
vi

rā
zi
iec
ro
ur
ša
vo
ta
jel
ur
at

ut
me
Po
ir
ter
tis
ir
dz

šķ
sp

«valsts nekustamo īpašumu», citiem vārdiem, tās teritoriju. Te iecerēti divi aspekti: cilvēku skaits pilsētās un laukos un kādi ir šie iedzīvotāji (skaits, demogrāfiskais pieaugums, veselības stāvoklis, mirstība, imigrācija). Saskaņā ar fon Justi analīzi, «kustāmais īpašums», t. i., tirgus prece, manufaktūru ražojumi rada problēmas jau savā aprītē, tās skar cenu, kredītu un naudu. Un visbeidzot, pēdējā daļa ir veltīta indivīdu vadīšanai: viņu morālei, profesionālajām spējām, godīgumam un likumu ievērošanai.

Manuprāt, fon Justi darbs vairāk demonstrē rakņāšanos policijas izcelsmes problēmā nekā Delamāra «Ievads» reglamentu sakopojumam. To pamato četri argumenti.

Pirmais, fon Justi skaidrākos terminos definē centrālo **policijas** paradoksu. Policija ir tā, kas ļauj valstij vairot savu varu un visā plašumā attīstīt savu varenību. No otras puses, policija aizsargā veiksmīgos pilsoņus — labklājība tiek saprasta kā izdzīvošana, dzīve un dzīves uzlabošanās. To nosaka iestāšanās par mūsdienu pārvaldīšanas mākslas mērķi vai valstisko racionalitāti — attīstīt indivīda dzīves sastāvdaļas, kuru attīstība stiprinātu valsts varenību.

Bez tam, fon Justi iedibināja atšķirību starp šo uzdevumu, ko tāpat kā viņa laikabiedri, viņš sauca par *Polizei* un *Die Politik*. Die Politik ir kāda negatīva uzdevuma darbība. Valstij tā nozīmē cīņās pret saviem ienaidniekiem, kā iekšējiem, tā arī ārējiem. *Polizei*, gluži pretēji, ir pozitīvais uzdevums: tās nozīmē vienlaikus aizstāvēt pilsoņu dzīvi un valsts stiprumu.

Pieskarsimies vēl kādam nozīmīgam punktam: fon Justi vairāk nekā Delamārs neatlaidīgi uzsver kādu jēdzienu, kura nozīme pieauga XVIII gadsimta gaitā, tas ir — iedzīvotāji. Par iedzīvotājiem tika uzskatīta dzīvu indivīdu grupa. Viņu raksturojumos ietilpa viss tas, kas dzīvojot līdzās skāra indivīdus vienā un tai pat telpā. (Tādējādi viņus raksturoja mirstības un vairošanās norma; tie bija pakļauti gan epidēmijām, gan pārāpdzīvotībai; tie pārstāvēja noteikta teritoriālā izvietojuma tipu). Protams, Delamārs lietoja vārdu «dzīve», lai apzīmētu policijas objektu, tādējādi neuzsverot otru aspektu. Visu XVIII gadsimtu un it īpaši Vācijā, ar iedzīvotājiem, t. i., dzīvu indivīdu grupu attiecīgajā laukumā, tika saprasts policijas objekts.

Visbeidzot, pietiek palasīt fon Justi, lai ievērotu, ka šī nav utopija, kā tas bija Tirkē gadījumā, ne arī sistematisks reglamentu uzskaitījuma sakopojums. Fon Justi piedāvā izstrādāt *Polizeiwissenschaft*. Viņa darbs nav tikai priekšrakstu lapa. Tas ir režģis, kas sniedzas cauri valsts dzīvei, lai varētu aplūkot tās teritoriju, resursus, iedzīvotājus, pilsētas. Fon Justi saista statistiku (valsts aprakstu) ar *Polizeiwissenschaft*, kas vienlaicīgi ir pārvaldīšanas māksla un metode, lai analizētu šajā teritorijā dzīvojošos iedzīvotājus.

Tādas vēsturiskās pārdomas liekas esam ļoti attālinātas, tās šķiet nederīgas no mūsdienu aizspriedumu viedokļa. Es savos spriedumos neaiziešu tik tālu kā Hermanis Hese, kas apgalvoja,

ka «auglīga ir vienīgi nemitīga atsaukšanās uz vēsturi, pagātņi un antīko pasauli.» Bet pieredze man mācījusi, ka atšķirīgu racionalitātes formu vēsture labāk nekā abstrakta kritika veicina mūsu pārliecību un dogmatisma satricināšanu.

Gadsimtiem ilgi baznīca necieta, ka stāsta tās vēsturi. Mūsdienų racionalitātes skolas nenovērtē to, neapšaubāmi nozīmīgo, kas rakstīts baznīcas vēsturē.

Es vēlos uzsvērt pētījuma virzienu. Tas, ar ko es nodarbojos pēdējos divus gadus, ir rudimentu studijas. Tā ir vēstures analīze, kuras apzīmēšanai izmantots novecojis izteikums — māksla valdīt. Šīs studijas balstās uz zināmu skaitu postulātu, kurus esmu apkopojis šādi:

1. Vara nav substance. Tai nav nekādu noslēpumainu atribūtu, kuri liktu rakņāties tās sākotnē. Vara ir tikai īpašs individuālu attiecību veids. Un šīs attiecības ir speciālas: tās nav redzamas apmaiņā, ražošanā un komunikācijā, pat, ja vara tās saista. Varas atšķirīgā iezīme ir tā, ka daži cilvēki var pilnīgi noteikt citu cilvēku situāciju, bet ne piespiedu vai mokošā veidā. Savažots vai samidīts cilvēks ir padevīgs spēkam, kas stāv viņam pāri. Bet ne varai. Ja tā var, tad turēt muti vai izvēlēties nāvi ir bijis pēdējais līdzeklis tikai tur, kur kāds ir spiests rīkoties noteiktā veidā. Šī brīvība ir pakārtota varai. Tā ir padevīga pārvaldei. Ja kādam individam tiek dota brīvība, cik nu šāda brīvība iespējama, vara var pakļauties pārvaldei. Vara nepastāv bez nepakļaušanās vai dumpja.

2. Varas faktori nosaka to, kādas ir attiecības starp cilvēkiem. Un tomēr racionalizēšana nepārtraukti turpina savu darbu un ietērpjas specifiskās formās. Tā atšķiras no racionalizācijas ekonomiskajos procesos, tehniskajos ražošanas procesos un komunikācijā; tā atšķiras jau zinātniskajā diskursā. Cilvēkiem pārvaldot cilvēkus, kuri izveido vienkāršākas vai ietekmīgākas grupas, tā darbojas kā vīrieša vara pār sievieti, pieaugušo — pār bērnu, vienas šķiras vara pār otru, birokrātijas — pār iedzīvotājiem, to visu pieļauj kāda noteikta racionalitātes forma, nevis instrumentāla vardarbība.

3. Rezultātā, tie, kas pretojas vai saceļas pret kādu varas formu, neapmierinās ar varmācības atmāskošanu vai kāda institūta kritiku. Tā nav apsūdzība prātam kā tādām. Tas, kas varētu novest līdz jautājumam, ir racionalitātes formas klātbūtne. Tie, kas kritizē varas pielietošanu psihiskajās slimībās vai neprāta gadījumos, tomēr netiecas ierobežot psihiatriskās institūcijas, tāpat tie, kas apstrīd sodīšanas varu, neiesaka cietumu kā institūciju pilnīgu aizliegšanu. Jautājums ir cits: kā racionalizēt varas attiecības? Jautājuma uzdošana ir tikai veids, kā no tā izvairīties, lai citas institūcijas, ar tādiem pat mērķiem un rezultātiem ieņemtu iepriekšējo vietu.

4. Gadsimtu gaitā, valsts ir bijusi visnozīmīgākā cilvēku pārvaldīšanas forma, arī viena no visbriesmīgākajām.

Tas, ka politikas kritika vienlaicīgi būdama gan individualizācijas nosacījums, gan totalitātes princips, ir zēlošanās par valsti, ir spēcīgs atmaskojums. Pietiek aplūkot topošās valsts racionalitāti un redzēt, kādas atskaites ir tās pirmajā policijas projektā, jau iesākumā valsts vienlaicīgi ir gan individualizējoša, gan totalitāra. Pretestība indivīdam un viņa interesēm ir bīstamāka, nekā pretestība kopībai un tās vajadzībām.

Politiskā racionalitāte attīstās un iespiežas Rietumu sabiedrību vēsturē. To ieaudzē pastorālās varas ideja, varbūt ar valsts interešu starpniecību. Individualizācija un totalizācija ir tās neizbēgamās sekas. Atbrīvošanās nevar notikt ne kā uzbrukums, ne kā citādi, tā var notikt tikai kā politiskā racionalitāte.

(Tulkojusi *Elga Freiberga*)

INDIVIDU POLITISKĀ TEHNOĻĪJA

Vispārējo ievirzi tam, ko dēvēju par «patības tehnoloģiju», nosaka jautājums, kas parādās astoņpadsmitā gadsimta beigās. Tam bija jāklūst par vienu no mūsdienu filosofijas poliem. Šis jautājums ļoti atšķiras no tā dēvētajiem tradicionālajiem filosofijas jautājumiem: kas ir pasaule? kas ir cilvēks? kas ir patiesība? kas ir zināšanas? kā mēs varam kaut ko zināt? utt. Jautājums, kas, manuprāt, parādās astoņpadsmitā gadsimta beigās, skan šādi: kas mēs esam mūsu aktualitātē? Jautājuma formulējumu jūs atradīsiet Kanta darbos. Negribu apgalvot, ka iepriekšējie jautājumi par patiesību, zināšanām un citi ir novecojuši. Tieši otrādi, tie veido ļoti stingru un konsekventu analīzes lauku, es to gribētu nosaukt par patiesības formālo ontoloģiju. Tomēr domāju, ka jauno polu ir veidojusi noteikta filosofēšanas aktivitāte un to raksturo mūžīgais un vienmēr mainīgais jautājums: kas mēs esam pašlaik? Tieši tas, manuprāt, nosaka mūsu vēsturiskās refleksijas lauku. Kants, Fihte, Hēgelis, Nīče, Makss Vēbers, Huserls, Heidegers, Frankfurtes skola — viņi visi ir mēģinājuši atbildēt uz šo jautājumu. Tas, ko cenšos darīt es, atsaucoties uz šo tradīciju, ir mēģinājums sniegt ļoti subjektīvas un provizoriskas atbildes uz domāšanas vēstures, vai precīzāk, uz Rietumu sabiedrības domāšanas un prakses attiecību vēsturiskas analīzes pamata.

Isumā gribētu atzīmēt, ka ar ārprāta un psihiatrijas, noziedzuma un soda studiju palīdzību esmu gribējis parādīt, kā mūsu paškonstituēšanās ir netieši bijusi saistīta ar dažu citu — noziedznieku, ārprātīgo utt. izstumšanu. Šodien es uzdošu jautājumu: kā mēs veidojam savu identitāti uz noteiktas patības ētiskas tehnikas pamata, kas veidojusies no antīkās kultūras līdz šodienai? To mēs studējam seminārā.

Te paveras jauni jautājumi, uz kuriem es gribētu rast atbildi: kā caur noteiktu indivīdu politisko tehnoloģiju mēs esam nonākuši pie sevis kā sabiedrības, pie sevis kā sociālas būtības daļas, nācijas vai valsts daļas apziņas? Es *aperçu* jums gribētu piedāvāt ne patības tehnoloģijas, bet indivīdu politiskās tehnoloģijas.

Es, protams, mazliet baidos, ka materiāls, kuru piedāvāšu publiskai lekcijai ir mazliet par daudz tehnisks un vēsturisks. Neesmu lektors un zinu, ka šis materiāls būtu daudz piemērotāks semināram. Tomēr es jums to piedāvāšu par spīti tā sarežģītībai un darišu to divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, domāju, ka

vairāk vai mazāk pravietiskā formā mācīt, ko citiem domāt, ir mazliet pretenciozi. Es labāk ļauju klausītājiem pašiem izdarīt secinājumus. Vēsturiska un specifiska materiāla analīzes gaitā es uzdodu jautājumus, un uz to bāzes katrs pats var izdarīt secinājumus vai veidot vispārīgas idejas. Uzskatu, ka tā es izrādu nesalīdzināmi vairāk cieņas ikviena brīvībai. Otrs iemesls, kura dēļ piedāvāšu diezgan tehnisku materiālu, ir tas, ka nesaprotu, kāpēc lai publiskas lekcijas klausītāji būtu mazāk gudri, mazāk attapīgi vai mazāk lasījuši nekā klausītāji auditorijā. Sāksim ar problēmu, kas skar indivīdu politisko tehnoloģiju.

1779. gadā tika izdots vācu autora J. P. Franka grāmatas «*System einer vollstaendigen Medicinischen Polizey*» pirmais sējums, tam sekoja pieci citi. 1790. gadā, kad iznāca pēdējais sējums, jau bija sākusies Franču revolūcija. Kāpēc es saistu slaveno notikumu — Franču revolūciju — ar šo mazpazīstamo grāmatu? Iemesls ir vienkāršs. Franka darbs ir pirmā lielā un sistemātiskā mūsdienu valsts sabiedriskās labklājības programma. Tā ļoti detalizēti apraksta administratīvos pasākumus, kas veicami veselīgas pārtikas, labu sadzīves apstākļu, medicīniskās aprūpes, iedzīvotājiem nepieciešamo medicīnisko iestāžu jeb, īsi sakot, indivīdu dzīves apstākļu uzlabošanas nodrošināšanai. Šī grāmata ir liecība tam, ka no šā brīža rūpes par cilvēka dzīvi kļūst par pienākumu, kuru uzņemas valsts.

Tajā pašā laikā Franču revolūcija ir zīme, ka sākušies lieli nacionālie kari, kas radīs nacionālās armijas un kuru loģiskas sekas vai kulminācija būs milzīga apjoma masu slepkavības. Domāju, ka līdzīgu fenomenu varat saskatīt otrā pasaules kara laikā. Visā vēstures gaitā grūti būtu atrast tādu slaktiņu kā otrais pasaules karš, bet tieši tas ir brīdis, kad tiek veicinātas lielas sabiedriskās labklājības, veselības aizsardzības, medicīniskās aprūpes programmas. Beveridžas programma, ja arī netika pieņemta, tad vismaz publicēta tieši šajā laikā. So sakritību varētu simbolizēt lozungs: «Ejiet un topiet nokauti, un mēs jums apsolam garu un patīkamu mūžu.» Dzīvības apdrošināšana ir cieši saistīta ar nāves varu.

Šāda politisko struktūru vai milzīgu destruktīvu mehānismu koeksistence ar institūcijām, kas rūpējas par indivīdu dzīvi, ir mulsinošā un prasa analīzi. Tā ir viena no mūsu politiskā prāta centrālajām antinomijām. Tieši šo politiskās racionalitātes antinomiju es gribētu papētīt. Negribu teikt, ka masu slepkavības ir mūsu racionalitātes sekas, rezultāts vai loģiska konsekvence, ne arī to, ka valsts pienākums būtu rūpēties par indivīdiem vai tiesības nogalināt miljoniem cilvēku. Negribu arī noliegt, ka masu slepkavībām vai sociālajai aprūpei ir savs ekonomiskais pamats un emocionālas motivācijas.

Atvainojiet, ja atkārtojos: mēs esam domājošas būtnes. Tas nozīmē, ka pat tad, ja nogalinām vai tiekam nogalināti, pat ja izraisām karu vai lūdzam bezdarbnieka pabalstu, pat ja balsojam par vai pret valdību, kas samazina līdzekļus sociālajai nodroši-

nāšanai un paaugstina nodokļus, pat šajos gadījumos mēs esam domājošas būtnes un mūsu rīcību nosaka ne tikai universāli uzvedības likumi, bet arī specifiska vēsturiska racionalitāte. Tieši šo racionalitāti, nāves un dzīvības spēli tajā es vēlos izziņāt, raugoties uz to no vēsturiska redzes punkta. Racionalitātes tips, kas lielā mērā raksturo mūsdienu politisko racionalitāti, ir veidojies septiņpadsmitajā un astoņpadsmitajā gadsimtā, un tā pamats ir vispārēja ideja par «valsts saprātu», kā arī ļoti specifiska pārvaldes tehnika, kas tai laikā ļoti īpašā vārda nozīmē tiek saukta par policiju.

Sāksim ar jēdzienu «valsts saprāts». Isumā atsaukšos uz dažām itāliešu un vācu autoru sniegtām definīcijām. Kāds itāliešu jurists Botero sešpadsmitā gadsimta beigās dod šādu valsts saprāta definīciju: «Teicamas zināšanas par līdzekļiem, ar kuru palīdzību valsts sevi veido, nostiprina, turpina augt un pastāvēt.» Cits itāliešu autors Palaco septiņpadsmitā gadsimta sākumā raksta šādi: «Valsts saprāts ir likums vai māksla, kas dod iespēju atklāt, kā nodibināt mieru un kārtību republikā.» (*Discorso del governo e della ragione vera di stato*, 1606). Savukārt Hemnics, vācu septiņpadsmitā gadsimta vidus autors, dod šādu definīciju: «Visu sabiedrisko lietu, padomju un projektu realizācijai nepieciešami politiski apsvērumi, kuru vienīgais mērķis ir valsts saglabāšana, paplašināšana un uzplaukums» — atcerieties šos vārdus: valsts saglabāšana, valsts paplašināšana un valsts uzplaukums — «ar visvienkāršāko un tiešāko līdzekļu palīdzību». (*De Ratione Status*, 1647).

Aplūkosim šo definīciju kopīgās iezīmes. Valsts saprāts pirmām kārtām tiek definēts kā «māksla», t. i., kā noteiktiem likumiem atbilstoša tehnika. Šie likumi attiecas nevis vienkārši uz paražām vai tradīcijām, bet uz noteiktām racionālām zināšanām. Mūsdienās kā zināms, izteiciens «valsts saprāts» izraisa nesalīdzināmi vairāk neizpratnes vai nesaskaņu. Taču tajā laikā cilvēki ar to saprata valsts pārvaldes mākslai specifisku racionalitāti. Kas ir specifiskās valdīšanas mākslas racionalitātes pamats? Šis jautājums parādās septiņpadsmitā gadsimta sākumā, atbilde uz to ir topošās politiskās domas negods, un tomēr, atsaucoties uz iepriekš citētajiem autoriem, tā ir ļoti vienkārša. Māksla valdīt pār cilvēkiem ir racionāla ar nosacījumu, ka tiek ievērota pārvaldāmā daba, t. i., pati valsts.

Lai formulētu šādu acīmredzamību, šādu banalitāti, bija faktiski vienlaicīgi jālauž divas pretējas tradīcijas: kristīgā tradīcija un Makjavelli teorija. Saskaņā ar kristīgo tradīciju pārvaldei, lai tā būtu patiesi taisnīga, ir jāievēro vesela likumu sistēma: cilvēcisko, dabas un dievišķo likumu sistēma.

Sai sakarā zīmīgs ir kāds Sv. Toma teksts, kurā tiek skaidrots, ka karaļa valdīšanai ir jābūt Dieva valdīšanas pār dabu atdarinājumam. Karalim ir jāceļ pilsētas, tāpat kā Dievs ir radījis pasauli, viņam ir jāveicina cilvēka pilnības sasniegšana, tāpat kā Dievs to liek sasniegt dabas būtnēm.

Kas ir cilvēka pilnība? Vai tā ir fiziska veselība? Nē, atbild Svētais Toms. Ja cilvēka pilnības izpausme būtu fiziska veselība, mums būtu nepieciešams nevis karalis, bet gan dziednieks. Vai tā ir bagātība? Nē, jo tad pietiktu ar pārvaldnieku un nevis karali. Vai patiesība? Nē, atbild Sv. Toms, jo patiesības atklāsmē karalis nav nepieciešams, nepieciešams tikai skolotājs. Cilvēkam nepieciešams kāds, kuram pakļaujoties uz zemes, viņš spētu pāvērt sev ceļu uz debesu svētlaimi, uz to, kas ir *honestum*. Karalim cilvēks jāved pretī *honestum* kā viņa dabiskajai un dievišķajai pilnībai.

Sv. Toma racionālas valdīšanas modelis nav tikai politisks, savukārt sešpadsmitajā un septiņpadsmitajā gadsimtā ļaudis meklē jau citas valsts saprāta nozīmes, citus aktuālās pārvaldes pamatprincipus. Viņus interesē pati valsts un nevis cilvēka dievišķā vai dabiskā pilnība.

Tiek piedāvāta arī cita valsts saprāta analīze. Makjavelli «Valdnieka» problēma ir noskaidrot, kā mantota vai iekarota province vai teritorija var tikt aizsargāta pret iekšējiem un ārējiem ienaidniekiem. Visas Makjavelli analīzes mērķis ir noteikt, kas nostiprina saikni starp valdnieku un valsti, savukārt problēma, kas parādās septiņpadsmitā gadsimtas sākumā, skar jaunās realitātes, kas ir pati valsts, eksistenci un būtību. Valsts saprāta teorētiski centās norobežoties no Makjavelli divu iemeslu dēļ — viņam bija slikta reputācija, un viņi nespēja savu problēmu atpazīt Makjavelli problēmā, kas skāra nevis pašu valsti, bet gan attiecības starp valdnieku karali un viņa teritoriju un ļaudīm. Par spīti visiem strīdiem par valdnieku un Makjavelli darbu, tieši valsts saprāta koncepcija ir robežšķirtne, kas rāda, ka veidojas racionalitātes tips, kas ir pilnīgi atšķirīgs no Makjavelli pārstāvētā tipa. Jaunās valdīšanas mākslas uzdevums nav stiprināt valdnieka varu. Tās mērķis ir nostiprināt pašu valsti.

Isumā, valsts saprāts nav atkarīgs ne no dievišķās gudrības, ne arī no valdnieka stratēģijas. Tas attiecas tikai uz pašu valsti, tās dabu un tās racionalitāti. Tēze, ka valdīšanas mērķis ir stiprināt valsti, ietver dažas idejas, kurām, manuprāt, būtu svarīgi pieskarties, ja gribam izsekot mūsu modernās politiskās racionalitātes dzimšanai un attīstībai.

Pirmā ideja skar jaunās attiecības starp politiku kā praksi un politiku kā zināšanām. Tā attiecas uz jautājumu, vai iespējamas specifiskas politiskas zināšanas. Saskaņā ar Sv. Tomu karaļa vienīgais pienākums ir būt tikumīgam. Platona republikas priekšgalā bija jābūt filosofam. Tagad pirmo reizi kādam, kas saskaņā ar valsts kārtību valdīs pār citiem, ir jābūt politiķim, jābūt apveltītam ar specifisku politisku kompetenci un zināšanām.

Valsts ir kaut kas tāds, kas eksistē pats par sevi. Tas ir savveida dabisks objekts, pat ja juristi cenšas uzziņāt, kā tas varētu tikt leģitimēts. Valsts pati ir lietu kārtība, un politiskās zināšanas to nošķir no juridiskām refleksijām. Politiskās zināšanas neskar cilvēktiesības vai cilvēciskos un dievišķos likumus, tās

attiecas tikai uz pašu valsti un tās pārvaldi. Pārvalde ir iespējama tikai tad, ja ir zināšanas par valsts spēku, savukārt tieši zināšanas ir tās, kas to nostiprina. Ir jāzina valsts iespējas un tas, kā tās paplašināt. Ir jāzina arī citu valstu, paša valsts sāncensu spēks un iespējas. Pārvaldei valsts ir jānodrošina pret briesmām, kuras var radīt citas valstis. Tādējādi valdīšana paredz ko citu nekā tikai vispārēju prāta, gudrības vai saprātīguma principu īstenošanu. Ir nepieciešamas noteiktas specifiskas zināšanas: konkrētas, precīzas un noteikta apjoma zināšanas kā valsts spēka nodrošinājums. Valdīšanas māksla kā valsts saprāta raksturīga iezīme tiek cieši saistīta ar šajā laikā tā dēvētās politiskās aritmētikas attīstību. Politiskā aritmētika bija politiskajā kompetencē ietilpstošas zināšanas, un jūs ļoti labi zināt, ka cits politiskās aritmētikas nosaukums bija statistika, tā attiecās nevis uz varbūtību, bet gan uz zināšanām par valsti, par attiecīgajiem dažādu valstu spēkiem. Otrs svarīgs no idejas par valsts saprātu izrietošs jautājums skar jaunu attiecību veidošanos starp politiku un vēsturi. Šādā perspektīvā valsts patiesā būtība vairs nav domājama kā atsevišķu elementu līdzsvarošana un kopāsaturēšana vienīgi ar labu likumu palīdzību. To iztēlojas kā spēku kopumu, kura stiprums vai vājums atkarīgs no valdības realizētās politikas. Spēkam ir jātop vēl stiprākam, jo katras valsts pastāvēšana ir nemītīga sacensība ar citām zemēm, nācijām un valstīm, tādējādi katras valsts nākotne nav nekas cits kā vien cīņas vai vismaz sāncensība ar citām valstīm. Viduslaiku valdošā ideja bija visu uz zemes esošo karaļvalstu apvienošanās vienotā impērijā kādā jaukā dienā tieši pirms Kristus atkalatgriešanās. Septiņpadsmitā gadsimta sākumā tā vairs nav nekas cits kā vien sapnis, kas viduslaikos bija arī viena no politiskās vai vēsturiski politiskās domas pamatiezīmēm. Uz visiem laikiem izzūd Romas impērijas atjaunošanas projekts. Politikas sfēra tagad ir liels un vairs nereducējams skaits ierobežotā vēstures laikā savstarpējā cīņā un sāncensībā pastāvošu valstu.

Trešā ideja, kuru varam atvasināt no idejas par valsts saprātu, ir šāda: kopš laika, kad valsts pati ir pilnība un pārvaldes īpašais uzdevums ir ne tikai valsts spēku saglabāšana, bet arī nepārtraukta pastiprināšana un attīstība, kļūst skaidrs, ka pārvaldei nav jā rūpējas par indivīdiem vai arī valsts rūpēm par tiem jāizpaužas tiktāl, ciktāl no viņu darbības, dzīves, nāves, rīcības, individuālās izpausmes, viņu darba utt. ir atkarīga valsts spēku stiprināšana. Es teiktu, ka šādā indivīda un valsts attiecību analizē indivīds atklājas kā valstij piemērots tikai tiktāl, ciktāl spēj ko darīt valsts stiprināšanā. Taču šādā perspektīvā tas, ko mēs varētu saukt par politisku marginālismu, ir tikai politisks utilitārisms. Valstij indivīds eksistē tikai tiktāl, ciktāl viņa darbība spēj izraisīt kaut minimālas valsts spēka izmaiņas, vienalga — pozitīvas vai negatīvas. Un tikai tiktāl, ciktāl indivīds spēj apzināt pārmaiņas, kurām viņu pakļauj valsts. Dažkārt viņa kalpošana valstij ir dzīve, darbs, radīšana, patērēšana un dažkārt — nāve.

Acīmredzot šīs idejas ir līdzīgas daudzām, kuras varam atrast grieķu filosofijā. Un, protams, atsaukšanās uz grieķu pilsētām ir ļoti izplatīta septiņpadsmitā gadsimta sākuma politiskajā literatūrā. Taču es domāju, ka par spīti atsevišķu tēmu līdzībai jaunajā politiskajā teorijā parādās kaut kas ļoti atšķirīgs. Marģinālo indivīdu integrāciju par labu valstij mūsdienu valsts nav pārņēmusi no grieķu pilsētai raksturīgās ētiskās kopības formas. Jaunā politiskā racionalitāte to ir ieguvusi ar noteiktas specifiskas tehnikas palīdzību, ko tolaik sauca par policiju.

Te mēs saskaramies ar problēmu, kuras analīzei es gribētu veltīt kādu no saviem nākamajiem darbiem. Problēma ir šāda: kāda politiskās tehnikas forma, kura pārvaldes tehnoloģija ir jālieto un jāizmanto, un jāattīsta valsts saprāta vispārējā struktūrā, lai pārvērstu indivīdu nozīmīgā valsts elementā? Parasti, kad tiek veikta valsts nozīmes analīze mūsdienu sabiedrībā, uzmanība tiek pievērsta vai nu institūcijām — armijai, ierēdniecībai, birokrātijai utt. un cilvēku grupai, kas to pārvalda, vai arī to teoriju vai ideoloģiju analīzei, kuras tika veidotas, lai attaisnotu vai legītimētu valsts eksistenci.

Tas, ko meklēju es, ir tieši pretējais — tehnikas, prakses, kas atklāj jaunās politiskās racionalitātes un jauno sociālās esamības un indivīda attiecību konkrētu formu. Un, diezgan pārsteidzoši, tādās valstīs, kā Vācija un Francija, kur dažādu iemeslu dēļ valsts problēma ir bijusi viena no galvenajām, cilvēki atklāj nepieciešamību definēt, aprakstīt un ļoti precīzi organizēt šo jauno varas tehnoloģiju, jauno tehniku, ar kuras palīdzību indivīds var tikt integrēts sociālajā esamībā. Viņi atklāj šo nepieciešamību un nosauc to vārdā. Šis cilvēks franciski ir *police* un vāciski *Polizei*. (Domāju, ka angļu vārda *police* nozīme ir ļoti atšķirīga.) Mums jācenšas precīzi noteikt nozīmi tam, kas tika izteikts ar šiem franču un vācu vārdiem *police* un *Polizei*.

No deviņpadsmitā gadsimta sākuma līdz mūsdienām šo vācu un franču vārdu nozīme kļūst mīklaina, tie apzīmē kādu atšķirīgu, ļoti specifisku institūciju, kurai vismaz Francijā un Vācijā — nezinu teikt par Savienotajām Valstīm — ne vienmēr bijusi laba reputācija. Taču no sešpadsmitā gadsimta beigām līdz astoņpadsmitā gadsimta beigām vārdiem *police* un *Polizei* bija ļoti šaura un tai pašā laikā ļoti precīza nozīme. Kad cilvēki runāja par policiju, viņi ar to domāja īpašu tehniku, ar kuras palīdzību vara valsts struktūrā spēj pārvaldīt ļaudis kā pasaulei nozīmīgus un derīgus indivīdus.

Manuprāt, jaunās tehnoloģijas precīzākai analīzei nepieciešams to konstatēt trijās pamatformās, kuras savā attīstībā un vēsturē spēj ieņemt jebkura tehnoloģija: sapnis, vai vēl labāk, utopija, dažu reālu institūciju prakse vai likumi un pēcāk — akadēmiska disciplīna.

Luijs Tirkē de Mejenns septiņpadsmitā gadsimta sākumā sniedz labu sava laika uzskatu piemēru, kas skar pārvaldes

utopisko vai universālo tehniku. Viņa grāmata «*La Monarchie aristo-démocratique*» (1611) ierosina veikt izpildvaras un policijas spēku specializāciju. Policijas uzdevums ir veicināt pilsonisko cieņu un sabiedrības morāli. Tirkē ierosina katrā provincē izveidot četrus policijas departamentus, lai nodrošinātu likumību un kārtību — pirmie divi rūpētos par cilvēkiem un divi citi — par lietām. Pirmais departaments pārraudzītu pozitīvos, aktīvos, radošos dzīves aspektus. Citiem vārdiem, tas rūpētos par izglītības sfēru, ļoti precīzi nosakot katra indivīda vēlmes un intereses. Tam būtu jānosaka bērnu spējas no paša viņu dzīves sākuma. Katra persona, kas sasniegusi divdesmit piecu gadu vecumu, tiktu reģistrēta ar norādi uz spējām un nodarbošanos, neregistrētie tiktu uzskatīti par sabiedrības padibenēm.

Otrais departaments rūpētos par negatīvajiem dzīves aspektiem, t. i., nabagiem, atraītnēm, bāreņiem, sirmgalvjiem, visiem, kam nepieciešama palīdzība. Tas pārraudzītu arī ļaudis, kuri negribētu strādāt un kuriem būtu jāliek to darīt, tos, kuru darbībai nepieciešama finansiāla palīdzība, un tas vadītu savveida banku naudas līdzekļu piešķiršanai vai aizdošanai tiem, kam nepieciešama palīdzība. Tā rūpju sfēra būtu veselības iestāžu darbs, palīdzības sniegšana slimību un epidēmiju gadījumos, ugunsgrēkos un plūdos, cilvēkiem tā būtu savveida apdrošināšana visu šo nelaimes gadījumu laikā.

Trešais departaments specializētos patēriņa un manufaktūras preču ražošanas sfērā. Tas norādītu, ko un kā ražot. Tas arī kontrolētu tirgu un tirdzniecību, tā ir ļoti tradicionāla policijas funkcija. Ceturtais departaments pārraudzītu *demesne*, t. i., teritorijas, attālumus, privātīpašumu, mantojumus, dāvinājumus, ūtrupes, kā arī muižas īpašuma tiesības, ceļus, upes, sabiedriskās ēkas utt.

Daudzas šī teksta iezīmes ir radniecīgas tajā laikā un pat sešpadsmitajā gadsimtā tik ļoti izplatītajām politiskajām utopijām. Taču šajā laikā notiek arī lielās teorētiskās diskusijas par valsts saprātu un monarhiju administratīvo organizāciju. Šis teksts ļoti labi raksturo sava laika uzskatus par labi pārvaldītu valsti.

Ko šis teksts atklāj? Pirmkārt, tas rāda, ka policija sākotnēji veidojas kā valsts administrācijas forma kopā ar tiesu sistēmu, armiju un valsts kasi. Taču faktiski tā sevi ietver visas pārējās administrācijas formas un, kā saka Tirkē, «tā izplešas tiktāl, ka skar visas cilvēka darbības sfēras, visu, ko viņš dara vai aņņemas darīt. Tā aptver tiesu, finansu sfēru un armiju».

Tādējādi, kā redzat, šajā utopijā policija aptver visu, bet — no ļoti īpaša redzes punkta. Cilvēki un lietas šajā utopijā tiek iztēloti to savstarpējās attiecībās. Policija pārrauga cilvēku koeksistenci kādā teritorijā, viņu īpašuma attiecības, to, ko viņi ražo, kas tiek iemainīts tirgū utt. Tās darbība skar viņu dzīves veidu, slimības, negadījumus. Īsi sakot, tas, ko policija uzrauga, ir dzīvs, darbīgs un radošs cilvēks. Tirkē lieto ļoti zīmīgu izteikumu. Viņš saka: «Policijas patiesais objekts ir cilvēks.»

Man, protams, ir mazliet bail, ka iedomāšities, ka esmu šo izteicienu izdomājis, lai radītu vienu no tiem aizvainojošajiem aforismiem, kuri tiek uzskatīti par maniem iemīļotajiem, tomēr šis ir reāls citāts. Neiedomājaties, ka apgalvoju, ka cilvēks ir tikai policijas blakusprodukts. Idejā par cilvēku kā policijas patieso objektu svarīgas ir vēsturiskās pārmaiņas attiecībās starp varu un indivīdiem. Runājot ļoti vispārēji, es teiktu, ka feodālā vara pastāvēja attiecībās starp juridiskiem subjektiem tikmēr, kamēr viņi bija iesaistīti attiecībās, kuras noteica dzimšana, stāvoklis vai personiskas saistības, taču līdz ar šo jauno policijas valsti, pārvalde sāk aplūkot indivīdus ne tikai pamatojoties uz viņu juridisko statusu, bet arī kā cilvēkus, kā strādājošas, dzīvas būtnes.

Tagad no sapņiem pievērsīsimies realitātei un administratīvajai praksei. Mūsu rīcībā ir kompendijs, pierakstīts Francijā astoņpadsmitā gadsimta sākumā, kas sniedz sistemātisku pārskatu par Francijas karaļvalsts policijas priekšrakstiem. Tā ir valsts ierēdņiem domāta savveida rokasgrāmata vai sistemātiska enciklopēdija. Šīs rokasgrāmatas autors ir N. Delamārs, savu policijas enciklopēdiju (*Traité de la police*, 1705) viņš ir sadalījis vienpadsmit nodaļās. Pirmā ir reliģija, otrā — morāle, trešā — veselība, ceturtnā — apgāde, piektā — ceļi, sestā — sabiedrības drošība, septītā — brīvās mākslas (aptuveni tā — mākslas un zinātnes), astotā — tirdzniecība, devītā — rūpnīcas, desmitā — apkalpotāji un rūpniecības strādnieki un vienpadsmitā — nabagi. Tāda Delamāram un viņa sekotājiem bija Francijas administratīvā prakse. Tā bija policijas sfēra, sākot ar reliģiju un beidzot ar nabadzīgajiem ļaudīm, caur morāli, veselības aprūpi, brīvajām mākslām utt. Līdzīgu klasifikāciju jūs atradīsiet vairumā policijai veltītu traktātu vai kompendiju. Kā redzat, gluži tāpat kā Tirkē utopijā, policija acimredzami parūpējās par visu, par to, lai tiktu teikta patiesība un noteikti nodokļi, nemaz jau nerunājot par armiju un justīciju.

Kāda šādā skatījumā bija Francijas administratīvā prakse? Kāda loģika noteica iejaukšanos reliģiskos rituālos vai maza apjoma ražošanas tehnikā, intelektuālajā dzīvē vai ceļu sistēmā? Delamārs centienos atbildēt uz šo jautājumu šķiet mazliet svārstīgs. Dažkārt viņš saka: «Policijai jā rūpējas par visu, kas attiecas uz cilvēku laimi.» Citviet viņš saka: «Policijai jā rūpējas par visu, kas regulē sabiedrību,» un ar «sabiedrību» viņš domā sabiedriskās attiecības, kas «tiek uzturētas starp cilvēkiem». Dažkārt no jauna viņš saka, ka policijas rūpes ir dzīve. Tā ir definīcija, kuru es gribētu paturēt prātā, jo tā ir visoriģinālākā no visām. Domāju, ka šī definīcija izskaidro divas iepriekšējās, un tieši uz šo definīciju neatlaidīgi pastāv Delamārs. Par policijas vienpadsmit objektiem viņš izsaka sekojošas piezīmes. Policija nodarbojas ar reliģijas jautājumiem, protams, ne no dogmatisks ortodoksijas, bet gan no dzīves morālās kvalitātes viedokļa. Veselības aprūpē un apgādes nodrošināšanā policijas uzdevums

ir dzīvības uzturēšana. Jautājumos, kas skar tirdzniecību, strādniekus, nabagus un sabiedrisko kārtību, policija rūpējas par dzīves ērtībām. Visā, kas skar teātri, literatūru un izklaidi, tās objekts ir dzīves priekš. Isumā, dzīve ir policijas objekts. Nepieciešamais, derīgais un liekais — tie ir trīs veidi lietu, kas mums nepieciešamas vai izmantojamas mūsu dzīves laikā. To, ka cilvēki izdzīvo, ka viņi dzīvo, ka gūst ko labāku nekā tikai izdzīvot vai dzīvot — to ir jānodrošina policijai.

Francijas administratīvās prakses sistematizācija man šķiet svarīga vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, kā redzat, tā mēģina veikt vajadzību klasifikāciju, kas, protams, ir sena filosofiska tradīcija, taču te klāt ir arī tehnisks projekts korelācijas noteikšanai starp lietderības skalu indivīdiem un lietderības skalu valstij. Tēze Delamāra grāmatā nosaka, ka tas, kas nevajadzīgs indivīdiem, var būt nepieciešams valstij un otrādi. Otrs svarīgs iemesls ir tas, ka Delamārs cilvēka laimi pārvērš politiskā objektā. Es labi zinu, ka kopš politiskās filosofijas aizsākumiem Rietumu zemēs visi zina un runā, ka pastāvīgam pārvaldes pamatuzdevumam ir jābūt rūpēm par cilvēku laimi, taču šajā brīdī laime tiek apjēgta kā patiesi labas pārvaldes rezultāts vai iespaids. Kopš šī brīža laime vairs nav vienkārši sekas. Individu laime ir valsts pastāvēšanas un attīstības nosacījums. Tā ir nozīme, līdzeklis un nevis vienkārši konsekvence. Cilvēku laime kļūst valsts spēka elements. Un, treškārt, Delamārs saka, ka valsts objekts ir ne tikai cilvēki vai ļoti daudzi kopā dzīvojoši cilvēki, bet gan sabiedrība. Patiesais policijas objekts tagad ir sabiedrība un cilvēki kā sabiedriskas būtnes, indivīdi visās viņu sabiedriskajās attiecībās.

Visbeidzot, bet ne mazāk svarīgi, «policija» kļūst disciplīna. Tā vairs nav tikai reāla administratīva prakse, nav sapnis, tā ir disciplīna vārda akadēmiskā nozīmē. Ar nosaukumu *Polizeywissenschaft* tā tiek pasniegta vairākās Vācijas universitātēs, īpaši Getingenā. Getingenas universitātei ir īpaši svarīga loma Eiropas politiskajā vēsturē, Getingenā tika gatavoti Prūsijas, Austrijas un Krievijas valsts ierēdņi, tieši viņu uzdevums bija Jozefa II un Katrīnas Lielās reformu realizācija. Arī vairāki francūži, īpaši tie, kas bija ap Napoleonu, bija mācījušies *Polizeywissenschaft*.

Mūsu rīcībā esošā visnozīmīgākā liecība par policijas mācību ir savveida *Polizeywissenschaft* rokasgrāmata ar nosaukumu «*Grundsätze der Polizeywissenschaft*», kuras autors ir Johans fon Justi. Šajā grāmatā, rokasgrāmatā studentiem, policijas uzdevums vēl arvien tiek definēts līdzīgi Delamāram — kā rūpes par sabiedrībā dzīvojošiem indivīdiem. Tomēr pilnīgi atšķirīgs no Delamāra ir fon Justi grāmatas sakārtojuma veids. Pirmkārt, viņš apskata to, ko nosauc par «valsts zemes īpašumu», t. i., tās teritoriju. Viņš analizē divas lietas: apdzīvotību (pilsētu pretstatā laukiem) un to, kas apkalpo šīs teritorijas (iedzīvotāju skaitu, viņu pieaugumu, veselības stāvokli, morāli, imigrāciju

utt.). Pēcāk fon Justi izpēta «visu iedzīvi», t. i., patēriņa priekšmetus, preču ražošanu, to apgrozību, kas savukārt saistīta ar rūpēm par naudas iekasēšanu, kredītu un naudas apgrozību. Visbeidzot pēdējā pētījuma daļa ir veltīta indivīdu uzvedības normām, morālei, profesionālajām spējām, godīgumam un viņu iespējām ievērot likumus.

Manuprāt, fon Justi grāmata daudz precīzāk nekā Delamāra ievads kompendijā rāda policijas attīstību, un tas ir vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, fon Justi iezīmē svarīgu atšķirību starp to, ko viņš nosauc par policiju (*die Polizey*) un to, ko viņš sauc par politiku* (*die Politik*). *Die Politik* ir pamatā negatīvais valsts uzdevums. Tā saturu veido valsts cīņa pret iekšējiem un ārējiem ienaidniekiem, likumdošanas piemērošana pret iekšējiem ienaidniekiem un armijas — pret ārējiem. Fon Justi izskaidro, ka policijai (*Polizei*) ir — tieši otrādi — pozitīvs uzdevums. Tās līdzekļi nav ne ieroči, ne likumi, ne aizsardzība, ne aizliegumi. Policijas mērķis ir pastāvīgi un arvien vairāk radīt kaut ko jaunu, par kuru tiek domāts, ka tas uzlabo iedzīvotāju dzīves apstākļus un valsts drošību. Policijas varas instruments nav tikai likumi, tā ir arī īpaša, pastāvīga un pozitīva ietekme uz indivīdu uzvedības formām. Neskatoties uz to, ka no politiskā diskursa un politiskās vārdnīcas drīz vien pazūd semantiskā atšķirība starp *Politik*, kas indosē negatīvos uzdevumus, un *Polizei*, kas nodrošina pozitīvos mērķus, problēma par valsts pastāvīgu ietekmi uz sabiedriskajiem procesiem, pat bez likuma formas, paliek raksturīga mūsu modernajai politikai un politiskajai problemātikai. No astoņpadsmitā gadsimta līdz mūsdienām ilgstošās diskusijas par liberālismu, *Polizeistaat*, likuma *Rechtstaat* utt. saknes ir šī problēma par pozitīvajiem un negatīvajiem valsts uzdevumiem, iespēja, ka valstij drīkst būt tikai negatīvi uzdevumi un neviena pozitīva un ka tai nedrīkstētu būt varas ietekmēt cilvēku izturēšanos.

Fon Justi koncepcijā ir vēl viens svarīgs punkts, kas ir bijis ļoti raksturīgs visam Eiropas valstu politiskajam un administratīvajam personālam astoņpadsmitā gadsimta beigās un deviņpadsmitā gadsimta sākumā. Viena no fon Justi pamatkoncepcijām skar jautājumu par populāciju, nedomāju, ka šis vārds atrodams jebkādā citā policijai veltītā traktātā. Es labi zinu, ka fon Justi nav šī nosaukuma vai vārda radītājs, taču ir svarīgi atzīmēt, ka ar vārdu populācija fon Justi pasaka to, ko demogrāfi tai laikā vēl meklē. Visus valsts fiziskos un ekonomiskos elementus viņš apskata kā vidi konstituējošus, vidi, no kuras ir atkarīga populācija un kura savukārt ir atkarīga no populācijas. Protams, Tirkē un viņam līdzīgi utopisti arī runā par upēm, mežiem, laukiem utt., taču būtībā tikai kā par elementiem, kuri spējīgi dot nodokļus un ienākumus. Fon Justi populācija un vide

* «Valsts māksla» jeb pārvaldes zinātne. — *Sast.*

ir nepārtrauktā dzīvā mijiedarbībā, un valstij šī dzīvā mijiedarbība starp diviem dzīvu būtņu tipiem ir jāprot vadīt. Mēs varam teikt, ka ar šo brīdi astoņpadsmitā gadsimta beigās patiesais policijas objekts kļūst populācija, vai citiem vārdiem sakot, ka valstij ir jā rūpējas par cilvēkiem kā populāciju. Tā valda pār dzīvām būtnēm kā dzīvām būtnēm, un tās politikai tādejādi ir jābūt biopolitikai. Kopš populācija nav nekas cits, kā vien tas, par ko pati savā labā rūpējas valsts, valstij, ja nepieciešams, ir tiesības to iznīcināt. Tādejādi biopolitikas apvērsta forma ir tanatopolitika.

Es labi zinu, ka tās ir tikai rosinošas skices un piezīmes. Ap-skatot laiku no Botero līdz fon Justi, no sešpadsmitā gadsimta sākuma līdz astoņpadsmitajam gadsimtam, mēs varam vismaz nojaust politiskās racionalitātes attīstību tās saistībā ar politisko tehnoloģiju. Pārejā no idejas par valsti, kurai piemīt pašai sava daba un pašai sava pilnība, līdz idejai par cilvēku kā dzīvu individu vai cilvēku kā populācijas daļu attiecībās ar apkārtejo vidi mēs varam saskatīt pieaugošu valsts intervenci individu dzīvē, pieaugošu dzīves problēmu nozīmīgumu politiskajai varai un sabiedrisko un humanitāro zinātņu potenciālo sfēru attīstību, ciktāl tās skar jautājumus par individu izturēšanos populācijas ietvaros un attiecības starp dzīvo populāciju un tās apkārtejo vidi.

Atļaujiet man īsi apkopot to, ko esmu centies pateikt. Pirmkārt, ir iespējams analizēt politisko racionalitāti, tāpat kā ir iespējams analizēt jebkuru zinātnisku racionalitāti. Protams, politiskā racionalitāte ir saistīta ar citām racionalitātes formām. Tās attīstība ir daudzējādā ziņā ekonomisku, sociālu, kultūras un tehnisku procesu nosacīta. Tā vienmēr tiek iemiesota institūcijās un stratēģijās, un tai ir sava specifika. Kopš politiskā racionalitāte tiek uzskatīta par pamatu lielum skaitam postulātu, visu veidu acimredzamību, institūciju un ideju, kuras uzskatām par kaut ko pašu par sevi saprotamu, ir gan teorētiski, gan praktiski nozīmīgi izvērst vēsturisko kriticizmu, mūsu politiskās racionalitātes vēsturisko analīzi, kas atšķiras no diskusijas par politiskajām teorijām un diverģencēm starp dažādām politiskām izvēlēm. Mūsdienu galveno politisko teoriju neveiksme nedrīkst novest pie neopolitiska domāšanas veida, tieši otrādi — tai ir jāveicina mūsu gadsimta politiskās domāšanas izpēte.

Es teiktu, ka ikdienas politiskajā racionalitātē politisko teoriju neveiksmes cēlonis nav ne politika, ne teorija, to nosaka racionalitātes tips, kurā tās sakņojas. Šādā perspektīvā mūsu modernās racionalitātes pamatiezīme nav ne valsts struktūra, visaukstākais no visiem briesmoņiem, ne arī buržuāziskā individuālisma rašanās. Es tomēr neteiktu, ka centieni integrēt individus politiskā veselumā būtu konstanti. Domāju, ka mūsu politiskās racionalitātes pamatiezīme ir tā, ka no individu integrācijas veselumā vai kopībā izriet konstanta korelācija starp pieaugošu individualizāciju un šīs totalitātes nostiprināšanu. Tikai tā kļūst

skaidrs, kāpēc mūsdienu politiskā racionalitāte pieļauj antinomiju starp likumu un varu.

Likums pēc savas noteiksmes vienmēr ir juridiskas sistēmas nosacīts, un kārtība ir administratīvās kārtības nosacīta, tā ir visu septiņpadsmitā gadsimta utopistu un astoņpadsmitā gadsimta reāladministratoru ideja. Domāju, ka likuma un kārtības samierināšanai, šo cilvēku sapnim, ir jāpaliek sapnim. Likumu un kārtību samierināt ir neiespējami tāpēc, ka tad, kad jūs cenšaties to darīt, tas notiek tikai kā likuma integrācija valsts kārtībā.

Mana pēdējā piezīme būs šāda: sabiedriskas zinātnes rašanās, kā redzat, nevar būt izolēta no jaunās politiskās racionalitātes un jaunās politiskās tehnoloģijas rašanās procesa. Ikviens zina, ka etnoloģija rodas kā kolonizācijas procesa sekas. (Tas nenozīmē, ka tā ir imperiālistiska zinātne.) Domāju, ka līdzīgā veidā, ja cilvēki — mēs kā dzīvas, runājošas, strādājošas būtnes — kļūst vairāku atšķirīgu zinātņu objekts, cēlonis nav meklējams ideoloģijā, bet gan politiskās tehnoloģijas pastāvēšanā, kuru esam veidojuši mēs paši mūsu sabiedrībās.

(Tulkojusi *Andžela Suvajeva*)

JAUNU DZIVES MĀKSLU MEKLĒJOT

1945.—1965. gadā (es runāju par Eiropu) pastāvēja zināma korektas domāšanas maniere, noteikts politiskās apspriešanas stils, noteikta intelektuāļa ētika. Vajadzēja būt uz «tu» ar Marksu, nelaut saviem sapņojumiem aizklīst pārāk tālu no Freida un ar vislielāko godbijību izturēties pret zīmju sistēmām, to nozīmi. Tādi bija tie trīs nosacījumi, kuri ļāva būt pieņemamai tai īpašajai nodarbībai, kāda ir rakstīt un izteikt patiesību par sevi pašu, no vienas puses, un par savu laikmetu, no otras puses.

Pēc tam nāca trīs strauji, kasmīgi gadi, trīs gaviļu gadi, trīs mīklaini gadi. Pie mūsu pasaules durvīm, protams, — Vjetnama un pirmais lielākais trieciens nodibinātajām varām. Bet kas īsti notika šeit, mūsu sienās? Revolucionārās un antirepresīvās politikas maisījums? Karošana divās frontēs — sociālā ekspluatācija un psihiskā apspiešana? Šķiru konflikta modulēts libido kāpums? Iespējams. Lai kā arī būtu bijis, tieši ar šo labi pazīstamo un duālistisko interpretāciju mēģināja izskaidrot šo gadu notikumus. Sapņojums, kurš laikā no pirmā pasaules kara līdz fašisma nākšanai pie varas bija turējis savā valdzinājumā Eiropas visutopiskākās frakcijas — Vilhelma Reiha Vāciju un sirreālistu Franciju —, bija atgriezies, lai nu liktu uzliesmot pašai realitātei: vienas un tās pašas baltkvēles apspīdēti bija Markss un Freids.

Bet vai tas tiešām ir tas, kas bija noticis? Vai tiešām tas bija trīsdesmito gadu utopiskā projekta atsākums, tikai šoreiz pašas vēsturiskās prakses mērogos? Vai arī, tieši otrādi, tā bija kustība tādu politisko cīņu virzienā, kuras vairs nesaskaņojas ar marksistiskās tradīcijas priekšrakstīto modeli? Kustība tādas tieksmes pieredzes un tieksmes tehnoloģijas virzienā, kura vairs nebija freidiska? Protams, tika vicināti vecie karogi, taču kauja bija pārvietojusies un iegājusi jaunās jomās.

Vispirms «Anti-Oidips»* rāda jau noklātā apvidus apjomu. Taču tas veic kaut ko vēl daudz vairāk. Tas neizšķiež spēkus veco elku nozākāšanā, neskatoties uz to, ka tas visai daudz uzjautrinās par Freidu. Galvenokārt tas mūs mudina doties tālāk.

Būtu kļūda lasīt «Anti-Oidipu» kā jaunu teorētisku referenci (jūs zināt, tā izdaudzīnātā teorija, kuru mums tik bieži ir vēs-

* Domāts: Deleuze G., Guattari F. *Anti-Oedipus*. New York, 1977 (*L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, 1972). — Sast.

tījuši: tā, kas grasās visu aptvert, tā, kura ir absolūti apkopojošā un samierinošā, tā, kura, kā mums apgalvo, «mums tik ļoti ir vajadzīga» šajā izklišanas un specializācijas laikmetā, kad esot zaudēta «cerība»). Šajā ārkārtīgajā jaunu priekšstatu un negaidītu jēdzienu pārpilnībā nevajag meklēt kādu «filosofiju»: «Anti-Oidips» nav nekāds mānīgi spožs Hēgelis. Manuprāt, labākais veids, kā lasīt «Anti-Oidipu», ir tuvoties tam kā «mākslai» tajā nozīmē, kā, piemēram, mēdz runāt par «erotikas mākslu». Analīze, kas balstās uz tādiem šķietami abstraktiem jēdzieniem kā daudzības, plūsma, dispoztīvi un atzarojumi, — šī tieksmes attiecību ar realitāti un ar kapitālisma «mašīnu» analīze sniedz atbildes uz visai konkrētiem jautājumiem. Uz jautājumiem, kas mazāk raizējas par **kāpēc**, cik — par **kā**. Kā tieksme tiek ieviesta domāšanā, diskursā, rīcībā? Kā tieksme spēj un vai tai vajag izvērst savus spēkus politikas jomā un īpaši pastiprināties iedibinātās kārtības gāšanas procesā? *Ars erotica, ars theoretica, ars politica*.

No tā — tie trīs pretinieki, ar kuriem «Anti-Oidips» ir konfrontācijā. Trīs pretinieki, kuru spēki nav vienlīdzīgi, kuri pārstāv dažādu līmeņu draudus un pret kuriem šī grāmata cīnās ar atšķirīgiem līdzekļiem.

1. Politiskie askēti, īgnie karotāji, teorijas teroristi, tie, kas vēlētos pasargāt politikas un politiskā diskursa tīro kārtību. Revolūcijas birokrāti un Patiesības funkcionāri.

2. Līdzcietīgie tieksmju tehniķi — psihoanalītiķi un semiologi, kas reģistrē katru zīmi un katru simptomu un kas vēlētos tieksmes daudzīgo organizētību reducēt uz bināro struktūras un iztrūkuma likumu.

3. Visbeidzot, galvenais ienaidnieks, stratēģiskais pretinieks (tajā laikā, kad «Anti-Oidipa» opozīciju pārējiem ienaidniekiem drīzāk jāvērtē kā taktiska mēroga sadursmi): fašisms. Un ne tikai vēsturiskais Hitlera un Musolīni fašisms, kurš tik labi bija pratis mobilizēt un izmantot masu tieksmi, bet arī tas fašisms, kurš ir katrā no mums, kurš uzmācas mūsu ikdienas noskaņojumiem un brīvībām, fašisms, kurš mums liek mīlēt varu, tiekties pēc tā paša, kas mūs pārvalda un izmanto.

Es teiktu (ja vien darba autori varētu man to piedot), ka «Anti-Oidips» ir ētikas grāmata, pirmā ētikas grāmata, kas Francijā sarakstīta pēc visai ilgiem laikiem (varbūt tas ir iemesls, kāpēc tās iespaids neaprobežojas ar kādu atsevišķu «lasīšanu»: būt par anti-Oidipu ir kļuvis par zināmu dzīves stilu, par domāšanas un dzīves veidu). Kā panākt, lai nekļūtu par fašistu pat tad (un it īpaši tad), ja domā, ka esi revolucionārs cīnītājs? Kā attīrīt savas runas un savas darbības, savas sirdis un savas patikas no fašisma? Kā aizdzīt fašismu no savas izturēšanās, kurā tas ir inkrustējies? Kristīgie morālisti meklēja miesas pēdas, kas bija iemitinājušās dvēseles ielocēs. Delēzs un Gvatarī savukārt izseko visniecīgākās fašisma pēdas ķermenī.

Izrādot visu cieņu svētajam Fransuā no Sāles, varētu teikt, ka «Anti-Oidips» ir «Ievads nefašistiskajā dzīvē».*

Šo, visām fašisma formām — kādas vien tās būtu jau iedibinātas jeb grasītos vēl tapt — pretējo dzīves mākslu pavada daži būtiski principi, kurus es, ja man būtu bijis no šā lielā darba jāizveido kāda mācību grāmata vai kāda rokasgrāmata ikdienas dzīvei, resumētu sekojoši:

— atbrīvojiet politisko rīcību no jebkura veida unitārās un totalizējošās paranojas;

— attīstiet rīcību, domāšanu un tieksmes ne tik daudz ar to sīkāku iedalīšanu apakšvienībās un piramidālo hierarhizāciju, cik — ar to vairošanu, savstarpēju saskaņošanu un atšķiršanu;

— atsvabināties no vecajām Negatīvā kategorijām (likums, robeža, kastrācija, iztrūkums, plaisa), ko Rietumu domāšana tik ilgu laiku ir sakralizējusi kā varas formu un kā pieeju realitātei. Dodiet priekšroku tam, kas ir pozitīvs un daudzīgs, atšķirībai, nevis vienveidībai, plūsmām, nevis vienībām, mainīgiem izvietojumiem, nevis sistēmām. Ņemiet vērā, ka produktīvs ir nevis viet-sēdis, bet nomads;

— neiedomājieties, ka tālab, lai būtu par cīnītāju, ir jābūt drūmam, pat ne tad, kad jācīnās pret kaut ko nejēdzīgu. Tieksmes sasaiste ar realitāti (bet nevis tās bēgšana reprezentācijas formās) ir tā, kam pieder revolucionārs spēks;

— neizmantojiet domāšanu tam, lai kādai politiskai praksei dotu patiesības vērtību, nedz arī politisko rīcību — tam, lai diskreditētu kādu domāšanu, it kā tā būtu ne vairāk kā tīra spekulācija. Izmantojiet politisko praksi kā domāšanas intensifikatoru, bet analīzi — kā politiskās aktivitātes formu un tās iejaukšanās apgabalu daudzības vairošanai;

— neprasiet no politikas, lai tā atjaunotu indivīda «tiesības», kādas tās ir noteikusi filosofija. Indivīds ir varas produkts. Labāk vajadzētu ar pavairošanu un ar nobīdēm, «dezindividualizēt» dažādos novietojumus. Grupai vajadzētu būt nevis organiskai saistībai, kas vieno hierarhizētus indivīdus, bet gan pastāvīgam «dezindividualizācijas» generatoram;

— negāziet gar zemi varas milētāju.

Varētu pat teikt, ka Delēzs un Gvatari tik ļoti maz mīl varu, ka viņi ir centušies neitralizēt arī to varas ietekmi, kas saistīta ar viņu pašu diskursu. Tālab — rotaļas un slazdi, ko grāmatā var atrast gandrīz it visur, un kas tās tulkošanu dara patiesi grūtu. Bet tie nav tādi labi pazīstamie retoriskie slazdi, kas cenšas ievilināt lasītāju, tam neapzinoties šo manipulāciju, un kas beigu beigās autora labā pieveic lasītāju pretēji tā gribai. «Anti-Oidipa» slazdi ir humora slazdi: tik daudz aicinājumu ļauties

* François de Sales, *Introduction à la vie dèvote* («Ievads dievbijīgā dzīvē», 1604), Lyon, Pierre Rigaud, 1609.

tikt padzītam, pieņemot teksta uzteikumu, aizcērtot durvis. Grāmata bieži dod iemeslu domāt, ka vienīgi humors un spēle varētu būt tur, kur tajā pašā laikā norisinās kaut kas būtisks, kur runa ir par kaut ko ļoti nopietnu: par visu fašisma formu pēdām, sākot ar tām milzoniņajām, kas mums eksistē visapkārt un mūs apspiež, līdz pat tām sīkajām, kas rada mūsu ikdienišķo dzīvju sūro tirāniju.

(Tulkojis Roberts Apinis)

APKAUNOTO CILVEKU DZIVE

Šī nav vēstures grāmata. Izvēli tai pievērsties noteica nevis kaut kas nozīmīgs, bet vienīgi mana gaume, apmierinājums, kāda emocija, smieklis, pārsteigums, zināmas šausmas vai kādas citas jūtas, kas izraisa šermuļus vai līdzjutību — tūlītējs sasprindzinājums, kas pagaist pirmajā mirklī pēc atklāšanās.

Tā ir eksistenču antoloģija. Nedaudzās rindiņās vai dažās lappusēs ietvertas dzīves, neskaitāmas likstas un dēkas, salasītas vārdu saujiņā. Īsas dzīves, nejauši satikušās grāmatās un dokumentos. *Exempla* — bet atšķirībā no tā, ko gudrie savākuši savos lekcijuursos, tie ir piemēri, ko sniedz visīsākās stundas, lai pārdomātu to, ka īsa iespaida spēks izplatās gandrīz acurimklī. Izteikums *nouvelle*, man šķiet kā radīts, lai apzīmētu to divkāršo mājienu, kas te parādās — stāstījuma ātrumu un pavēstīto notikumu īstenumu, tāpēc, ka tāda ir stāstīto lietu saistība šajos tekstos, kas it kā neko nezina par intensitāti, kas tos šķērso un kas ir pamanāma sprādzienos un faktu drūzmīgajā varmācībā. Vienreizējās dzīves, sazin kādi gadījumi, pārtapuši savādās poēmās, lūk, to es gribētu sakārtot kaut kādā herbārijā.

Šī ideja man ienāca prātā kādu dienu, kad Nacionālajā Bibliotēkā lasīju internēto personu sarakstu, kas sastādīts XVIII gadsimta sākumā. Man liekas, ka tas sākās tad, kad lasījumā atzīmēju šos divus piemērus.

Matjurēns Milāns, ievietots Sarantonas hospitālī 1707. gada 31. augustā: «Viņa ārprāts vienmēr ir bijis apslēpts ģimenei, savu tumšo dzīvi viņš piekōpis laukos augļodams, viņš izšķiedis mantu un, prasību vajāts, savas gara nabadzības dzīts, klīdis pa nezināmiem ceļiem, ticēdams savām ārkārtīgajām spējām.»

Žans Antuēns Tusārs ticis ievietots Bisētras pilī 1701. gada 21. aprīlī: «Atkārtoti sodīts atkritējs, dumpinieks, kas spējīgs uz visbriesmīgākajiem noziegumiem, sodomīts, ateists, kāds vien iespējams; viņš patiesi ir visderdzīgākais briesmonis, kura jebkurš brīvsolis ir nekavējoties jāpārtrauc.»

Esmu apmulsis, sakot, ka brīdī, kad lasīju šos fragmentus un arī daudzus citus, tiem līdzīgus, jutos gluži kā cietušais. Bez šaubām, viena no šīm impresijām ir «fiziska», it kā tā varētu piederēt citam. Un es atzīstos, ka šīs *nouvelles*, kas pēkšņi kļūstām iznirušas caur diviem gadsimtiem, manī satricināja visas dzīslīņas, un ka tajā, ko mēs parasti saucam par literatūru un ko esmu lasījis līdz pat šai dienai, mani visvairāk aizgrāba klasiskā stila skaistums, bet, saliekot tur kaut kādas frāzes, saliekot tās ap neapšaubāmi nožēlojamu personāžu vai vardarbību, sajaucot

necaurredzamo tumsu ap šīm negēlīgajām dzīvēm, nāk apziņa, ka zem šiem visiem vārdiem, noslīpētiem kā akmens, sajūtama apsēstība un sajukums.

Pirms neilga laika, strādājot pie vienas grāmatas, es izman-
toju līdzīgus dokumentus. Bez šaubām, toreizējā rīcība ir iemesls
tai vibrācijai, ko izjutu patreiz, tas atjaunojās, kad es sastapos
ar šīm noniecinātajām dzīvēm, pārvērstām pelnos ar kaut kādas
nospiedošas frāzes palīdzību. Sapnis bija izsapņots, tā intensi-
tāte atjaunota ar analīzes starpniecību. Vajadzīgā talanta trū-
kuma dēļ, es šo analīzi ilgu laiku vienkārši pārdomāju un, tekstu
sausuma satriekts, meklēju pamatojumu — kādas institūcijas vai
praktiskā politika uz tiem attiecas, kāds ir to zināšanu vilinā-
jums, kāpēc tādā sabiedrībā kā mūsējā, kas ir bijusi «noslāpēta»
(kā noslāpē kļiedzienu, dzīvnieku vai uguni), pēkšņi izrādījies
tik nozīmīgs kāds skandalozs mūks vai dīvainais un neapdomī-
gais augļotājs: es meklēju cēloņus, kuru dēļ šīm nabaga dvēse-
lēm ar tādu centību tika likti šķēršļi viņu nezināmajos ceļos. Bet
sākotnējā intensitāte, kas mani pamudināja, palikusi ārpusē.
Un tā kā visa šī analīze bija riskanta, jo nebija nekādas cēloņu
kārtības, mans diskurss nebija spējīgs formulēt to visu kā nākas,
varbūt būtu bijis labāk atstāt to pašu formu, kura mani izraisīja
pārdzīvojumu?

Šī krājuma idejai mazliet piemīt gadījuma atbilstība, jo tas
ir krājums, kas sakopots bez steigas un bez skaidri izteikta mērķa.
Ilgāku laiku es pārdomāju, vai parādīt tikai sistemātisku kār-
tību, ar kaut kādu izskaidrojumu pamatošanu, tādā veidā, kas
varētu kaut minimāli pierādīt vēstures nozīmību. No tā es attei-
cos to apsvērumu dēļ, kurus minēju iepriekš, es izvēlējos citu risi-
nājumu, proti, sakopot noteiktu tekstu skaitu, kuru intensitāte
man bija atklājusies, un es tos sakārtoju pēc kaut kādiem priekš-
noteikumiem — esmu tos izvietojis, kā man pašam šķiet, ļoti
saudzējošā veidā, saglabājot katra iespaidu. Šī nepietiekamība
mani iedzina citēšanas lirikas pieticībā.

Šī grāmata nav nekāds uzbrukums vēsturniekiem, vismaz ne
vairāk kā visas citas. Vai grāmatas noskaņojums ir tīri subjek-
tīvs? Es drīzāk teiktu, bet tas varbūt ir viens un tas pats, ka tā
ir nosacītības un spēles grāmata, mazliet maniakāla grāmata,
kurai piemīt sava sistēma. Uzskatu, ka dīvainā augļotāja vai
atkārtoti sodītā sodomīta poēma man palīdzēs, tā kalpos par
modeli no sākuma līdz beigām. Tas nozīmē atzīt šo eksistenci-
uzliesmojumu un manis ievēroto dzīvi-poēmu, attiecinot uz to zi-
nāmu skaitu vienkāršu nosacījumu:

- darbojošās personas ir reāli eksistējušas;
- šīs eksistences ir bijušas gan drūmas, gan nelaimīgas;
- tās izstāstītas dažās lappusēs vai pat dažās frāzēs, tik
īsi, cik vien iespējams;
- šie stāsti vienkārši nesatur dīvainas vai patētiskas anek-
dotes, bet (tā kā tās izpaudušās kā sūdzības, denunciāci-
jas, pavēles vai ziņojumi) tādā vai citādā veidā šīs

nenozīmīgās eksistences, likstas, kaislības vai apšaubāmais neprāts faktiski ir bijušas īsta vēstures daļa;

— šo vārdu un šo dzīvju šoks mūsos rada skaistā un baismīgā sajaukuma iespaidu.

Bet šie šķietami patvaļīgie nosacījumi prasa sīkākus paskaidrojumus.

*

Es vēl joprojām gribētu runāt par reālām eksistencēm, lai tās ieņemtu vietu laikā un telpā, lai aiz neko neizteicošajiem, pazibējušajiem vārdiem, kas tikpat labi varētu būt neīsti, izdomāti, netaisni, pārspilēti, būtu redzami cilvēki, kas dzīvojuši un miruši, viņu ciešanas, ļaunprātība, greisirdība, vaimanas. Es, tāpat, noraidu visu to, kas varētu būt iztēle vai literatūra — neviens izdomātais tumšais varonis nav tik iespaidīgs kā visi šie kurpnieki, dezertējušie kareivji, siktirgotāji, kaktu advokāti, klejojošie mūki, visi trakie, nicināmie, skandālu cēlāji, tie, par kuriem droši zināms, ka tie eksistējuši. Tāpat es noraidīju visu to, kas varēja būt memuāri, atmiņas, apraksti, visu to, kas realitāti gan izstāsta, bet saglabā viedokļa, atmiņas, ziņkārības un izpriešanas distanci. Uzskatu, ka šie teksti vienmēr ir bijuši ziņojumi par realitāti, vai pat veidojuši par to vislielāko iespējamo ziņojumu skaitu, ne tikai tie, kas uz kaut ko attiecas, bet arī tie, kas notika, kas bija reālās dramaturģijas daļa, atriebības instruments, naida ierocis, cīņas epizode, izmisuma žestikulēšana, lūgums vai pavēle. Es nemeklēju šajos tekstos to apvienojošo momentu, kas parādītu to atbilstību realitātei, skaidri runātu par tiem piemītošo vērtību, bet es meklēju to, kas parādītu, kādu lomu viņi spēlēja realitātē, kuru tie atklāj, parādot kaut kādu caurvijošu nepilnību, pārspilējumu vai liekulību; tie ir diskursa fragmenti, kas iestiepjas realitātē, kļūdami par tās daļu. Tas nav tas pats, kas lasot savākt portretus, tie ir slazdi, ieroči, kliezieni, žesti, pozas, viltus, intrigas, tas, kur vārdi ir bijuši instrumenti. Šajās frāzēs ir tikušas «izspēlētas» reālās dzīves, es negribētu apgalvot, ka tas ir bijis tik viennozīmīgi, bet šo cilvēku brīvība, likstas, biežā nāve, viņu liktenis, faktiski ir tikuši izlemti tieši tā. Šis diskurss patiešām ir šķērsojis dzīves; šīs eksistences īstenībā ir riskējušas un tajos vārdos pazudušas.

Tāpat es gribētu, lai šie personāži paliktu tikpat tumši, lai to uztveri netraucētu nekāda iepriekšējā slava, kaut kas jau noteikts un pazīstams — izcelsme, veiksmē, svētums, varonība vai ģenialitāte, lai tie piederētu pie tiem eksistenču miljoniem, kuru likteņi pagājuši, neatstājot nekādas pēdas, kuru likstas, ciešanas, mīlestība un naidis ir bijis kaut kas pelēks un ikdienišķs, ja uz tiem raugās no cienījamu paražu ievērošanas viedokļa; bet viņi ir bijuši ugunīs ārdēti, viņus ir iedzīvinājusi vardarbība, kāda ārkārtīga enerģija, ļaunums, nekrietnība, zemiskums, spītība vai neveiksme, tā ir bijusi viņu dzīves telpa, tādēļ viņu vi-

duvējībai piemīt tai proporcionāls baismīgs vai nicināms lieliskums. Es arī uzsāku savus pētījumus ar šiem atsevišķajiem veidiem, kuriem piemīt tik daudz enerģijas, ka tos atšķirt var tikai pamazām un ar grūtībām.

Lai līdz mums kaut kas nonāktu, tomēr nepieciešams, lai kāds gaismas stars izgaismotu ceļu. Gaisma, kas radusies citur. Nakts pārtraukšana, kas var notikt un kas arī notiek, nozīmē sadursmi ar varu, bez šī trieciena neviens vārds nav nekas vairāk par garāmslīdošu izsaucienu. Tieši vara, kas izseko šīs dzīves, kas tās vajā, kas ne mirkli nav pievērsusi uzmanību žēlabām un sīkajām brēkām, kas tās iezīmējusi ar kauna zīmi — tā ir viņa, kas liek mums pievērst uzmanību vārdiem: ar kuriem kāds sūta šai varai denunciācijas, gaužas, mudina, lūdzas, lai tā būtu par starpnieku, lietotu citus vārdus, lai izlemtu un sodītu. Visas šīs dzīves ir aptvēris diskurss, un tās pazudušas, neko neizpaužot par savu acumirkliģo saskari ar varu — īsu, asu, bieži miklainu. Bez šaubām, ir neiespējami atgūt tās tādas, kādas tās ir bijušas, to «brīvo stāvokli» — vairs nevar atklāt to, kas pieļauj varas spēli un iesaistās attiecībās ar varu — ķīviņu deklamācijas, partejiskuma taktiku un melīgās prasības. Var sacīt: lūk, jūs, labie, kas nekad nespējat pārkāpt robežu, pāriet citā krastā, uzklausiet un saprotiet valodu, kas cēlusies citur, varbūt pašā lejā; vienmēr jāizdara tā pati izvēle — tikai varas virzienā, tā ir viņa, kas runā vai izraisa runu. Kādēļ šīs dzīves pagājušas neieklausoties tajās? Bet šīs vientuļās, vardarbībai un likstām pakļautās dzīves, vai tad tās pašas nešķērso varu un neprovoce tās spēkus? Vai tā nav mūsu sabiedrības raksturīgākā iezīme, ka liktenis formu iegūst saskaroties ar varu, cīņā ar vai pret to? Visintesīvākajos punktos, kuros dzīve uzkrājusi savu enerģiju, notiek sadursme ar varu, bet notiek arī pretošanās tai, izmantojot visus savus spēkus, dzīve mēģina izvairīties no varas slazdiem. Aprautie un īsie vārdi, kas uzrodas un darbojas starp varu un eksistencēm, ir tikai īss uzliesmojums, zibsnis, kas, ejot cauri laikam, pamodina mūs, bet tas ir arī pieminekļis, kam šīs eksistences nekad neatbildīs.

Tātad, es vēlos apkopot to, kas atlicis no kādas leģendas par tumšiem cilvēčiem, lai uzsāktu sarunu par to, kā likstas un kaislības sadursmē ar varu izmainījušas tās diskursu. «Leģenda, kas radusies tāpat kā visas leģendas, ir kaut kāda reālā un fiktīvā divdomība. To radījuši apvērsti cēloņi. Leģendārais, kas atrodas viduspunktā, nav nekas cits kā vien runātā summa. Tā ir vienaldzīga pret jebkuru eksistenci vai neeksistenci, kurai tā piešķir slavas oreolu. Eksistenci leģenda pārklāj ar brīnumainības vai neparastuma plīvuru, izdaiļo tā, ka ir neiespējami pateikt, vai tas vispār ir noticis vai arī tas ir skaidrs izdomājums. Leģendas vēstījums ir neatlaidīgs, jo tā kondensē eksistējošā vēsturi. Teksti tiek lasīti ar laika distanci, tādēļ tajos aprakstīto vīriešu un sieviešu eksistences reducējas uz to, kas ir pateikts par bijušo vai nekad nenotikušo. Tas ir lakonisms un nevis

liekvārdība, kas vienādo reālo un izdomāto. Nekas vēsturisks nav noticis, nekādi notikumi vai ievērojami cilvēki šeit nespēlē nekādu lomu, neatstāj atjaunojamas pēdas, jo to patvērums ir šie neuzticamie vārdi, līdz ar to eksistences nav un nekad vairs nebūs. Un par tiem runājošo tekstu pateicība ir tā, ka stāstījumā par šīm eksistencēm mūs vairs neaizsniedz nekādas realitātes zīmes, kā tas notiek «Zelta leģendā» un piedzīvojumu romānos. Visās šajās likstās vai noziegumos darbojas tīri verbāla eksistence, tā ir gandrīz fiktīva, tā prasa gandrīz pilnīgu eksistences izzušanu; nejaušos dokumentos atrastie vārdi, kas pateikti par šīm eksistencēm vai pat ir viņu pašu teikti, liek no jauna pārdzīvot meklēšanas veiksmi vai neveiksmi. Melnā leģenda, bet it īpaši skarbā leģenda, saglabā neticamos notikumus līdz mūsu dienām, jo tiek stāstīta ikdienišķā valodā.

Melnajai leģendai ir arī cita līnija. Tā nav stāstāma tā kā zelta leģenda, proti, ievērojot kādu iekšēju nepieciešamību un nepārtraucamu tradīciju. Tai raksturīgs tradīcijas trūkums: pārāvumi, svītrojumi, aizmirstība, krustošanās, parādīšanās — ar šo paņēmieni starpniecību, šī leģenda nonāk pie mums. Nejaušība atver durvis sākumam. Apstākļu spēle, pretēji visām cerībām, vēl vairāk sabiezina tumsu ap individu un viņa necilo dzīvi, tās parastajiem trūkumiem, varas modrību un paša dusmu zibšņiem, tādēļ bija jāatrod cita pieeja, kurā faktiski par visu ir atbildīga laimes spēle, liktenis, kas nosaka, kādēļ institūciju modrība vairāk pievēršas tieši tam un nevis citam — skandalozajam mūkam, samītajai sievietei, kašķīgajam tirgonim, nelabojamajam žūpam, vai tiem, kas ir līdzās viņiem un kuru ņudzeklis ir tikpat skaļš. Un var notikt tā, ka starp pazudušajiem un izgaisušajiem dokumentiem, mūs sasniedz tieši šie un ne citi, tie tiek atkal atklāti un izlasīti. Starp šiem nenozīmīgajiem ļautiņiem un mums nepastāv nekāda nepieciešama saistība. Nekas nespēj atgriezt tos, kas pavīd kā ēna, vieni vairāk kā citi, ar savām nelaimēm un dzīvi. Izklaidējot mūs, ja mēs to vēlamies, šie ļaudis gūst arī kādu revanšu — iespēju vēlreiz parādīties, bez slavas iznirt starp tik daudz nāvēm, vēlreiz žestikulējot, pierādīt savu apsēstību, bēdas vai nepārvaramo, murgaino stūrgalvību, tādējādi atspēļējoties par savām neveiksmēm, kas tos vajājušas par spīti viņu pieticībai un anonimitātei, vēlreiz parādīties varas zibšņu gaismā.

Dzīves, kas bijušas tikpat kā neeksistējošas, dzīves, kas nav pārdzīvojušas varas triecienus, negribēti iznīcinātas vai nodzēstas dzīves, dzīves, kuras mums neatgriezt, bet kuru nejaušais, daudzveidīgais iespaids tad arī ir tā apkaunotība, kuru es gribēju apkopot. Ir vēl kāda neīsta apkaunotība, kuru ļaudis izmanto, gūstot sev labumu, izraisot šausmas un skaudību, kā to darīja Zils de Rē, Gijerī vai Kartušs, Sads vai Lakenērs. Acimredzot, noziegumi, kurus viņiem piedēvē, šausmīgā cieņa, ko tie iedvesuši, ir apkaunotība atbaidošas piemiņas dēļ, šo slaveno cilvēku leģenda, kas pastāv pat tad, ja šīs slavas cēloņi ir pretēji tam, kas noticis vai kam vajadzēja padarīt viņus slavenus. Viņu ap-

kaunotība nav kaut kāda universāla fama paveids. Bet visšausmīgākā ir apklusinātā atkritēja, pa nezināmiem ceļiem klīstošo dvēseļu apkaunotība: viņi nedzīvoja, lai ar kādu briesmīgu vārdu palīdzību mēģinātu samusināt, iespieties cilvēku atmiņā uz visiem laikiem. Un gadījums vēlas, lai šie vārdi turpinātu eksistēt tikai kā vārdi. Viņu patreizējā atgriešanās realitātē faktiski notiek tajā līmenī, kādā pasaulē notiek medības. Ir bezjēdzīgi meklēt viņiem citu seju vai turēt aizdomās par diženumu: viņi nav nekas vairāk, kā tikai tas, par ko tie tikuši nomocīti, un ne vairāk. Tieši tāda ir apkaunotība, tā nav nedz iejaukta divdomīgos skandālos, nedz slepeni apbrīnota, tā nepieder ne pie viena slavas veida.

*

Atšķirībā no lielajiem apkaunotības apkopojumiem, kas pazīmē savākuši pēdas visos laikos un vietās, es savam apkopojumam izvēlējos to, kas ir trūcīgs, sīkumains un nedaudz monotons. Tīks runāts par simts gadu laikā datētiem dokumentiem, kas no 1660. līdz 1760. gadam nākuši no viena un tā paša avota — ieslodzījuma vietām, policijas, lūgumrakstiem karalim un karaļa slepeno pavēļu arhīviem. Pilnīgi iespējams, ka pēc pirmā sējuma iznākšanas «Apkaunoto cilvēku dzīves» varētu tikt plašinātas ar citiem laikiem un citām vietām.

Sā perioda un šā tipa tekstu izvēli noteica veca pazīšanās. Man vienmēr ir bijusi vājība pret šo laiku, vienmēr esmu pie tā atgriezies, būtu bezjēdzīgi to atspēkot un komentēt manu gaumi, jebkurā gadījumā tie ir nozīmīgi fakti, kas šķērsojuši politiskos mehānismus un diskursa darbību.

Sie XVII un XVIII gadsimta teksti (īpaši, ja tos salīdzina ar administratīvo un policejisko pliekanību) ir īsts sprādziens, vienā lieliskā frāzē mūsu acīm paveras neprātīgs vardarbības pavērsiens, intriga vai maziskums, kaunpilns nodoms. Visnīcīgākās dzīves tiek apkrautas ar lāstiem vai tā pārspīlētas, ka šķietami kļūst traģiskas. Bez šaubām, iespaids ir komisks, visu šo vārdu vara it kā sasauc uz kādu smieklīgu pasākumu, apēļojot pie augstākās zemes un debesu varas, apvienojoties ap kādu nenozīmīgu ķildu: «Pārmērīgu bēdu nastas nopiesti, pazemīgie un padevīgie hercogienes kalpotāji uzdrošinās mesties pie kājām Jūsu Majestātei, lai izlūgtos taisnību attiecībā pret visļaunāko no sievietēm... Vai nelaimīgajiem, kas novesti līdz pēdējai galējībai, netiks dota kāda cerība? Vēršamies pie Jūsu Majestātes, lai izlūgtos Jūsu žēlastību, padevīgi un piesardzīgi izstaigājuši visus samierināšanās ceļus ar šo sievieti, kam laupītas visas reliģiskās, goda un cilvēcības jūtas. Tas, Augstais Kungs, ir nelaimīgo stāvoklis, kas spiež uzdrīkstēties pacelt savas žēlabainās balsis līdz Jūsu Majestātes ausīm».

Vai atkal šī bezpalīdzīgā zīdītāja, kas lūdz arestēt vīru, savu četru bērnu vārdā: «Tas varbūt ir negaidīti viņu tēvam, kura šausmīgās izlaidības piemērs iespaido bērnus. Jūsu žēlastība,

monsinjor, saudzējiet viņus no apkaunojošās mācības, es un mana ģimene tiekam pazemoti un apkaunoti, bezvainīgi tiekam ieģrūsti ļaunu pilsoņu sabiedrībā, nespējam neko iesākt.» Varbūt tas ir smieklīgi, bet tas ir arī neaizmirstami: šai neuzspēlētajai retorikai, kurā ikviena vismazākā lietiņa precīzi darbojas, vara atbild ne mazāk kareivīgos terminos, atšķirība ir tikai tā, kādos vārdos tiek izskaidroti lēmumi un, kāds to svinīgums atnes sodu, jo, galu galā, sodīšanai jārada bijība. Jauns vējagrābslis, slikts dēls un netiklis: «Tas ir īsts briēsmonis — izlaidīgs un bezdievīgs. Viņam piemīt visi netikumi: blēdība, nepaklausība, nesa- valdība, varmācība, viņš ir spējīgs pat tiši apdraudēt sava tēva dzīvību... Viņš vienmēr uzturas pēdīgo prostītūtu sabiedrībā. Visas viņa blēdības un netiklības nemaz nav aptveramas, par savām nelietībām viņš tikai pasmejas, tas liecina par viņa ciet- sirdību un neļauj cerēt, ka viņš ir labojams.» Vismazākais izlē- ciens jau ir piedauzība vai arī tas tiek nozākāts, vai vismaz tiek nosaukts par pretīgu. Šis netiklās sievietes un viņu neciešamie bērni, kas liktu nobālēt Nēronam vai Rodogunam. Klasiskā laik- meta varas diskurss ir diskurss, kas vērsti uz to, lai radītu bries- moņus. Kamdēļ šis pārspilētais ikdienas teātris?

Kristietība ieguva varu pār ikdienas dzīvi ar grēksūdzes starpniecību: regulārais pienākums izstāstīt banālās kļūmes, sī- kos, nesaredzamos trūkumus, ikdienas pasauli piesaistīja ne- skaidro domu, ilgu un tieksmju spēlei; atzīšanās rituāls, kurā tas, kurš runā, vienlaicīgi ir tas pats, par kuru runā, pateikto izdzēš izteikums; tādējādi atzīšanās bija līdzvērtīga anulēšanai, kas saglabāja noslēpumu, neatstājot nekādas nožēlas vai piedošanas pēdas. Rietumu kristieši bija izdomājuši šo tik pār- steidzošo piespiešanu, kas katram liek izteikt savas vismazā- kāš kļūdas nepārtrauktā, dedzīgā un izsikstošā čukstā, no kura nevar izvairīties, bet kuru nevar pārdzīvot ilgāk par acu- mirkli. Simtiem miljoniem cilvēku gadsimtiem ilgi atzinās ļau- numā pirmajā personā, ietverot savu atzīšanos obligātā un gais- tošā čukstā. Kopš XVIII gadsimta beigām tas viss ir bijis aiz- segts un ticis uzdots par kaut ko citu, kura darbība ļoti atšķī- rās. Tā vairs nebija reliģiskā, bet gan administratīvā kārtība, kas piedošanas mehānismu aizstāja ar reģistrāciju. Mērķis da- ļēji bija tas pats. Daļēji saglabājās arī līdzekļi: ikdienas saru- nas, neprecīzā un izjauktā, sīkā universa izplatība. Bet atzīšanās loma jau ir cita, nevis tā, ko bija atvēlējusi kristietība, šis tīkls gan tika sistemātiski izmantots kā viena no senākajām meto- dēm, bet tas tika darīts jau lokalizētākā veidā: denunciācijas, sūdzības, izmeklēšanas, ziņojumi, izsekošana, nopratināšana. Un viss, kas tika teikts, arī tika pierakstīts, uzkrāts, tas veidoja dosjē un arhīvus. Viena balss, kas atzinās un nožēloja, un acu- mirklī un bez pēdām izdzēsa ļaunumu pašā izdzēsējā, turpmāk tika aizstāta ar daudzām balsīm, ierakstītām lielā daudzumā do- kumentu, kas cauri laikiem veidoja atmiņas par šīs pasaules pie- augošo ļaunumu.

Nabadzības sīkais ļaunums un likstas vairs netika raidītas pret debesīm, kuru sūtitais slepenais sods bija atzišanās uzklauššana. Šis ir cits ziņojuma tips, kas iedibināts starp varu, diskursu un ikdienu, tas pilnīgi citādi vada un noteic. Ikdienas dzīvei piedzima jauns iestudējuma veids.

Sie sākotnēji arhaiskie, bet jau gatavie instrumenti, ir labi zināmi: lūgumi, karaļa slepenās pavēles vai rikojumi, policijas ziņojumi un spriedumi. Es neapskatišu šīs jau pagājušās lietas, bet uzsvēršu dažus aspektus, kas vieno to īpatno daili un intensitāti, kas apvij steidzīgos attēlus, kuros nabaga cilvēki tiek sagrābti un, kurus vērojot, mēs raugāties apkaunotības sejā. Slepenie rikojumi, ieslodzījumi, vispārēja policijas klātbūtne — tas viss parasti netiek saistīts ar monarhijas despotismu. «Patvaļa» tika uzskatīta par pakalpojumu veidu. «Karaļa pavēles» nekrita pēkšņi no augšas uz leju kā monarha dusmu zīmes un visretākie notikumi. Visbiežāk tās ierosināja iesniegumi par kaut ko apkārtesošu — savu māti un tēvu, ģimeni, dēliem, meitām, kaimiņiem, vietējo kirē vai kādu citu ievērojamu personu, tos rakstīja diedelētāji, kas izdarījuši vēl lielāku noziegumu, un tādā veidā centās mazināt valdnieka dusmas, stāstot par tumšām ģimenes lietām, laulāto apsmiešanu vai piekaušanu, īpašuma izšķērdēšanu, iekšējiem strīdiem, jauniešu nepaklausību, blēdībām vai uzzdzīvi, dažādām uzvedības novirzēm. Karaļa gribas izpaušmes jeb slepenie rikojumi, kas pavēlēja ieslodzīt šos subjektus bez tiesas sprieduma, nebija atbilde uz lūgumiem no apakšas. Šī rīcība nebija arī pilnīgā saskaņā ar tiesībām, kuras izlūdās, jo tad bija jānotiek izmeklēšanai, bet likteņa izlemšana balstījās uz lūgumrakstu, kas noteica, vai šis uzzdzīvotājs un netiklis, brīvdomātājs un varmāka pelnījis ieslodzījumu, kādiem jābūt ieslodzījuma apstākļiem un laikam: līdz ar to policijas darbs paplašinājās — tā vāca pierādījumus, izsekoja, un visa šī aizdomīgā kņada ikvienam tikai sajauca galvu.

Slepeno rikojumu sistēma nebija nekāda nenozīmīga epizode: tā ilga gandrīz gadsimtu un bija izplatīta tikai Francijā. Vēstures acīs tas nav nekāds ievērojams varas mehānisms. Karaliskās nelikumības spontānā ielaušanās ikdienas dzīves elementos to nenodrošināja. To vairāk nodrošināja kopīgā lūgumu un atbilžu aprites spēle. Vai tā bija absolūtisma ļaunprātība? Varbūt, bet ne tajā nozīmē, ka monarhs savu varu izmanto tikai un vienīgi ļaunprātīgos nolūkos, bet gan tajā nozīmē, ka katrs šo varu drīkst izmantot savā, savu mērķu labā, un pret citiem — absolūtās varas pārmērībās: augstākās varas mehānisma izvietojuma veids, iespēja, kas veikli tikusi izmantota, devusi labumus, nesusi peļņu kaut ko izlaupt. Te ir zināms skaits konsekvencu: augstākās varas horizontālās iespīšanās turpinājums pašos vienkāršākajos sociālajos ķermeņos — pakļautā pakļaušana, vienlaicīgi var runāt arī par vispazemotāko no visiem — starp vienas ģimenes locekļiem, kaimiņu attiecībās, interesēs, nodarbinātībā, konkurencē, naidā un mīlestībā, tas varēja izpausties

visur, bez tradicionālo varas ieroču lietošanas un pakļaušanās, tas parādījās kā politiskās varas līdzeklis, absolūtisma forma; katrs kas zināja, kā spēlēt šo spēli, varēja kļūt par drausmīgu valdnieku pār citiem, bez likuma starpniecības: homo homini rex, viss politiskais tikls pieauga krustojoties ar ikdienas pavedieniem. Šī vara atkal acumirkļīgi pielāgojās, tika novadīta, piesavināta un novirzīta kādas gribas virzienā; lai «iekārdinātu», ir jābūt vienlaicīgi iekāres objektam un kārdināšanas objektam, atbilstoši kārei pieaug arī bīstamība. Lai neierobežota politiskā vara iejauktos ikdienas attiecībās, ir jābūt ne tikai gribai to pieņemt, bet arī vispārējo baiļu starpniecībai. Tādēļ nav nekāds brīnums, ka šī nosliece pamazām pāraug piederības vai tradicionālās ģimenes pakļautības attiecībās un šīs saites pakāpeniski pakļaujas administratīvajai un politiskajai kontrolei. Nav brīnums, ka karaļa varas pārmērības, kas jau radījušas vidi ciešanām, sāpēm, trūkumam un zemiskumam, neraugoties uz to praktisko mērķi, var kļūt par lāstu objektu. Tie, kuri izmantoja šīs slepenās pavēles un reizē arī karali, kas soda bez tiesas, iekrita pašu sarežģītības lamatās: valdītāji arvien vairāk un vairāk aizmirsā savu tradicionālo varenību administratīvās varas labumu dēļ, tiem ik dienas nācās būt iejauktiem naidā un intrigās, viņi paši tika ienīsti. Kā reiz teicis hercogs de Soljē «Divu jaunlaulāto atmiņās», nocērtot galvu karalim, franču revolūcija nocirta galvu visiem ģimenes tēviem.

Visu to es gribēju paturēt prātā viena acumirkļa dēļ: ar šo lūgumrakstu, slepeno rīkojumu, internēšanas, policijas mehānisma starpniecību radās bezgalīgs diskurss, kas šķērsoja visas ikdienas norises un pārņēma savā ziņā pilnīgi citādu atzišanās veidu, sīkais, nenozīmīgais dzīves ļaunums ieaudās varas pavedienos, ilgu un sarežģītu rīkojumu ieguva kaimiņu ķīviņi, strīdi starp vecākiem un bērniem, laulāto nesaprašanās, dzeršana un seksuālā vardarbība, publiski strīdi un apslēptas mantiskās kaislības. Tas bija kā bezgalīgs un varens aicinājums visiem šiem viņņojumiem un ikvienai no mazajām ciešanām izlīt kopējā diskursā. Bez mitas pieauga kņada, tam, kurš vadīja individuālās variācijas, gods un noslēpumi atklājās varas iegūšanas diskursā. Viduvējība to visu, šo pārejošo satraukumu vai atzišanos, glabāja klusumā. Visas parastās lietas, nenozīmīgie sīkumi, tumsa, negoda dienas, kopīgā dzīve, varēja runāt un runāja, vai labāk — rakstīja. Tās tika aprakstītas un pārrakstītas, pārtopot politiskās varas mehānismā. Ilgu laiku nebija cieņā zoboties par augstmaņu žestiem — izcelsmi, dzimšanu un varoņdarbiem, jo vienīgi tiem bija tiesības uz vēsturi. Reizēm tika panākts, ka lielāko pazemotību pieņēma par slavas veidu, salīdzinot kaut ko ārkārtīgu — svētuma mirdzumu un pārmērīgu noziegumu. Tam, kam varēja piederēt ikdienas noslēpumu atklāšana, kas varēja izšķirt to nozīmi vai nenozīmību, tam vajadzēja izlikties par lielu muļķi, lai atteiktos no varas pār šiem nevaldāmajiem sīkumiem.

Neizmērojama iespēja diskursa dzimšanai. Noteiktas ikdienas

zināšanas, kaut vai par savu izcelsmi, un līdz ar to — kaut kāds saprātīguma režģis, ko Rietumi uzliek mūsu žestiem, mūsu veidam būt un darboties. Lai tas notiktu, bija jābūt arī monarha visurklātbūtnei, vienlaicīgi reālai un iespējamai, pietiekami labi jāiztēlojas nabadzība, jāizrāda pietiekama uzmanība visām sīkajām nekārtībām, un lai to izdarītu, jāparādās fiziski visuresošai sugai. Savā pirmajā formā ikdienas diskurss bija pievērst karalim, adresēts viņam; šī pazīme iezagās visos varas ceremonijas rituālos, tai pielāgoja formu un ietērpa to zīmēs. Attiecības ar varu nedrīkstēja pateikt, rakstīt, aprakstīt, aplūkot, sagrafēt, kvalificēt banāli, jo tur parādījās karaļa figūra ar savu reālo varu un fantastisko varenības veidolu. Šī diskursa vienīgā forma — izskaidrojums dekoratīvā valodā, nolādošā vai lūdzošā tonī. Katrai no mazajām ikdienas vēsturēm ar patosu būtu jāvēstī tikai tie fakti, kas būtu cienīgi pievērst sev monarha uzmanību, notikumi būtu jāietērpj dzižā retorikā. Nekad vairs ne drūmā policijas pārvalde, ne medicīniskie vai psihiatriskie dosjē neiepazīna līdzīgus valodas efektus. Dažkārt vārdiskā celtnē bija pat pārāk krāšņa, lai tur patvertos tumšais notikuma zemiskums vai sīkās intrigas; reizēm dažas īsas frāzes satricinoši parādīja nožēlojamus un atkal ienira savā naktī, vai savukārt garš likstu uzskaitījums tika izstāstīts lūdzošā un iežēlinošā veidā, politiskajā diskursā banalitātēm bija jābūt svinīgām.

Bet bija arī atšķirīgu iespaidu radoši teksti. Bieži atgadījās, ka lūgumu par ieslodzīšanu rakstīja ļoti trūcīgi cilvēki, pusanalfabēti, rakstīja viņi paši, izmantojot savas niecīgās zināšanas, vai zinoši sacerētāji, kas varēja pienācīgi izdomāt frāžu savirkņēmumus un izteiksmi, lai varētu sūtīt karalim vai dižciltīgajiem neveiklo un briesmīgo vārdu, rupjo izteikumu sajaukums, viņuprāt, piešķīra lūgumrakstam vairāk spēka un patiesības. Tādā gadījumā starp svinīgām un sadrumstalotām frāzēm, miglainiem vārdiem bija izbārstīti rupji, nepiedienīgi izteicieni, obligātā un rituāla valoda tika sajaukta ar neiecietību, niknumu, trakumu, ciešanām, rūgtumu, dumpi. Mežonīga vibrācija un intensitāte satricināja šī diskursa klīrīgos nosacījumus un tā izpaudās savdabīga runas maniere. Tā runāja Nikolā Bjenfēta sieva, viņa «uzdrošinājos ļoti pazemīgi paskaidrot Monsinjoram, ka minētais Nikolā Bjenfēts, ekipāžas kučieris, ir stipri izvirtis vīrs, kas citus piekauj līdz nāvei un kas pārdevis visu savu mirušo sievu mantu, viņš nogalināja pirmo, kad tai iekšā bija bērns, viņš pārdeva visu otrās sievas īpašumu un viņu izpostīja, ļaunās apiešanās dēļ viņa nomira aiz vājuma, bet viņš gribēja viņu vēl pirms nāves nožņaut . . . Vēl viņš gribēja izcept un apēst trešās sievas sirdi. Monsinjor, es metos pie Jūsu Augstības kājām, lai lūgtu Jūsu žēlastību. Es ceru uz Jūsu labsirdību, ka Jūs būsiet taisnīgs, jo mana dzīvība ir apdraudēta visu laiku, es nemitējos lūgt Kungu, lai tas sargā Jūsu svētību . . .»

Ievietotie dokumenti bija homogēni un likās esam monotoni. Visa izteiksme it kā izgaisusi. Izgaisusi starp izstāstītajām

lietām un runas veidu, starp to, kas lūdzas un lūdz, un to, kam ir vara pār visu, izgaisusi starp nosaukto sīko lietu kārtību un pielietojamās varas pārmērību, starp ceremoniju valodu un varu, un plosīšanos un bezspēcību. Tie ir teksti, kas bija pavērsti pret Rasinu vai Bosjē, vai Krebijonu, bet tie tika aizslaucīti kopā ar visu nabadzību un varmācību, visu «zemiskumu», tā rakstīja šī laikmeta literatūra, nepieņemdama šo zemiskumu. Tā rādīja ubagus, nabaga ļautiņus vai vienkārši šaubīgus skrandainās drapērijās ietērptus ārzemniekus, kam tiek pievērsta uzmanība tikai varas darbības ainās. Dažkārt viņi tika uzskatīti par nabadzīgu baleta trupu, kas ērmojas, ģērbusies vecos, senāk krāšņos vizuļu kankaros, spēlējami bagātās publikas apsmieklam. Izņemot brīžus, kad viņi spēlēja paši savu dzīvi un ļāva varenajiem izlemt savu likteni. Līdzīgi kā Selina personāži, kas vēlas pievērst sev Versajas uzmanību.

Pienāca kāda diena, kad tas viss izrādās nemanāmi izgaisis. Ikdienas dzīves līmenī esošā vara monarham vairs nebija tuva un tāla, visvarena un mainīga, visu tiesību avots un kārdinājuma objekts, vienreizīgs politisks princips un maģiska varenība, tā nodibināja noteiktu mērķu tīklu, kurā tika saistītas dažādas tiesu institūcijas, policija, medicīna, psihiatrija un diskurss, kam vairs nepiemita agrākā mākslīgā un neveiklā teatralitāte, tas attīstījās valodā, pretendējot uz neitralitāti un vērojumu. Banālais tika aplūkots caur pelēcīgo administrācijas darbības tīklu, žurnālistiku un zinātni, izņēmums bija tikai lieliskie ekskursi, kurus veica literatūra. XVII un XVIII gadsimts bija raupjš un barbarisks laiks, kurā visas šīs pārdomas būtu nevietā; nožēlojamie ķermeņi tika apkaunoti bezmaz vai tiešā karaļa vadībā, viņam piedaloties apkaunojuma ceremonijās, nebija vairs kopīgas valodas, bet valdīja disharmonija starp rituālu un kļiedzieniem, starp nekārtībām un formas stingrību. Mums, kas raugāmies uz visu to no tālienes, šis pirmais ikdienas atkailinājums ar politikas koda starpniecību, savādiem izgaismojumiem šķiet esam kaut kas kļiedzošs un saspringts, kas vēlāk izzūd, tāpat kā pagaist lietas un cilvēki, «darīšanas», fakti un notikumi.

Katrai sabiedrībai nozīmīgs ir brīdis, kad vārdi, izteikumi un frāzes iesaista valodas rituālos anonīmas ļaužu masas, lai tās varētu runāt pašas par sevi sabiedriskajā procesā un ar nosacījumu, ka diskurss tiek lietots un virzīts noteiktā varas izvietojuma apītē, kas atklāj tik tikko uztveramo eksistences dziļumu un rada varai iespēju pastāvīgi iejaukties. Dionīsa auss bija tikai maza un elementāra mašīna, salīdzinājumā ar to, ko tā varēja dzirdēt. Vara ir ērta tad, kad tā ir nepastāvīga, kad tā var uzraudzīt, izspiegot, krāpt, aizliegt un sodīt, bet tā var arī uzskūdīt, izraisīt un atražot, tā nav tikai acis un ausis, tā arī darbojas un runā.

Šī mašīnērija bija nozīmīgs jaunu zināšanu veidošanās nosacījums. Tā ir saistīta arī ar jaunajiem literatūras veidiem. Es gan teiktu, ka slepeni rīkojumi ir vēl nepazīstamu literāru žanru aiz-

sākums, bet XVII un XVIII gadsimtā notikušais pagrieziena — saiknes nodibināšana starp diskursu, varu, ikdienību un patiesību, ir pilnīgi jauns un rada pilnīgi jaunu modi, iesaistot tajā arī literatūru.

Atbilstoši jēgai, fabula ir tas, kam jāizpaužas. Rietumu sabiedrībā ikdienas dzīve ilgu laiku nevarēja ietilpt diskursā, tur pārveidojās un sastapās tikai neticamais, tam bija jābūt aiz matiem pievilktam heroismam, varoņdarbiem, providencei un dailei. Ipašos gadījumos arī noziegumam, tam visam bija jābūt brīnumainas atmosfēras apņemtam. Tikai tas drikstēja izpausties. Nepiedienīgais drikstēja spēlēt piemēra un pamācības lomu. Jo mazāk stāstījumā bija parastības, jo tam piemita lielāks sugestijas spēks. Šī «brīnumainā — pamācošā» spēles pamatojums bija vienaldzība pret patiesību un maldiem. Un tad atgadījās, ka parastās viduvējības pieminēšana vairs neizraisīja ierastos konfliktus ar neizbēgami smieklīgajiem iznākumiem — smieties varēja vienīgi par kailiem faktiem.

Kopš XVII gadsimta Rietumi ir vērojuši šo tumšās «fabulas» dzimšanu, no kuras brīnumainais tika izraidīts. Neiespējamais vai necīgais vairs nebija nosacījumi, kuru līmenī jāstāsta ikdienišķais. Piedzima tāda vārda māksla, kuras uzdevums nebija vis apdziedāt neticamo, bet gan — parādīt to, kas rādīts netika — ko nevarēja vai nedrīkstēja rādīt — vēstīt par pēdējo pakāpi vai reālo. Brīdī, kad tas notika, līdz ar to parādījās kāds mehānisms, kas ļāva runāt «niecībai», bet, tā kā tai nebija nedz slavas, nedz nopelnu, «apkaunotība» veidojās par jaunu imperatīvu, kurš iedibināja to, ko varētu nosaukt par Rietumu literārā diskursa imanto ētiku — uzdevums vairs nebija izrādīt ārējo, pārvērtīgo spēku, daili, varonību, varenību, bet gan sekot tam, kas bija visgrūtāk ieraugāms, visapslēptākais, visapgrūtinošākais izpausmei un radīšanai, visaižliegtākais un visskandalozākais. Viens priekšrakstu veids, kā nometīt vismelnāko un visikdienišķāko eksistences daļu, reizē ļaujot brīvi atklāties svinīgajām likteņa figurām, bija tieksmes līnija, kas iezīmējās jau kopš XVII gadsimta, no šī brīža sāka pastāvēt literatūra tās mūsdienu nozīmē. Vēl specifiskāks veids, kas paredz būtiskākas attiecības ar formu, ir piespiešana, var teikt arī morāle, kas mūs pievērš bezgalīgai kustībai, kurā tiek izpausti viskopīgākie noslēpumi. Literatūra neapvieno lielo diskursīvo politiku un ētiku, tā neko neatjauno, bet tai pieder sava vieta un eksistences nosacījumi.

Šeit ir dubultas attiecības ar patiesību un varu. Neraugoties uz to, ka brīnumainais vairs nesvārstās starp patiesību un maldiem, literatūra pati pieņēmusi kādu nepatiesu lēmumu — tā sev piešķirusi tādu izskaidrojumu kā mākslinieciskums, tā apņēmusies radīt iespaidu, ka patiesība ir atpazīstama klasiskā laikmeta nozīmē, ka dabiskuma un atdarināšanas saskaņa ir dota kādā sākotnējā veidā, kas formulēts kā literatūras «patiesība». Kopš tā laika fikcija aizvieto brīnumaino, romāns atbrīvojas no romantisma un vēl joprojām papildina šo brīvību.

Tā tad literatūra piedalās lielajā piespiešanas sistēmā, kura Rietumos ikdienu ietilpina diskursā, bet tā tomēr ieņem īpašu vietu, neatlaidīgi meklējot ikdienību vēl aiz pašas ikdienības norisēm, pārvarot ierobežojumus, nodevīgi un brutāli atsedzot noslēpumus, mainot kodus un noteikumus, izpaužot nepiedienīgo, tā tiecas iziet ārpus likuma vai vismaz, par argumentu izmantot pārkāpumu vai dumpi. Vēl vairāk nekā citas valodas formas, literatūra apdzīvo «apkaunotības» diskursu: tā stāsta visapslēptāko — kaitīgo, noslēpumaino, nepanesamo, cinisko. Savstarpējā sasaiste, ko gadiem ilgi praktizē literatūra un psihoanalīze, ir ļoti nozīmīga. Bet neaizmirsīsim, ka šis ipatnējais stāvoklis ir noteiktas varas sistēmas iespaids, sistēmas, kas caurvij Rietumu diskursa ekonomiju un patiesības stratēģiju.

Es sacīju, ka vēlētos, lai šos tekstus lasa tāpat kā «nouvelles». Tas, neapšaubāmi, ir pārspilējums, jo neviens nekad tā nelasīs ne Čehovu, ne Mopasānu, ne Džeimsu. Tā nav ne «gandrīz», ne «zem» literatūra, tas nav arī uzmetums, drīzāk jau tās ir attiecības starp varu pār dzīvēm (jezga, nemiers, neizstrādātība, darbs) un topošu diskursu. «Manona Lesko» ir šādi izstāstīts notikums.

(Tulkojusi *Elga Freiberga*)

st
ka
sa
lū
pl
tie
sk
re
la
šļ
du
ju
Š.
jā
vi
li
m
ka
to
re
el
m
v
ko
U
pi
jo
ru
it
sj
7*

FILOSOFŠ MASKĀ

Atļaujiet man vispirms vaicāt, kādēļ jūs izvēlējāties anonimitāti?

Jūs zināt atgadījumu ar psihologiem, kuri ar mērķi demonstrēt nelielu filmu — testu, bija ieradušies kādā visdziļākā Āfrikas nostūra ciematā. Pēc tam viņi vaicāja skatītājiem, kā tie sapratuši redzēto filmu, kuras darbība skāra trīs personāžus. Un lūk, filmā tikai viena lieta tos bija interesējusi: ēnas un gaismas plankumu slīdēšana pa kokiem.

Mūsu uztveres normu veido personāži. Acis pirmām kārtām tiek vērsta uz figūrām, kas iet un nāk, parādās un izgaist.

Kālab es jums iedvesu, ka mums jāizmanto anonimitāte? Es skumstu pēc laika, kad biju pavisam nepazīstams, tam, ko toreiz teicu, bija cerības tikt uzklaušītam. Saskarsmes ar iespējamu lasītāju virsma bija gluda, bez vilnīšiem. Grāmatas iespaidi izšķakstījās un atspoguļojās neparedzētās vietās, zīmēdami apveidus, par kādiem nebiju domājis. Turpretī vārds sniedz atvieglojumu.

Es gribētu piedāvāt kādu spēli, kas sauktos «gads bez vārda». Šā gada laikā grāmatas tiktu iespiestas anonīmi. Kritiķiem būtu jātiek galā ar pilnīgi anonīmu produkciju. Taču, iespējams, ka viņiem nebūtu, ko teikt: visi autori atliktu grāmatas publicēšanu līdz nākamajam gadam.

Vai jūs uzskatāt, ka intelektuāļi mūsdienās runā pārāk daudz? Ka viņi mums uzmācas ar pārrunām jebkurā sakarā un vēl biežāk bez jebkāda sakara?

Vārds «intelektuālis» man liekas dīvains. Intelektuāļi — es tos nemaz neesmu sastapis. Esmu sastapis ļaudis, kas raksta romānus, un tādus, kas rūpējas par slimajiem. Ļaudis, kas veic ekonomiskus pētījumus, un tādus, kas komponē elektronisko mūziku. Esmu sastapis ļaudis, kas izglīto, ļaudis, kas norāj, un vēl ļaudis, par kuriem neesmu īsti labi sapratis, vai viņi vispār ko dara. Bet intelektuāļus — nekad.

Toties esmu sastapis daudz cilvēku, kas par intelektuāli runā. Un, būdams spiests viņos klausīties, esmu sev izveidojis zināmu priekšstatu par to, kāds varētu būt šis zvērs. Tas nebija grūti, jo viņš ir tas, kurš ir vainīgs. Vainīgs gandrīz vai par visu: par runāšanu, par klusēšanu, par nekā nedarīšanu, par iejaukšanos it visur. Isi sakot, intelektuālis ir pirmais objekts verdiktiem, spriedumiem, nosodījumiem, izslēgšanai...

Neuzskatu, ka intelektuāļi runā pārāk daudz, jo man viņi neeksistē. Bet uzskatu, ka visai izplatītas ir sarunas par intelektuāļiem un ka tās ir ne visai nomierinošas.

Man piemīt kāda nepatīkama mānija. Kad ļaudis, lūk šādi runā tukšus vārdus, es mēģinu iztēloties, ko tie radītu, ja tiktu iemiesoti realitātē. Kad viņi kādu «kritizē», kad «uzteic» viņa idejas, kad «nosoda» viņa rakstīto, es iedomājos idealizētu situāciju, kurā viņiem būtu pilna vara pār to. Es ļauju viņu teiktajiem vārdiem atgriezties pie to sākotnējām nozīmēm: «sagraut», «notriekt», «piespiest klusēt», «aprakt». Un ieraugu paveramies spožu valstību, kurā intelektuālis atrodas cietumā un, ja viņš bez visa pārējā vēl būtu arī teorētiķis, tad, droši vien, tiktu pakārts. Tiesa, mēs gan nedzīvojam tādā iekārtā, kur intelektuāļus izsūtītu uz rīsa plantācijām, taču, patiesi, sakiet man, vai neesat dzirdējis par tādu Toni Negri? Un vai viņš nav ieslodzīts cietumā tieši kā intelektuālis?

Kas tad jūs vedināja nocietināties anonimitātē? Vai tā nav pašu filosofu pieļauta viņu uzvārda publiska izmantošana?

Tas mani nešokē it nemaz. Sava liceja gaiteni es redzēju dižo cilvēku ģipša tēlus. Un tagad avīzes pirmās lapas lejasdaļā redzu domātāja fotogrāfiju. Nezinu vai estētika ir kļuvusi labāka. Ekonomiskā racionalitāte — neapšaubāmi.

Būtībā mani stipri aizskāra kāda vēstule, kuru jau lielā vecumā bija rakstījis Kants, viņš stāsta, ka steidzies par spīti gadiem, par spīti tam, ka pasliktinājās redze un jaucās idejas, pabeigt vienu no savām grāmatām, lai paspētu ar to uz Leipcigas gadatirgu. Es to stāstu, lai parādītu, ka tam nav nekādas nozīmes. Ar publisku izreklamēšanu vai bez tās, ar gadatirgu vai bez tā, grāmata ir kas cits. Nekas man neliks domāt, ka kāda grāmata ir sliktā tādēļ, ka tās autors ir redzēts televīzijā. Taču vēl jo mazāk — ka tā ir laba, tikai šā viena apsvēruma dēļ.

Ja esmu izvēlējis anonimitāti, tad ne tālab, lai kritizētu vienu vai otru, to es nemaz nedaru. Tā ir iespēja tiešāk vērsties pie iespējamā lasītāja, vienīgā personāža, kurš mani interesē: «Tā kā tu nezini, kas es esmu, tev nebūs kārdinājuma meklēt iemeslus, kāpēc es saku to, ko tu lasi; atļaujies teikt pavisam vienkārši: tas ir patiesi, tas ir aplami. Tas man patīk, tas man nepatīk. Tas ir viss.»

Bet vai publika negaida, ka kritika tai piegādās precīzus kāda darba vērtības izcenojumus?

Nezinu, vai publika gaida vai negaida, ka kritiķis izspriedīs tiesu par darbiem vai par autoriem. Tiesātāji, domāju, ir klāt jau pirms tam, kad būtu bijis iespējams pateikt, ko publika bija vēlējusies.

Šķiet, Gustavam Kurbē bija kāds draugs, kas naktī modās kliegdam: «Tiesāt, es vēlos tiesāt.» Cilvēkiem ārprātīgi patīk tiesāt. Tiesā visur, visos laikos. Bez šaubām, tā ir viena no visvienkāršākajām lietām, kuras cilvēcei ir dots veikt. Un jūs lie-

liski zināt, ka pēdējais cilvēks, brīdī, kad paaugstinātā radiācija būs pārvērtusi pelnos viņa pēdējo pretinieku, paņems likkājainu galdu, iekārtosies pie tā un uzsāks prāvu par atbildību.

Es nespēju atturēties domāt par tādu kritiku, kas censtos nevis tiesāt, bet likt eksistēt kādam darbam, kādai grāmatai, kādam teikumam, kādai idejai: tā iededzinātu ugunis, aplūkotu augam zāli, ieklausītos vējā un satvertu putas, lai tās izkaisītu. Tā vairotu nevis spriedumus, bet eksistences zīmes; tā piesauktu tās, izrautu tās no snaudas. Dažkārt tās izgudrotu? Jo labāk, jo labāk. Kritika ar spriedumiem mani iemidzina; man labāk patīktu kāda kritika ar iztēles uzdzirkstījumiem. Tā nebūtu nedz augstākā, nedz ietēpta sarkanā. Tā nēsātu iespējamu vētru atblāzmu.

Bet tālāk, ir tik daudz lietu, kas jāizzina, tik daudz interesantu darbu, ka medijiem visu laiku jārunā par filozofiju...

Ir zināms, ka pastāv tradicionāls nemiers attiecībās starp «kritiku» un grāmatu autoriem. Vieni jūtas slikti izprasti, bet otri domā, ka jāuzstāda apgrūtinošāki jautājumi. Bet tā ir spēle.

Man liekas, ka pašlaik stāvoklis ir visai īpatnējs. Pastāv nabadzībai paredzēti iestādījumi, un tajā pašā laikā mēs esam pārpilnības situācijā.

Visi ir pamanījuši to eksaltāciju, kas pavada zināmu — dažkārt, starp citu, interesantu — darbu publicēšanu (vai atkārtotu izdošanu). Katrs no tiem ir ne mazāk kā «visu kodeksu apgāšana», «pretējība mūsdienu kultūrai», «visu mūsu domāšanas veidu radikāla apšaubīšana». To autoram it kā vajadzētu būt galēji neatzītam.

Un līdzās, protams, ir jābūt citiem, kas ir izraidīti tumsā, no kurienes tiem nemaz nepieklājas iznākt; viņi ir ne vairāk kā «smieklīgas modes» putas, vienkārši institūciju produkts u. tml.

Parīzes fenomens — mēdz teikt. Virspusējs fenomens. Es te uztveru drīzāk kāda dziļa satraukuma sekas. Izjūta «trūkst vietas», «viņš vai es», «visi pēc kārtas». Atrodamies indiešu rindā, jo pastāv galējs vietu, kur vari klausīties un tikt uzklausīts, trūkums.

No tā rodas zināma veida nemiers, kas izplūst tūkstots simptomos, — gan jocīgos, gan mazāk smieklīgos. No tā arī tiem, kas raksta, — sava bezspēka izjūta mediju priekšā, kuriem tie pārmet grāmatu pasaules pārvaldīšanu un to, ka tie liek eksistēt jeb liek pagaist tam, kas tiem patīk vai nepatīk. No tā arī kritiķiem — izjūta, ka viņi netiks uzklausīti, ja vien viņi nepaaugstinās balsi un neizvilks katru nedēļu pa trusītim no savas cepures. No tā arī zināma pseidopolitizācija, kas maskējas ar nepieciešamību veikt «ideoloģisko cīņu» jeb aiztriekt «bīstamās domas» un, attiecīgi, dziļas raizes par to, ka netiksi nedz lasīts, nedz sadzirdēts. No tā arī fantastiskās bailes no varas: katrs, kas raksta, realizē satraucošu varu, kurai jācenšas nospraust ierobežojumi. No tā arī — mazliet mājīgais apgalvojums, ka

viss tagad esot iztukšots, nopostīts, bez interese un bez nozīmīguma: apgalvojums, kas acīmredzami nāk no to puses, kuri, paši neko nedarīdami, uzskata, ka citi dara pārāk daudz.

Vai jūs tomēr nedomājat, ka mūsu laikmetā faktiski trūkst tādu garu, kas būtu savu problēmu līmenī, arī lielu rakstnieku?

Nē, es neticu dekadences ritornei, rakstnieku trūkumam, domāšanas neauglībai, noslēgtam un krēslainam horizontam.

Tieši otrādi, domāju, ka pastāv pārbagātība. Un ka mēs ciešam nevis no iztukšotības, bet gan no dažādu domāšanas par notiekošo veidu pārmērīga daudzuma. Tajā pašā laikā ir arī izziņāmo lietu pārpilnība: būtisku vai šausminošu, vai smieklīgu vai reizē niecīgu un fundamentālu. Un vēl ir arī milzīga ziņkāre, vajadzība jeb tieksme zināt. Žēlojas allaž par to, ka mediji pārpildot ļaužu galvas. Šajā domā ir kaut kas mizantropisks. Es, tieši otrādi, domāju, ka ļaudis reaģē; jo vairāk viņus cenšas pārliecināt, jo vairāk viņi paši sev uzstāda jautājumus. Gars nav miksts vasks. Tas ir reaģējoša substance. Un tieksme zināt vairāk, zināt labāk, zināt vēl kaut ko citu pieaug, ciktāl kāds cenšas piebāzt galvas.

Ja jūs to atzīsiet un ja jūs vēl pievienosiet arī to, ka gars veidojas universitātē un ka bez tam pastāv vesels pūlis ļaužu, kas spēj kalpot par starpniekiem starp šo lietu masu un šīm zināšanu alkām, jūs no tā ātri secināsiet, ka studentu streiks ir visabsurdākā lieta. Problēma ir tā, ka jāvairo kanālu, pāreju, informācijas līdzekļu, televīzijas un radio tīklu, avižu skaits.

Ziņkāriba ir netikums, kuram savulaik kauna traipus cita pēc citas uzspieda gan kristietība, gan filosofija, gan pat zināma zinātnes koncepcija. Ziņkāriba kā kaut kas niecīgs. Man tomēr šis vārds patīk; man tas iedveš kaut ko pavisam citu; tas liek iedomāties «rūpes», liek iedomāties tās rūpes, kuras tu uzņemies par to, kas eksistē un var eksistēt; kāda saasināta realitātes izjūta, kas tomēr nebūt neapstājas nekustīga pie tās; kāda attapība saskatīt kā svešu un dīvainu to, kas mums ir visapkārt; zināma saniknotība iznīcināt mums mūsu ierastības un lūkoties savādāk uz tām pašām lietām; kāda dedzība aptvert to, kas noticis, un to, kas notiek; kāds vaļīgums attiecībā pret tradicionālajām svarīguma un būtiskuma hierarhijām.

Es sapņoju par jauniem ziņkāribas laikiem. Tam ir vajadzīgie tehniskie līdzekļi; arī vēlme; izziņāmo lietu ir bezgala daudz, ir cilvēki, kas spētu iesaistīties šajā darbā. Kas liek mums ciest? Nieks vien: tā ir informācijas kanālu aprobežotība, sašaurinātība, kvazimonopolistiskums, nepietiekamība. Nebūtu pieņemama tā protekcionistiskā attieksme, kas tiecas likt šķēršļus tam, ka «sliktā» informācija izplatās un aplāpē «labo» informāciju. Vajag drīzāk vairojot ceļus, turp un atpakaļ pārvietošanās iespējas. «Nē» kolbertismam šajā jomā! Tas nebūt nenozīmē, kā bieži vien domā, vienveidošanu un nivelēšanu, bet, tieši otrādi, — diferenciāciju un atšķirīgu tīklu vienlaicīgu pastāvēšanu.

Es iztēlojos, ka šajā līmenī mediji un universitāte tā vietā, lai turpinātu pretstatīties, varētu sākt spēlēt viens otru papildinošas lomas.

Atcerieties apbrīnojamos Silvēna Levī vārdus: izglītība pastāv tikmēr, kamēr ir tikai viens klausītājs; tikko tādi ir divi, tā jau ir vulgarizācija. Grāmatas, universitāte, zinātniskie žurnāli arī ir mediji. Vajadzētu izsargāties par medijiem saukt jebkurus informācijas kanālus, kuriem nespēj vai nevēlas rast pieeju. Problēma ir zināt, kā likt spēlēt atšķirībām; zināt, vai vajag iekārtot kādu rezervētu zonu, kādu «kultūras parku» lielo informācijas plēsoņu apdraudētajai trauslajai zinātnieku sugai, kad visa atlikusī telpa būtu plašs tirgus mazvērtīgai produkcijai. Šāds iedalījums man liekas realitātei neatbilstošs. Vēl sliktāk: tas man nemaz neliekas vēlams. Lai savu lomu spēlētu derīgas atšķirības, tāds dalījums nav vēlams.

Riskēsim izteikt dažus konkrētus priekšlikumus. Ja viss ir slikti, ar ko sākt?

Nē taču, viss nebūt nav slikti. Visādā ziņā, es domāju, ka nevajag jaukt derīgu kritiku pret lietām ar nebeidzamām raudu dziesmām par cilvēkiem. Runājot par konkrētiem priekšlikumiem, — tiem nevajadzētu rasties savādāk, kā ievērojot dažus vispārīgus principus. Un visupirms šādu: ka tiesības uz zināšanu iegūšanu netiktu rezervētas tikai kādam vienam cilvēka dzīves posmam vai zināmām indivīdu kategorijām, bet ir jābūt iespējai tās realizēt nepārtraukti un daudzveidīgi.

Vai kāre zināt nav divdomīga? Un, būtībā, ko tad cilvēki vēlas iesākt ar visām tām zināšanām, kuras tie gribētu iegūt? Kam tās viņiem var kalpot?

Viena no izglītības pamatfunkcijām ir tā, ka indivīda veidošanos pavada viņa vietas sabiedrībā noteikšana. Vajadzētu ar to rēķināties mūsdienīgā veidā, kas ļautu indivīdiem mainīties pēc savas patikas, šī iespēja pastāv vienīgi ar nosacījumu, ka izglītība būtu nepārtraukti piedāvāta iespēja.

Tātad kopumā jūs esat par izglītotu sabiedrību?

Esmu par to, lai ļaužu atzarošanās uz kultūru notiek nepārtraukti un cik vien iespējams daudzveidīgi. Te nevajadzētu būt, no vienas puses, tai indivīda veidošanai, kura tiek pārciesta, un, no otras puses, tai informācijai, kurai ļaudis tiek pakļauti.

Par ko šajā izglītotajā sabiedrībā klūs mūžīgā filosofija?... Vai vēl ir vajadzība pēc tās, tās jautājumiem bez atbildēm un tās klusēšanas neizdibināmā priekšā?

Kas gan ir filosofija, ja ne prātošanas veids nevis par to, kas ir patiesi un kas ir maldīgi, bet gan par mūsu attiecībām ar patiesību? Dažkārt mēdz žēloties, ka Francijā nav valdošās filosofijas. Jo labāk. Nekādas augstākās filosofijas, tas tiesa, taču filosofija jeb drīzāk «sakarā ar filosofiju» **darbībā**. Tieši ar filosofiju kā kustību — ne bez sasprindzinājuma un taustīšanās, un sapņiem, un ilūzijām — norisinās nodalīšanās no tā, kas iegūts kā patiess, un citu spēles noteikumu meklēšana. Tieši saistībā ar

filosofiju norisinās domāšanas ietvaru nobīdes un pārveidojumi, atzīto vērtību izmaiņas un viss darbs, kas vērsts uz to, lai domātu savādāk, lai veiktu ko citu, lai pārtaptu. No šā redzes viedokļa pēdējie trīsdesmit gadi ir bijuši intensīvas filosofiskas aktivitātes periods. Interference starp analīzi, pētījumiem, «zinātnisko» jeb «teorētisko» kritiku, no vienas puses, un izmaiņām reālajā cilvēku uzvedībā, rīcībā, viņu dzīvesveidā, viņu attiecībās ar sevi un citiem, no otras puses, ir bijusi pastāvīga un ievērojama.

Pirms brīža es teicu, ka filosofija ir domāšanas veids par mūsu attiecībām ar patiesību. Man jāpapildina — tā ir arī jautāšana: ja tādas ir mūsu attiecības ar patiesību, kādai ir jābūt mūsu uzvedībai. Domāju, ka tika un allaž tiek veikts ievērojams un daudzveidīgs darbs, kas pārveido vienlaicīgi mūsu saistību ar patiesību un mūsu uzvedības veidu. Un tas notiek sarežģītā saslēgumā ar veselu virkni pētījumu un veselu kopumu **sabiedrisko** kustību. Tā ir pati filosofijas dzīve.

Saprotams, ka daži raud par pašreizējo iztukšotību un vēlas ideju jomā mazliet harmonijas. Bet tie, kas vienu reizi savā mūžā ir atraduši kādu jaunu toni, kādu jaunu skatījuma veidu, kādu citu rīcības veidu, tie, es domāju, nemaz nejūt vajadzību vaimnāt, ka pasaule ir maldi, ka vēsture ir neeksistenču sablīvējums, un ir laiks citiem aplust, lai varētu beidzot sadzirdēt viņu nopeluma zvārgulišus.

(Tulkojis *Roberts Apinis*)

FUKO EKSIŠTENCES ESTĒTIKA

Tēma «Domāšana un eksistence» ar Fuko nav saistāma mākslīgi; tā izriet no viņa refleksijas un prakses. Viss viņa darbs dažādos aspektos atrodas uz robežas starp domāšanu un eksistenci: viņa teorētiskā refleksija vienmēr attiecas uz **personisko pieredzi** — savas grāmatas viņš dēvē par «autobiogrāfijas fragmentiem», jo tajās iezīmējas piedzīvotā pieredze; taču viņš tajās īsteno arī **refleksiju**, uz kuru orientē savu darību. Savos vēsturiskajos un sistemātiskajos darbos viņš skata mūsdienu izvirzītās problēmas un mēģina tās **vēsturiski analizēt** tā, lai padarītu analīzi par iespējamās pārmaiņas pamatu. Pat «Domāšanas vēsture» — viņa filosofiskā programma — precīzi iezīmē robežu starp domāšanu un eksistenci: runa ir nevis par «tiro» domāšanu un gara produktiem kā kaut kādā filosofijas vēsturē, bet gan par domāšanu, kas saistīta ar **praksi problematizāciju**; domāšana pārdomā robežu starp refleksiju, kas attiecas uz noteiktām pieredzēm un praksēm, un refleksijā pārejošām pieredzēm un praksēm. Un visbeidzot — Fuko domāšana arī faktiski saplūst ar noteiktu **praksi**; viņš lūko «saistīt teorētisku atziņu ar kreatīvu praksi»¹.

Domāšanas darbā, rakstīšanas aktā un politiskajā praksē norisinās filosofa eksistence: Fuko apzināti tver no antikajiem tekstiem jēdzienu «filosofiska dzīve», lai to saistītu ar mūsdienām. Filosofiska dzīve — tā ietver sevis paša kritisku apšaubīšanu, mums uzlikto robežu vēsturisku analīzi, eksperimentu ar iespējamību, tās pārvarēšanu, izprašanu. Dzīvot filosofiski nozīmē iekļaut kritisko refleksiju arī konkrētā praksē, un Fuko iestājas par šādu praksi, tā nepieciešama, lai pārbaudītu un modificētu mūsu domāšanu un lai patiesi apšaubītu dominējošo realitāti. Pats savu domāšanu viņš saista ar noteiktu praksi, piemēram, kopā ar Žanu Polu Sartru dodas demonstrācijā, lai protestētu pret rasismu, vai kopā ar Ivu Montānu lido uz Madridi, lai brīdinātu sabiedrību, ka vienpadsmit spāņiem uz nāves gultas gulošais diktators Franko vēl spējis piespriest nāvessodu.²

Šī domāšana koncentrējas ne tik daudz uz teoriju izveidi, cik uz eksistences problēmu. Tādējādi priekšplānā izvirzās tas aspekts, kas tradicionālajā filosofijā zināmā mērā aizmirsts, — tas, ka domāšana nav šķirama no eksistences un ka eksistence ir filosofisks darbs. Runa ir par to — un ne tikai attiecībā pret Fuko —, lai darba jēdzienu paplašinātu tā, ka tas varētu aptvert ne tikai rakstiski fiksēto domāšanas darbu, bet arī faktiski dzīvoto eksistenci. Eksistence kā darba konstitutīvā sastāvdaļa:

taču tas nenozīmē, ka jāklūst par tiesnesi, lai konstatētu pret-runas vai nesakritības starp domāšanu un eksistenci un spriestu par tām tiesu. Lielā mērā tas nozīmē parādīt domāšanas nelai-mīgo vientulību, no vienas puses, un iedomāto bezdomu eksis-tenci, no otras puses, kā noteiktas filosofiskas izpratnes konsekvences, šī izpratne vēl joprojām ir ļoti atkarīga no ideālisma tra-dīcijas. Jāsaista pieredze un kritiskā refleksija, lai, kā saka Fuko, «to, ko domā un saka, ik brīdī un soli pa solim konfrontētu ar to, kas ir un tiek darīts». Domāšanu un eksistenci nav iespējams šķirt, jo īpaši tad, ja par problēmu ir kļuvusi filosofa politiskā izturēšanās. Tieši tad ir nepieciešams uzturēt spriedzi starp do-māšanu un eksistenci, abpusējo apšaubīšanu, tad ir nepieciešams nopietni uztvert jautājumu par filosofisko dzīvi. Jo filosofa politis-kās izturēšanās atslēga ir meklējama nevis viņa domāšanā, bet gan «filosofijā kā dzīves formā, viņa filosofiskajā dzīvē, viņa ētosā»³.

To, kas tiek saukts par «darbu», veido spriegpilnas, diskutab-las un arī pretrunīgas darba atsevišķo sastāvdaļu kopsakarības. Aplams ir pieņēmums, ka Fuko būtu noraidījis darba jēdzienu. Viņš pats runā par «darbu» — ar noteikumu, ka to nesaprot «nedz kā nepastarpinātu, nedz kā noteiktu, nedz kā homogēnu vienību»⁴. Šis darbs aptver «gan dzīvi, gan tekstu» — «subjekts, kas raksta, veido teksta daļu»⁵. So izteikumu vajag pieņemt un, lai uzzinātu, kādu veidolu var gūt šis darbs, aprakstīt paša Fuko **domāšanas un eksistences formāciju**.

Šīs eksistences estētika iezīmējas **noteiktā koherencē**. Sakarā ar koherences tēzi jāmin arguments, kuru Fuko, piemēram, mi-nējis pats par savām grāmatām, kad atsevišķa grāmata aplūkota pati par sevi; grāmata lielā mērā seko iepriekšējai un «pirmā atstāj atklātu problēmu, uz kuras balstās nākamā»⁶. Viņa darbi tātad nenoslēdzas sevī, tie norāda cits uz citu un cits citu papil-dina. Tas attiecas arī uz viņa domāšanu un eksistenci. Tā ir do-māšana, kas nevienu brīdī kaut kādā ziņā nenoslēdzas sevī, tā aizvien no jauna pārdzīvo eksistenciālu krīzi, lai veidotos no jauna; tā apšaubā pati savus pamatus un meklē iespējas domāt savādāk. Šajā procesā arī rodas darba koherence, tā nerodas no malas. Turklāt runa nebūt nav par tīru laicisko pēctecību, kas ļautu runāt par kaut kādu «agrīno» un «vēlīno» Fuko; lielā mērā runa ir par smaguma punkta pārvietošanu domāšanas telpā, par rokādi sarakstā, par starveidīgi saistītu atsaukšanos, kas centrā izvirza noteiktu problemātiku, neaizmirstot pārējās. Fuko gadī-jumā šis smaguma punkts pārvietojas no izskaidrošanās ar psi-holoģiju, psihiatriju, un medicīnu uz «arheoloģijas» un diskursa teorijas izstrādi, no varas analīzes uz jaunu ētikas kā dzīves mākslas pamatošanu.

Fuko eksistence ir piemērs, kā iespējams radīt dzīves māk-slu, kuru pamīšus caurauž pieredze un refleksija. Jēdzienu, ko Fuko beigās izveidoja savos darbos par antīko pasauli, var uz-skatīt par viņa paša meklējumu deskripciju — eksistences stila īstenošanu.

Domāšanas izcelsme pieredzes ceļā

«Ik reizi, kad mēģināju uzsākt kādu teorētisku darbu, tas ir attīstījies no manis paša pieredzes elementiem: vienmēr saistībā ar procesiem, kurus skatīju norisināties ap mani.»⁷ Tas raksturo Fuko darbu un tā būtiski subjektīvo pamatu. «Manas grāmatas vienmēr bija manas personiskās problēmas sakarā ar ārprātu, cietumu, seksualitāti.»⁸ Viņa darbam nav nekāda kontinuitīva teorētiska vai sistemātiska **zemteksta** — nav nevienas viņa uzrakstītas grāmatas, kurā «vismaz daļēji nebūtu tiešas, personiskas pieredzes»⁹. Taču runa nav par neapstrādātu, nepastarpinātu pieredzi. Fuko itin labi zina, kādā mērā pieredze ir vēsturiski pastarpināta. Runa drīzāk ir par vienkāršo faktu, ka subjekts piedzīvo pieredzi, ka tā vienmēr nav viena un tā pati un, galvenais, ka arī subjekts nesaglabājas nemainīgs. Tādēļ pieredzi Fuko definē ļoti vienkārši: «Pieredze ir kaut kas tāds, no kā izklūsti izmainījies.»¹⁰ Pieredze pārmaina. Tā neļauj palikt tādām pašām. Pats Fuko izprot sevi kā pieredzes subjektu, kas meklē iespēju «būt citādam» un izmainīt sevi pašu. Vadoties no pieredzes, atklāt transformāciju ceļu. Ar to ir saistīts cits filosofijas jēdziens, ko viņš atvedina no Ničes, Bataja, Blanšo un Kļosovska: «Viņos mani pārsteidza un fascinēja tas, ka viņi nevis izvirzīja sistēmu konstruēšanas problēmu, bet gan veidoja tiešu, personisku pieredzi.»¹¹

Fuko interešu lokā ir ne tik daudz ikdienas fenomenoloģiskā pieredze, cik robežu pieredze. Šajā ziņā nav aizmirstami arī viņa paša pieredzes biogrāfiskie pamatdati: dzimis 1926. gada 15. oktobrī Puatjē, viņa ģimnāzijas laiks vēl iekļaujas kara gados, kurus pēcāk viņš izceļ kā savas domāšanas noteicošo faktoru — kā konstante viņā saglabājas cerība pārveidot sabiedrību, kas izrādījusies spējīga uz fašismu. No 1946. līdz 1952. gadam viņš studē ne tikai filosofiju Parīzes *École Normale Supérieure*, bet arī psiholoģiju turieses Psiholoģijas institūtā. Fuko pirmā lielā grāmata «Ārprātības vēsture», kas publicēta 1961. gadā, izriet no pieredzes, ko viņš guvis divu gadu psihologa praksē Parīzes Svētās Annas psihiatriskajā slimnīcā. Žans Delī, pie kura viņš studēja un kurš piecdesmito gadu sākumā bija viens no pirmajiem ārstiem, kas sāka strādāt ar neiroleptiku, viņu iepazīstināja ar psihiatrijas pasauli. Taču ar atbilstošajiem «zinātniskajiem» pamatiem Fuko drīz vien vairs nebija vienisprātis. No pieredzes par apiešanos ar «slimniekiem» izkristalizējās lēmums satricināt domāšanas pašsaprotamību, kas bija atbildīga par šo apiešanos. Viņš pārstāvēja sava skolotāja Zorža Kāngilema pozīcijas, kurš bija apšaubījis mūžīgās atšķirības pastāvēšanu starp «normālo» un «patoloģisko». Viņš nebūt negrasījās apstrīdēt, ka nepastāv kaut kas tāds kā «ārprāts». Fuko tikai vēlējās parādīt, ka ikviens laiks to izpratis savādāk un līdz ar to arī savādāk apgājies: tas, kas antīkajā pasaulē uzskatīts par patiesības mediju un dievišķu instanci, pazīstams no Delfu orākula un Platona «Faidra», tas,

kas vēlāk uztverts kā nomalda vai ilūzijas forma, 19. gadsimtā tiek piemērots regulāras un normālas izturēšanās mērogam, un rezultātā ārprāts kļūst par novirzi un perversiju. Traucēto gribu, pervertēto kaislību ir nepieciešams nemitīgi novērot, pat vairāk, to nepieciešams koriģēt un terapēt: tā bija šā laika godkāre, kas tikai patlaban sākusi lēnām mazināties.

Pie savas grāmatas Fuko strādāja tolaik, kad atradās ārpus Francijas, jo tās piecdesmito gadu politiskajā atmosfērā nejutās labi un vēlējās gūt citu pieredzi (no 1955. līdz 1958. gadam viņš uzturas Upsalā un Varšavā, bet 1959. gadā — Hamburgā). Tomēr ar šo tēmu viņš ir saistīts visu mūžu: 1974. un 1975. gadā, strādājot *Collège de France*, savā vēsturiski analītiskajā darbā viņš visvairāk pievēršas «nenormālības» fenomenam un analizē diskursu, no kura izriet anomālā cilvēka statuss. Fuko aplūko šo anomālijas jēdzienu no visiem aspektiem, ar kuru palīdzību mūsdienu sabiedrība norobežo savas minoritātes. Viņam pašam ir būtiska homoseksualitātes pieredze, kurā viņš atzīstas visu savu dzīvi. Viņš pateicas tai par ārkārtēju sensibilitāti attiecībā pret «citiem» un tām grupām un indivīdiem, kas izstumti no sabiedrības. Tajā viņš saskata paša eksistences un esamības veida pārmaiņas operatoru. Pieredze, ko viņš rod sabiedrības nomalē un kas ļauj sevi uztvert no ārpuses, rūpējas par distanci, kas sniedz telpu citam.

Nav šaubu, ka noteicoša loma ir arī pieredzei, ko Fuko guvis, piecdesmitajos gados lasot Ničes darbus: «Es viņu lasīju tik aizrautīgi, ka tas izmainīja manu dzīvi; es pametu darbu klīnikā un pametu Franciju: man bija sajūta, ka esmu slazdā.»¹² Fuko ir nīčietis, un tas ir jūtams, ne tikai viņa domāšanas orientācijā, izvirzot vēsturiskus, genealogiskus jautājumus. Viņš atklāj Niči apkārtceļā caur Heidegeru. Savā pēdējā 1984. gada intervijā viņš runā par abām «fundamentālajām pieredzēm», ko ar tām guvis.¹³ Tādējādi viņam rodas interese par **esamību**, par to, kā tā «vēsturiski konstituējas kā pieredze»¹⁴. Šī esamības izpratne, kurā viņš seko Ničem, ir apzināta vēršanās pret filosofijas vēsturē tradicionālo esamības izpratni. Fuko vairs nejautāja, kas ir esamība «pati par sevi»; viņš arī nejautā, kas ir esamības jēga; viņš jautā: kā esamība tiek piedzīvota? Kā tā tiek īstenota? Esamības **mods**, attiecināts uz noteiktu laiku, kultūru, nokļūst uzmanības viduspunktā, vadoties no aktuālajiem jautājumiem. Šī domāšana ir nevis totālā un universālā domāšana, kas atrod sevi «esamības» jēdzienā, bet gan singulārā, patvaļīgā, nejaušā, efemērā domāšana, izsakoties īsāk — tas viss, ko filosofijas tradīcija ir izspēlējusi kā tīri akcidentālo iepretim īstēni substancionālajam. No tā izriet arī demonstratīvā refleksija par šķietami nejauso un nenozīmīgo, uzmanība pret esamības veidiem un eksistences formām. Kāpēc Fuko nepretendē uz filosofa statusu? Tāpēc, ka filosofijā viņš saskata universāliju pārvaldes zinātni. Viņš mēģina no tās izsprukt, sadalot «esamību», «subjektu» un visbeidzot «patiesību» to vēsturiskajās sastāvdaļās. Kāpēc tomēr beidzamajos

gados parādās viņa atzišanās filosofijā? Jo, studējot antīkos tekstus, viņš saprot, ka filosofija vienmēr nav bijusi tas, kas vēlāk noteicis tās veidolu, ka līdz ar tās rašanos daudz lielākā mērā to iezīmējusi domāšanas saistība ar eksistenci, uzmanība pret konkrētiem esamības veidiem un refleksija, kas iedarbojas uz pieredzi.

Taču domāšana rodas ne tikai no pieredzes, tā ne tikai tematizē pieredzi, tā arī pati ir pieredze. Tā ļauj atklāt iespējamā horizontu, un tāpēc Fuko korigē sava pasākuma nosaukumu — no «Domāšanas sistēmas vēstures» uz «**Domāšanas vēsturi**». Sistēmas jēdziens pauda, ka domāšanas iespējamību jau ir strukturējis attiecīgās kultūras zināšanu kopums. Taču Fuko atsakās no šā jēdziena, kad uzzina, ka tēze par domāšanas iepriekšējo struktūrību tiek pielīdzināta tās izmaiņas neiespējamībai. Viņu interesē tieši iespējamā transformācija. Sistēmas noslēgtība, kas raksturo zināšanu sistēmu, ir pretēja domāšanas atvērtībai. «Domāšana ir brīvība attiecībā pret to, ko dara; kustība, kurā pats domātājs atbrīvojas no tās kā objekta etablēšanas un kā problēmas reflektēšanas.»¹⁵ Tas ir saistīts ar zināmu darbu — ar refleksijas darbu un grūto pieredzes ceļu, kurā Fuko atzīstas: «Ja jau iepriekš zina, kur vēlas nokļūt, trūkst pieredzes dimensijas.»¹⁶

Tā kā domāšana ir akts, tas rezervē atceļu un to satricina pieredze, tad ārkārtīgi svarīgajā grāmatas «Patiku izmantošana» (1984) ievadā ir runa par sevis paša vingrināšanos domāšanā un «filosofijas dzīvo ķermeni». Filosofijas dzīvais ķermenis ir citādākdomašanas iespējamības jēdziens. Šeit, kā domā Moriss Pengē, ir palicis Fuko filozofs: «Pastāvot gara žņaugam viņš nesamierinājās ar zināšanām; viņš nekad nepazaudēja izjūtu, ka domāšanai jābūt piedzīvojumam.»¹⁷ Tas, ko filozofs vēlas no domāšanas, ir nevis tā patiesība, kuru viņš jau ir zinājis, bet gan tā, kuru viņš vēl nezina un kas var satricināt to, ko viņš domā. Filosofija Fuko patiešām ir aktivitāte, kustība, ar kuras palīdzību «ne bez piepūles un kavēšanās, ne bez sapņiem un ilūzijām atbrīvojas no tā, kas tiek uzskatīts par patiesu, un meklē citus spēles noteikumus»¹⁸.

1968. gada paaudzei, kas kritizēja ne tikai varu, bet arī zināšanu producēšanas procesu, Fuko veica ievērojamu domāšanas darbu — Žans Pjels viņu sauc par «darba bifeli» —, lai tikai tāptu redzama citas vēstures iespējamība. Žaks Donzelots viņu dēvē par lielu kūdītāju, «kas mums čukstēja ausīs, ka nepieciešams neuzticēties atzītajiem autoriem, ka jāatstāj pārāk labi iezīmētie ceļi, lai izteikumu pamežā izpētītu, kur pēkšņi parādās istās optācijas, kas izšķir attieksmi pret ķermeni, dzīvi, seksu un nāvi; kā var izmeklēt pašu prakšu humusu, kas smalkā veidā nosaka patiesību pārvietošanu, un to visu, lai atklātu kaut nedaudz patvaļas un nostiprinātu to pārmaiņu tiesības»¹⁹. Pētījumam «Uzraudzīt un sodīt» (1975), ko Fuko uzsāka, lai denuncētu cietumu etablēto formu, viņa paša vārdiem izsakoties, bija jārada pieredze, lai «sniegtu telpu attiecību pārmaiņām, transformācijai, kuru

uzturam paši pret sevi un mūsu kultūras universu, īsāk izsakoties, pret mūsu «zināšanām»²⁰.

Domāšanas izvēršanas rosinošā pieredze var būt arī ārkārtīgi banāla: Fuko, piemēram, stāsta, kā nonācis pie idejas rakstīt grāmatu «Griba zināt» (1976), kurā mēģina izpētīt mūsdienu diskursu par seksu. Kāda radiopārraide par seksu viņu pēkšņi tik ļoti satraukusi, ka viņš visus spēkus veltījis šīs grāmatas uzrakstīšanai...²¹ Visas viņa grāmatas, kurās aprakstīta prakšu, zināšanu formu un institūciju vēsture, kalpo tam, lai «gūtu tagadnes pieredzi»²² un apšaubītu šķietamās pašsaprotamības. Runa pirmām kārtām ir nevis par to, lai apmierinātu vēsturniekus, bet lai ar vēstures distanci piedāvātu tagadnes pieredzes iespējamību. Arī tad, ja viņa darbam jāpaliek vēsturiski verificējamam, būtiskākais tajā tomēr ir sagādātā aktuālā pieredze: tas, ka reiz kāda lieta, institūcija jau ir bijusi citādāka nekā tā ir un ka to var izmainīt vēlreiz.

Visbeidzot ir minama estētiskā pieredze mākslas pieredzes nozīmē, no kuras irzriet Fuko domāšana. Mākslas pieredzē, jo īpaši laikmetīgās mūzikas pieredzē izceļas viņa paša domāšanas iniciāļi. Viņš pats atzīnīs, ka pirmām kārtām tā ir bijusi Pjēra Bulēza mūzika, kas viņam ļāvusi «justies svešam» tajā domu pasaulē, kurā viņš bija uzaudzis. Bulēza, kā arī Žana Barakē mūzika viņam deva kulturāla šoka pieredzi: «Viņš pirmo reizi izrāva mani no dialektiskā universa, kurā es tiku dzīvojis.»²³ Pateicoties māksliniekam Pjēram Bulēzam, viņš piedzīvo to, kur var pastāvēt domāšanas loma, proti, noārdot noteikumus tajā pašā aktā, kas tos izraisījis. «Tieši no domāšanas viņš gaidīja, ka tā viņam nemitīgi ļaus darīt ko citu salīdzinājumā ar to, ko viņš dara.»²⁴

Intelektuāļu angažētība

Fuko pāreja uz jautājumu kompleksu par varu viņa spožajā iestājelekcijā *Collège de France* 1970. gada 2. decembrī, protams, atbilda gan laika politiskajai pieredzei, gan arī dažai labai ar to saistītai personiskai pieredzei. Politiskajā ziņā ir minama pieredze, kas saistīta ar 1968. gada kustības neveiksmi, taču daudz lielākā mērā — tā pieredze, ko Fuko guva Tunisijā vēl pirms 1968. gada, kad «trešās pasaules» zemes studentiem, riskējot ar savu dzīvību, bija jāiestājas par vēl eksistenciālākām prasībām nekā Eiropā. Personiskajā ziņā varētu runāt, piemēram, par 1969. gada pieredzi, kad Francijas valdība atteica Fuko iespēju piedalīties Londonas *Institut français* rīkotā konferencē (par tagadnes «humānisma» problemātiku), pamatojot atteikumu ar to, ka viņa politiskā stāja jau esot zināma²⁵: tā ir faktiski piedzīvotā «diskursa kārtība». Var minēt pieredzi reformētajā Vinsennas universitātē, uz kuru viņš tika uzaicināts 1969. gadā un kas jautājumu par zināšanu strukturētību, ko viņš izvīrēja 1966. gada

darbā «Vārdi un lietas», lika formulēt pavisam savādāk, proti, jautāt, «kas ir tie, kas zina?»²⁶. Pēdējais un tiešais jautājuma par varu ierosinātājs ir sacelšanās Francijas cietumos, kuru Fuko uztvēr un uz ilgiem gadiem padara par savas refleksijas un akciju priekšmetu. Darbojoties kā izslēgtā un ieslēgtā diskursa starpnieks, viņš mēģina noārdīt šķietami stingro diskursa kārtību, kas ieslodzītajiem nepiešķir nevienu brīvu vārdu. Savā pētnieciskajā un mācību darbībā jau savā pirmajā *Collège de France* gadā viņš atbild ar semināru par sodīšanas kārtību 19. gadsimta Francijā. Teorētiskā problematizācija sakrīt ar praktisko angažētību: Fuko anonīmi publicē ievadu brošūrai, ko sarakstījusi «Cietumu informācijas» grupa, kuru kopā ar dažiem citiem viņš pats ir nodibinājis. Klods Moriaks ļoti plastiski apraksta šo laiku un attēlo Parīzes intelektuāļu arēnu, izseko žestus, dialogus, koalīcijas, komplicētās attiecības un savienības tajā laikā, kurā, kā viņš saka, intelektuāļi sevi izpaua ne tik daudz ar vārdiem, cik ar rīcību.²⁷

Visu laiku var izsekot, kā varas analīze tiek saistīta ar praksi, atsaucoties uz precīziem aprakstāmiem procesiem, izsekot konkrētās sakarībās un pacietīgā darbā. Var redzēt Fuko darbojamies kopā ar Sartru, ko Žils Delēzs, kas arī piedalās šajās akcijās, dēvē par «mūsu talismanu». Viņi kopīgi iestājas par arābu imigrantu vai ieslodzīto tiesībām, nebaidoties no konfrontācijas ar valsts varas padumjo un trulo brutalitāti, kas sniedz iemeslu tās izsmiešanai. Katrā ziņā tas sasniedzams arī bez «masas»: zīmīga sirreālā aina, kad strādnieku kvartālā *Goutte-d'Or* ielā Sartrs sēž uz veca auto pārsega un izkliedz saukļus, bet Fuko profesionāli izmanto megafonu — kvartāla «masas», kam domāts šis pasākums, samulsušas noraugās šajā izrādē.

Skaidrs, ka patlaban tas izraisa tikai smieklus. Veidā, kā tolaik mēģināja mobilizēt «masas», ir kaut kas aizkustinošs. Arī bez tā Fuko politisko angažētību ieslodzīto jautājumā dažs labs aplūko ļoti distancēti, un arī viņa teorētiskais darbs tiek uztverts kritiski. Robērs Kastels uzskata, ka «Ārprātības vēsture» pirmām kārtām iedarbojās ne tik daudz uz apiešanos ar ārpātu, cik uz priekšstatu par šo praksi, un viņš pašā Fuko par to, ka šim priekšstatam neesot bijis īpaši daudz kopīga ar reālajiem faktiem.²⁸ Ar šo darbu Fuko esot izdevies destabilizēt dominējošo racionalitāti un padarīt to aizdomīgu kā valdošo kultūras modeli, taču neesot izdevies atklāt faktiskās attiecības psihiatrijā un piedāvāt uzlabojumus. «Noklīšana akcijās» esot izkropļojusi «teorētiskās analīzes» stingrību. Tāda grāmata, kā šī, esot sagatavojusi augsni diskusijai un tikusi tajā iesaistīta, lai vispārējā nozīmē vadītu cīņu pret «represiju» visur, kur vien vēl būtu atpazīstama apspiešana, ieslodzīšana, pāraudzināšana un izslēgšana.

Robēra Kastela veikta nodalīšana, ka «Ārprātības vēsture» sākotnēji esot bijusi teorija, bet tad nokļuvusi pie prakses, turpretim «Cietuma vēsturē» attiecības esot pretējas, nav īsti precīza, jo arī «Ārprātības vēsture» izrietēja no konkrētas praktiskās

pieredzes. Taču taisnība ir arī tas, ka cietumu problemātikā Fuko ir izraisījis gadiem ilgu politisko apšaudi, bet jautājumā par apiešanos ar ārprātu bijis rezervēts pret jebkuru iespējamo praktisko risinājumu. Zaks Donzelots kritizē Fuko par to, ka arī cietumu problemātikā viņš neesot uzrādījis nevienu alternatīvu un saskata tajā grāmatas «Uzraudzīt un sodīt» neveiksmi. Taču viņš runā par «Fuko efektu», kas izpaužoties tādējādi, ka attiecībā pret cietumu institūciju esot radīts produktīvs nemiers un ka tās pašsaprotamības var tikt apšaubītas, tā ka dažādos sabiedrības līmeņos sācies pragmatisks atrisinājumu meklējums.

Daži ir izveidojuši milzīgu problēmu no tā, ka Fuko domāšana un nostāja visos šajos jautājumos tomēr esot bijusi jānosaka kādai «normatīvai» pozīcijai, kas kļūst skaidra viņa politiskajā angažētībā. Šis normatīvisms ir aprakstāms ļoti vienkārši: Fuko atsauca uz cilvēka brīvību, no valdošās varas brīvu esamību, uz ko attiecas viņa nemitīgās rūpes un par ko viņš iestājas uz visiem laikiem. Viņš vadās no «netolerātā», tātad no tā, kas nav pieņemams, lai uz tā pamatotu savu angažētību. Tas, vai ir interesanti nopulēties ap normatīvitātes jēdzienu, ir atklāts jautājums. Materiālā ziņā normatīvās pozīcijas formālā konstatācija maz ko izsaka. Visas izskaidrošanās katrā atsevišķā gadījumā koncentrējas uz materiālo nosacījumu, kas nav mērojams ar formālo olekti.

Ja Vācijas diskusijās būtu skaidrāk apzināta Fuko politiskā angažētība, nebūtu arī radušies mazliet absurdie apgalvojumi, ka viņš noliedzot sabiedrisko izmaiņu iespējamību, jo viņa grāmatas par to neliecina. «Kā jūs varat iedomāties, ka es domāju — pārmaiņas nav iespējamās, jo tas, ko analizēju, vienmēr bija saistīts ar politisku akciju?»²⁹ Arī Sartrs pēc grāmatas «Vārdi un lietas» publicēšanas domāja, ka Fuko ir jāpamāca — tā esot **prakse**, kas virza sabiedrību; viņš sakatīja Fuko strukturālistu, un struktūras, kā tolaik domāja, neiziet ielās. Taču Fuko jau tolaik atbildēja Sartram, ka priekšstats par viņa novēršanos no politikas ir maldinošs: «Ja mēs nodarbojamies ar tik šaurām, tik precīzi aprakstītām teorētiskām problēmām, mēs nenovēršamies no politikas, jo apzināmies, ka jebkura politiskās darbības forma ir ļoti cieši saistīta ar striktu teorētisko refleksiju.»³⁰

Iepretim tādām intelektuālim kā Sartrs, kurš pārāk vispārīgi jūta universālu kompetenci par humanitāti un progresu, Fuko izvērs citu izpratni par intelektuāļiem: kļūt kompetentam par izvirzīto problēmu, atskatoties uz kādu noteiktu jautājumu; mērķtiecīgi un ar precīzu kritiku iejaukties debatēs, lai apgrūtinātu pārāk vieglu izšķiršanos; uzsākt zināšanu kritisko darbu, lai izpētītu pastāvošā evidenci; un saistīt to ar praktisku aktivitāti, lai realitātes producēšanu neatstātu vienīgi politiķu ziņā. Robērs Kastels atceras, ka runas par «specifiskajiem intelektuāļiem» bija Fuko formula, lai apzīmētu intelektuāļus, kas, izprotot lietas, pārziņot detaļas un pamatojoties uz aptverošu zināšanu darbu, iejaucas konkrētās politiskās diskusijās. Viņš runā par Fuko «po-

litisko» vai «intelektuālo deontoloģiju» un izstrādā specifisko intelektuāļu tipa koncepciju, kas nekādā ziņā nav zaudējusi savu aktualitāti. Jo «nepieciešams izvairīties no alternatīvas starp universālismu, kam nav nekādas saistības ar problēmas īpatnību, un aktīvismu, kas nenopūlas ar problēmas analīzi un refleksiju, tātad — «būt atvērtam prakses piedzīvojumiem, neļaujoties aktīvisma teroram».

Sādu Fuko redz Katarīna fon Bīlova — «striktā opozīcijā pret aktivistu liriskajiem delīrijiem, vienmēr lūkojoties pēc faktiem»; pazudinātu savu grāmatu detaļās, ka nevilšus viss norisinās faktu labirintā.³¹ Uz grāmatā iztrūkstošo aktuālo problemātiku Fuko ir sistemātiski atsaucies neskaitāmās sarunās un intervījās, kas radušās vēsturiskās analīzes un politiskās aktivitātes krustpunktā. Tās kļūst gandrīz vai par jaunu filosofiskās izpaušmes formu, un tās, kā uzstāj Delēzs, jāuzlūko kā Fuko darba konstitūitīva sastāvdaļa.³² Tajās viņš atsaucas uz «vienmēr nezināmu un atvērtu realitāti»³³. Jo viņam vēsturē nepastāv nekāda mērķtiecība; viņš optē par atvērtu vēsturi, kas ir trausla un nedroša un kurā jāiejaucas, lai parādītu, «cik daudz pārmaiņu vēl ir iespējams veikt»³⁴.

Viņa morāle ir pārmaiņas, transformācija, izskaidrošanās. «Mūsu «cīņu» lielajā laikā,» stāsta Katarīna fon Bīlova, «man bija tikai jāpaceļ telefona klausule. Mišels klausījās. Vienmēr gatavs. Vienmēr gatavs cīnīties par pārmaiņām to pusē, kuri varas saspēlē tikuši apspiesti. «Nolikt varu pie kauna staba, cīnīties upuru pusē, steigties pie viņiem, palīdzēt, padarīt sevi par pretoties spējīgu subjektu» — tie ir žesti, ko Katarīna fon Bīlova redz Fuko. Viņa permanentajā neuzticībā pret varas praktizēšanu — vienalga no kuras puses, jo viņš netic, ka var pastāvēt varas praktizēšana, kas nebūtu bīstama, šādi izpaužas viņa, kā viņš pats saka, «stratēģiskais pesimisms». Viņš iestājas par sieviešu tiesībām un 1973. gadā uzstājas kādā ar abortu saistītā tiesas prāvā. Diagnosticējot tagadni, viņš ņem vērā arī sievietes pozīcijas, vēlmju un vajadzību ierobežojumus. «Pastāv nevis viena, bet daudzas vietas, kur iejaukta vara: ģimene, seksuālā dzīve, veids, kā apieties ar ārprātīgajiem, homoseksuālistu izstumšana, attiecības starp vīriešiem un sievietēm utt. Ja gribam izmainīt sabiedrību, mēs nevaram to paveikt, neizmainot šīs attiecības.»³⁶

Viņš ir klāt, ja runa ir par tukši stāvošo namu aizņemšanu; viņš dodas uz Berlīnes *TUNIX* kongresu, uz pirmo starptautisko alternatīvo kustību sanāksmi. Hanoverā viņš piedalās demonstrācijā, kas aizstāv Peteru Brikneru, kuram aizliegta profesionālā darbība, jo viņš kopā ar dažiem citiem publicējis aizliegtu tekstu — runa ir par Getingenes «*Mescalero*», tā saukto Bubaka nekroloģu, kurā izteikti pārliecinoši argumenti pret teroristiskajiem aktiem, iepriekš izpauzdams «nelielu prieciņu», ka *RAF* organizācija nogalinājusi Rietumvācijas galveno advokātu Bubaku: atbilstoši dominējošai diskursa kārtībai Vācijas prese citē tikai

vienu tēzi un noklusē teksta galveno mērķi. Visbeidzot Fuko vērsās arī pret RAF advokāta Kļausa Kruasāna izdošanu Rietumvācijas varas iestādēm; viņš turpināja savu protestu uz ielas, un policisti viņu piekāva: «Pogainajiem es ļoti patīku... Viņiem acīmredzot bija prieks mani iekautīt.» Bet gluži tāpat, kā viņš vērsās pret Kruasāna izdošanu, viņš vērsās arī pret to, ka Rietumvācijai tiek iededzināta fašistiskas valsts kauna zīme, jo tāda tā nebija.

1978. gadā viņš uzbrūk Augstākajai drošības padomei — institūcijai, kas pēc terora aktiem tika izveidota arī Francijā un ar kuras rašanos cietums sāka funkcionēt kā augsti attīstīta nāves mašīna.³⁷ Viņš piedalās dienas avīzes *Libération* dibināšanā, uzskatot, ka izmainītas varas attiecības un cita diskursa kārtība pirmām kārtām ir sasniedzama, producējot kritisku publicitāti. Viņš uzstājās sakarā ar *Boatpeople* gadījumu Vjetnamā un organizē krievu disidentu uzņemšanu, kad Brežņevs ierodas valsts vizītē Parīzē. Kā viens no pirmajiem franču intelektuāļiem viņš jau sešdesmitajos gados vērsās pret staļinismu un nenoguris pārmeta Francijas Komunistiskajai partijai par tās staļiniskajām struktūrām, kuras tā vēl pārstāvēja, līdz beidzot nolēma atteikties no proletariāta diktatūras doktrīnas — atteikties no augšu un vienas dienas priekšraksta par labu citiem.

Arī 1978. gadā — gadā, kurš bija visintensīvākais gan viņa domāšanā, gan eksistencē — viņš dodas uz Irānu un iestājas par irāņu revolūciju: tā ir viņa angažētība, kas tikusi izprasta kā Homeini režīma afirmācija. Taču ja viņa entuziasmu apsveica notiekošās pārmaiņas, tad ne jau sekojošā režīma vārdā, bet gan to cilvēku vārdā, kas gribēja salauzt iepriekšējo režīmu, isti nezīnot, kas pēc tam sekos. Tas, kas notika vispirms, bija diktatoriskā režīma gāšana; uzturēt to, argumentējot, ka nekas labāks nenāks, būtu bijis vistīrākais cinisms.³⁸ Ja viņš labprātīgi devās turp, kur norisinājās notikumi, tad tāpēc, lai, kā saka Fransuā Evalds, «izveidotu priekšstatu par to, kas ir noticis»; «lai dzirdētu tos, kas dzīvo notikumu epicentrā, lai zināmā mērā aptvertu faktus to nepastarpinātajā fenomenalitātē»³⁹. Viņš deva priekšroku nevis distancētam diskursam, bet gan fiziskajai klātbūtnei. Starp citu, viņš iebilda, ja viņa akcijas izprata kā «paraugu» vai «modeli» — tomēr tām gan bija jārosina ikviena cilvēka spējas pārdomāt, ko viņš pats varētu darīt.

Dzīve kā mākslas darbs, eksistences estētika

Gan domāšanā, gan savā eksistencē Fuko reformulē filozofiju, kas ir ne tikai diskurss, bet arī dzīves forma. Tātad filozofija, ja pievēršamies viņa 1983. gada lekciju eksplikācijai, ir ne tikai *logos* (domāšana), bet arī *ergon* (darbs).⁴⁰ Šajā nozīmē Fuko uzsāk arī «ceļojumu uz Grieķiju» un gūst jaunu tagadnes skatījumu: gan teorētiski, gan praktiski, gan savā domāšanā, gan visā savā eksistencē viņš atsauca uz antīko kinismu, kurū

no jauna atklāj revolucionārās dzīves un cīnītāju mūsdienu formās. Viņš pats ir cīnītājs, bēdīgi slavens aktivists, kas, neraugoties uz izsenis cienījamās *Collège de France* prestižo filosofijas profesora titulu, ir personiski angažēts minoritāšu apšaubāmajās cīņās pret varu.

Kinisms izvirza jautājumu par *bios philosophos*, izvirza filozofiskās dzīves jautājumu, kas filosofiju šķir no tirās zinātnes. Kiniņiem filosofija nav šķirama no jautājuma par dzīvesveidu; tai ir tieša praktiskā konsekvence: dzīvot savādāk nekā ierasts, izjaukt konvencijas un apšaubīt dominējošās varas attiecības. Tā kā Fuko šim citādāk-dzīvot toposam un imperatīvam pēc 1978. gada pievērsās eksplīcīti un centrā novieto jautājumu par formu un transformāciju, kas attiecināta uz paša indivīda eksistenci, tiek runāts par viņa «apollonisko pagriezieni» («Tev jāmaina sava dzīve,» Rilke liek teikt Apollona torsam). Noteikti Fuko domāšanas un eksistences aspekti ir pieskaitāmi apzinātam kinismam: viņa veids ļaut sagraut un noārdīt kādu lietu tajā brīdī, kad tā šķiet visdrošākā; atrodoties aktualitātes epicentrā, kur pamatojumu producēšana kļuvusi seriāla, no jauna izvirzīt jautājumu par patiesību; drosmi un atklāti iesaistīties neskaitāmās politiskās situācijās un paust savu nostāju; nebīties kļūt par skandāla, sašutuma objektu, piedauzības akmeni — tāda bija arī *philosophe cynique* dzīve, kur veidoja «citu dzīvi» un 18. gadsimtā tika saukts par apgaismotāju, bet antīkajā pasaulē tādā pašā nozīmē — par *kataskopos*, modrs kā suns (*kyon*), kas arī deva viņa apzīmējumu.

Nav šaubu, ka Fuko īpaši ir fascinējuši kiniņi, kuriem filosofija radikālā veidā kļūst par dzīves formu. Viņš pats, Katarīnas fon Bīlovas un Fransuā Evalda skatījumā, ir parrēsiņas cilvēks — drosmes uz patiesību, brīvu runu, atklātības, patiesas «darīšanas» cilvēks. No tā izriet indivīda ētikas uzmetums. Šī ētika vērsās pret varu, kas paredzējusi pielīdzināt indivīdus dominējošām normām un konvencijām un normēt viņu eksistences formu. Tā pamatojas uz paša indivīda veikto izvēli, lai atbrīvotos no aizbildniecības un rūpētos pats par sevi; tā ir Kanta rakstā par apgaismību formulēto prasību izpilde — mācīties pašam sevi izstaltot un rūpes par sevi nenovelt uz citu pleciem. Šeit rod savu pamatojumu Fuko liegšanās nodarboties ar jauna veida aizbildniecību pār subjektu, izmantojot «normativitātes» etiķeti: tas ir viņa respekta pret paša indivīda veikto izvēli rezultāts. «Filozofiskajā diskursā vienmēr ir kaut kas smieklīgs, ja tas no ārienes vēlas citiem pavēlēt vai pateikt priekšā, kur atrodas viņu patiesība un kā tā sameklējama, vai arī naiivā pozitivitātē vēlas dot tiem priekšrakstu, kā ar to jāapietas.»⁴¹

Šīs ētikas īstā vieta ir diskusijā, kur tiek izmantota indivīda stāja un izvēle. Tādējādi vēsturiski jau tikušas sasniegtas cilvēku tiesības, uz kurām var atsaukties Fuko, nepadarot tās par ideoloģiju vai neradot nepieciešamību ticēt cilvēka mūžīgajai būtībai.⁴² Tā ir ētika, kas sāk ar **netolerablo** un tiecas noārdīt varas

attiecības un zināmos apstākļos apvērst tās. Tādus darbus kā «Ārprāts un sabiedrība» un «Uzraudzīt un sodīt» var lasīt kā eksplīcēti ētiskus darbus: katrā ziņā cietuma vēsturei bija jāsa-gatavo elementi, kas varētu ļaut «izprast tagadnes situāciju un eventuāli uz to reaģēt»⁴³. Fuko politiskās angažētības pamati, kā saka Fransuā Evalds, nav izskaidrojami «ar gribu lietot vai ļaut lietot vispārējus morāles principus», tie ir atkarīgi «no si-tuācijas un tās analīzes».

Indivīda ētikā Fuko saredz fundamentālu politisko uzdevumu, jo «nav neviena pārāka un labāk izmantojama pret varu vērsta pretošanās punkta kā tas, kurā pastāv atsauce pašam uz sevi»⁴⁴. Pamatojoties jau uz to vien, nav nekādas jēgas nosaukt par ne-politisku ētiku, par kuru runā Fuko un kuras apzīmēšanai arī izmanto jēdzienu «dzīves māksla». Viņš vairāk interesējas par to, «lai varētu rasties jauns priekšstats par politiku», un viņš arī apzināti mērķē uz marksistisko politikas izpratni, «kas veicinājusi politiskās fantāzijas pagrimšanu nabadzībā»⁴⁵. Politiku viņš vairs netraktē kā partijas lietu, kas atļaujas piesavināties monopol-tiesības, viņš traktē to kā dažādu, izvēli veikušu sabiedrisko kus-tību un subjektu lietu. Šo politikas izpratni, vadoties no pieredzes kādreizējā VDR, centrā izvirza Regīna Benjovska, jo tā ļauj ne tikai atrīkoties no represīviem spaidiem, bet arī izveidot brīvības prakses.⁴⁶ Filosofija rod savu vietu sarepējušo domāša-nas struktūru noārdīšanā, pastāvošo varas attiecību secēšanā, nemitīgajos jautājumos par «racionalitāti», kad nekad nedrīkst būt droša par sevi — tā satricina marksistiski leņiniski veidoto domāšanu, kas kļuvusi jūtīga pret «prāta vārdā īstenotās nor-mēšanas individualitātes apdraudējumu».

Kā dzīves māksla izprotamā ētika netiecas radīt jaunas sub-jeektivitātes formas un izstrādāt kādu citu individualitāti, kas nav domāta svešā noteikšanai, taču tā spēj pašnoteikties tādā pašā mērā, kādā tiek pārlūkota domāšana. Tāpēc Fuko veic mūs-dienu subjekta genealoģiju: lai parādītu to kā kaut ko tādu, «kas eventuāli var mainīties (kas politiski, protams, var būt ļoti svarīgi)»⁴⁷. Kritiskā filosofija, kas turpina pastāvēt kā uzde-vums, ir meklējusi nosacījumus un iespējas, «lai transformētu subjektu, transformētu mūs pašus»⁴⁸. Fuko reformulē kritiski filo-sofisko stāju, kas vēsturiski radusies, pateicoties apgaismībai, un pats to arī uzņemas īstenot — kritisku tajā nozīmē, ka runa ir par stāju uz robežas, kad nepieciešams uzturēties pie tagadnes, noteiktas kultūras un domāšanas robežas, lai to reflektētu, ana-lizētu un pārkāptu. Vienlaikus tā ir eksperimentālas stājas etablēšana, kura tagadnē konkrēti mēģina uzrādīt punktus, kur iespējama un vēlama pārmaiņa, un kura praktiskos eksperimentos cenšas izmēģināt, kādas pārmaiņu formas patiešām var pieņemt, Mūsu pašu kritiskā ontoloģija, kuru izstrādā Fuko, ir «stāja, ētoss, filosofiska dzīve, kura, kritizējot to, kas mēs esam, vienlaikus pastāv mums uzlikto robežu vēsturiskā analizē un to pārkāpša-nas eksperimentā»⁴⁹.

Arī pats Fuko sevi drīzāk uzskatīja par «eksperimentētāju», nevis teorētiķi.⁵⁰ To, ka nepieciešama jautājoša, uzmanīga, «eksperimentāla» stāja, viņš uzsvēra savu pēdējo darbu sakarā; taču jau darbā «Vārdi un lietas» viņš runāja par eksperimentu, kas būtu privileģējams: «Jo nekas mums nevar iepriekš pateikt, kurā pusē atklājas ceļš.»⁵¹ Tāpēc arī pastāv eksperimenta, mēģinājuma, jaunu dzīves veidu izmēģināšanas ētika, lai «meklētu jaunas kopīgas dzīves, patikas formas»⁵². Fuko patiešām domā izmantot pat patikas pieredzi, lai «atteiktos no iepriekš izstrādātām dzīves formām»⁵³. Tieši to viņš ņem no antīkās pasaules: nevis antīko morāli kopumā, bet gan, kā saka Pols Vens, «vienu šīs morāles detaļu, proti, ideju par darbu pašam ar sevi»⁵⁴ — viņam tā šķiet piemērota, lai mūsdienās tā no jauna gūtu jēgu kā brīvības darbs. «Darbs, ko mēs kā brīvas būtnes darām pašī ar sevi.»⁵⁵

Fuko uzsver nepieciešamību pēc subjekta attiecībām pašam ar sevi, ja runa ir par atbrivošanos no konformisma un normētības. Turklāt šīs pašattiecības nav iedomājamas kā kaut kas «autentisks» vai «savpats»: runa ir tikai par sevis paša formēšanu un transformēšanu. Runa vairs nav arī par subjektu, kas būtu jātraktē kā «substance», daudz lielākā mērā tas redzams kā no vēsturiskās, tā aktuālās subjektivizēšanas dibenplāna — subjekts, ko formējušas patības prakses un kas ir darba rezultāts. Līdzīgi Fuko Pjērs Mašerī subjektu apzīmē kā formu, kas nekad nav galīga un ir aptverama nemitīgā transformāciju kustībā.⁵⁶ Viņš skaidri parāda, ka šis subjekts nav individuālistiski vai egoistiski noslēgts sevī, ka tas ir principiāli atvērts citiem, kaut kam citādam. Tas neatrodas ārpus sabiedrības un katrā ziņā arī pilnīgi neizvairās no normu un konvenciju sistēmas tvērieniem. Tieši otrādi — tā ir subjekta paškonstitūēšanās, neļaujot nevienai sistēmai sevi determinēt pilnībā, proti, ir izslēgta iespēja, «ka kaut kāda sistēma pārvēršas blokā un var koncentrēties uz sevi tādā mērā, ka apspiež notikuma iespējamību».

Fuko izpratnē pašattiecības ir **estētiskas**, un viņš runā par eksistences estētiku; «estētika» nevis klasiskā skaistuma vai skaistā teorijas nozīmē, bet gan «izsaltojumā» nozīmē. Viņš vērsas pret to, ka mūsdienās estētika principā ir kļuvusi nevis par subjekta, bet gan par objekta estētiku. Antīkajā pasaulē viņš atklāj indivīda dzīvi, kas pati ir estētikas priekšmets: paša eksistence ir «izšķirošā joma, kurā jālieto estētiskās vērtības»⁵⁷. Estētiskās vērtības ir formēšana, izsaltošana un transformācija. Eksistences estētika ir griba pēc formas, lai no sevis paša un savas dzīves izveidotu mākslas darbu. Izsakoties Zila Delēza vārdiem, runa ir nevis par eksistenci «kā subjektu, bet kā mākslas darbu». Būtu muļķīgi saskatīt tajā atgriešanos pie subjekta, proti, pie subjekta filosofiski vēsturiskajā nozīmē. Subjekts, kas sevi izprot kā mākslas darbu, nevēlas vairs atklāt «pats sevi» visās patiesībās un skaidrībā, atbrīvojot cilvēkus «pašam savā esamībā», tas vēlas atrast un izstrādāt pats sevi. Tāpēc arī nav

nekādu pretrunu starp postulēto «cilvēka nāvi» un cilvēka darbu pašam ar sevi: cilvēka neapšaubāmā koncepta izformēšana, ko Fuko ietver cilvēka nāves formulā, lielā mērā ir viņa transformācijas nepieciešamais priekšnosacījums. Fuko gadījumā runa vairs nav par tiem cilvēkiem, «kas ir identī paši par sevi, kas ir tādi, kā tos radījusi daba, vai atbilstīgi savai būtībai; tieši otrādi — mums ir nepieciešams producēt kaut ko tādu, kas vēl neeksistē un par ko mēs nevaram zināt, kas tas būs un kāds tas būs»⁵⁸.

Sajā sevis paša izstrādē Fuko uzsver ētikas uzdevumu: veikt noteiktu darbu pašam ar sevi, lai sevi formētu un transformētu. Pašattiecības izpaužas kā radoša darbība, subjektivizācija kā artistisks akts, dzīves stils un eksistences veida atrašana un izstrāde. Zināšanu darbs, ko Fuko veic, lai ne tikai veicinātu attiecību pārmaiņas, bet arī pārveidotu sevi, konsekvēnti ved uz striktu identitātes subjekta noliegšanu — lai nemītīgi uzturētu atvērtu citādas domāšanas un citādas būšanas iespējamību, citas attiecības pret sevi un citiem. Cits patoss ir pamats, lai grāmatas «Patiku izmantošana» ievadā formulētu to, ka runa ir par citādu domāšanu un citādu uztveri, jo «dzīvē pastāv mirkli, kuros jautājums, vai var domāt savādāk nekā domā un vai var uztvert savādāk nekā redz, ir nepieciešams turpmākai redzēšanai un domāšanai».

Divi būtiskākie eksistences estētikas elementi ir gan sevis paša formēšana, gan transformēšana. Nepieciešams atcerēties — kā teikts vēl 1984. gada 23. februāra lekcijā —, ka cilvēkam «viņa esamības mods un veids, kā vadīt sevi, aspekts, kas viņa eksistencei ļauj parādīties citu un sevis paša acīs, arī pēdās, ko viņa eksistence varējusi un ir atstājusi citu atmiņās pēc viņa nāves, tāpat — šis esamības veids, šis aspekts, šīs pēdas cilvēkiem ir bijušas estētisko rūpju objekts». Skaidrs, ka to var attiecināt arī uz pašu Fuko. Intelektuālais darbs viņam bija saistīts ar to, «ko varētu dēvēt par estētismu, bet kas nozīmē — transformēt pašam sevi», un viņš to attiecināja arī uz sevis paša transformēšanu — «mana problēma ir sevis paša transformēšana»⁵⁹. Filosofija, kas ir dzīves māksla, eksistences estētika, dzīves stils, kas prasa izmantot visu eksistenci — šī filosofija noteikti atbilst filosofijas veidam, ko visu mūžu praktizēja arī pats Fuko.

Domāšanas žesti, eksistences akts

Žesti marķē Fuko domāšanas un eksistences konjunkciju. Tas kļūst skaidrs, piemēram, 1970. gada 2. decembrī, kad viņš *Collège de France* notur savu iestājkuršu «Diskursa kārtība». Brīdī, kad dominējošā diskursa ietvaros viņam institucionāli tiek dots vārds, viņš vērs diskursu pret šo kārtību, lai to atsegtu un atmasketu. Pjērs Dē piedzīvo šā mirkļa dziļo ironiju un runā par «gandrīz vai velnišķo» ainu.⁶⁰ Taču Fuko žestus ne tikai praktizē, viņš tos arī tematizē savā vēsturiski analītiskajā darbā.

Jo žesti nav nekāds subjekta ornamenti, no kura varētu atsacīties. Subjekts nepastāv ārpus šā akta, viņš ir pats akts vai arī ir tam padots. Fuko, piemēram, runā par «suverēnā prāta žestiem», kas ar vienkāršu metaforisku kustību izslēdz citādo, kas tomēr tam ir līdzās: tas ir šķiršanās žests, cenzūra, kas ļauj atvērties telpai starp prātu un neprātu. Taču viņš domā arī par to, lai savas varas analīzes ietvaros uzsāktu aptverošu žestu, stājas, izturēšanās un esamības veidu ģenēzes un funkcionēšanas veidu studiju. Žesti ir «mūsu esamības un darbības veidi»⁶¹. Vara iejaucas žestos un stājā, ikdienas dzīvē; taču žestos un stājā indivīdi arī nostājas tai pretī.

Šī uzkrītošā interese par indivīdu vienreizējiem žestiem, viņu konkrēto izturēšanos un pieredzēm, viņu veidu dzīvot savu dzīvi, par situācijām, kurās viņi ir iesaistīti, par varas attiecībām, ar kurām tie izskaidrojas, skaidri parāda izvēli, ko Fuko veic sava darba sakarā un kas viņam ļauj pāriet no subjekta «par sevi» filosofiski vēsturiskās iztaujāšanas uz konkrētiem subjektiem un viņu pieredzēm. Tas, cik apzināti tā notika, izpaužas kādā asā formulējumā, ko vēl ļoti labi var atcerēties Moriss Pengē: «Principā esmu vienaldzīgs pret to, ko varēja domāt Dekarts. Taču, kas un kāpēc toreiz kādu ieslodzīja, tas mani interesē.» Visbeidzot Fuko pievēršas «sliktas slavas cilvēkiem», kā tas bija secināms no *Lettres de cachet* Bastīlijas arhīvos. Arlete Farža bija pārsteigta, «redzot filosofu, kas noņem ar milzīgu nenozīmīgo biogrāfiju nenozīmīgo detaļu daudzumu un kuru fascinē kaislību spēks, dvēseļu negēlība, lūgumrakstu drūmais skaistums. Filosofu, kurš aizrāvies ar šīm «poētiskajām» biogrāfijām, par kurām mēs domājam».⁶²

Būt cilvēkam, kas kļūst redzams tikai savos žestos, savos aktos, bija paša Fuko sapnis. Viņš aizvien no jauna mēģināja to īstenot. Tad, kad 1980. gadā tika veidota saruna laikrakstam *Le Monde*, viņš strikti pastāvēja uz anonimitāti un saruna arī parādījās anonīma. Tirie domāšanas žesti, kuri vairs nenes nekādu vārdu bija tie, kam bija jāpastāv vienīgi pašiem par sevi. Visa uzmanība bija jāpievērš šai domāšanas kustībai, nevis slavenajam subjektam. Arī citādi Fuko nebijās nekādas piepūles, lai paglābtos no birģeriskās identitātes, kurā sevi saskatīja ievietotu. Tāpēc ir vērojama arī strikta liegšanās palikt tādām pašām. «Mans veids nebūt vairs tādām pašām per definitionem ir vissvarīgākais no tā, kas esmu.»⁶³ Viņš nevēlējās palikt nekustības savaņģots, tāds, kas uzmācīgi izriet no identitātes koncepta, viņš vēlējās būt atvērts citam un pārmaiņām. Fransuā Evalds, kurš Fuko saglabā identitātes jēdzienu, runā par «novirzīšanu» kā šā cita veida identitātes pamatiezīmi, kas pati sevi transponē un šādā veidā prezentējas. Tādējādi subjekts kļūst par fluktuācijas un atšķirības, citādošanas un daudzveidības telpu.

Būt iekārtotam, «etablētām», ieslēgtam speciālā disciplīnā — tas Fuko ir pašas nāves tēls. Gluži tāpat kā viņš vairās pateikt citiem priekšā, kas viņi ir, kas viņiem darāms un domājams,

viņš nevēlas ļaut sev piešķirt subjekta formu, kas noteiktu, kāds viņš ir. Tāpēc arī viņa izvairība — šis žests, ko apraksta Hanss Sluga, brīdī, kad Berklijā Fuko pēkšņi tiek konfrontēts ar publiku, kas viņam mēģina piešķirt noteiktu lomu⁶⁴; viņš mēģina atkāpties, lai saglabātu savu brīvību. Taču tas, ka tieši viņš bija tas, kas noraidīja «subjektu», nerada pretrunu: subjekta tradicionālā paaugstinājuma noliegšana nekavē konkrētā subjekta akcijas, tā subjekta, kurš runā, rīkojas, kuram ir sava īpatība un kurš nevēlas no tās abstrahēties, kurš vēlas noteikumu cauraustus diskursus. Vienīgi runājošs subjekts iespēj transformēt diskursu un pārkāpt tā radītās robežas.

Fuko gadījumā runa vienmēr ir par pāreju uz citādo. Domāšana viņam ir pārkāpšana, pastāvošās kārtības apšaubīšana. Runa ir par «niecīgām plaisām», par **pārmaiņu zīmēm**, kā to sauc Mišels de Serto, kurās parādās cits.⁶⁵ Šīs plaisas, šīs zīmes viņu eksistenciāli izaicināja, tās izraisīja viņa smieklus; viņš «locijās no smiekliem, lai tās atklātu», dažkārt tie bija traki smieki — tādi kā darba «Vārdi un lietas» pirmajās lappusēs, smieki, kas sapurina visu domāšanas pašvību un «satricina visas sakārtotās virsmas un visus plānus». Smieki uzplēš subjekta stingās formas — «mēs vēl dzirdam Fuko smiešanos» (Zanete Kolombela)⁶⁶ — regulāras spēcīgas, jautras un skaudras smieklu šaltis. Smieki iznīcina identitātes šķietamību, tā ir to lielā funkcija, jo identitāte liek sastingt domāšanas žestiem. Fuko nepalaid garām neizmantotu nevienu izdevību: viņa smieki bija vienlīdz slaveni un bēdīgi slaveni, viņš «daudz smējās gan savā dzīvē, gan grāmatās»⁶⁷; smieki, kas varēja būt «rūgti un asi» (Moriss Pengē), smieki, «kā tikai viņš prata smieties, — krāšņi, nežēlīgi» (Klods Moriaks).

Arī rakstīšana ir pakārtota cita patosam: Fuko raksta, lai rakstītajā pazaudētu savu vārdu, savu seju — tā ir spēle ar anonimitātes ārkārtējo šarmu, tajā ir iespējama un īstenojas citsamība. Tas ir rakstības stils, kas vienmēr ir arī eksistences stils: «Pastāv viņa esamības modifikācija, kas ņem vērā rakstīšanas aktu.»⁶⁸ Rakstīšana ir eksistences akts, dzīves īstenojums, savas dzīves izstalošanas un transformēšanas mākslas sastāvdaļa. Tieši šajā pieredzē arī norisinās patības pārmaiņas: tiek rakstīts ar mērķi beidzot kļūt citādam nekā tam, kas esi. No šā viedokļa ir skatāms «patības raksts», par ko beidzot runā Fuko un kas mērķē uz patības transformāciju. Pols Vens domā, ka dzīves beidzamajos mēnešos «abu grāmatu rakstīšana viņam ir spēlējusi to lomu, kādu antīkajā filosofijā spēlēja filosofisks raksts un intīma dienasgrāmata: darbs pašam ar sevi, paslilizācija». Pats Fuko saka, ka viņš rakstot tikai tāpēc, lai pārmainītu pats sevi un nedomātu tāpat kā iepriekš. «Ja man būtu jāraksta grāmata, lai pavēstītu to, ko esmu jau domājis, man nekad nebūtu bijis drosmes to sākt. Rakstu tieši tāpēc, ka vēl nezinu, kas domājams par to lietu, kas saista manu interesi. Tātad, darot to, grāmata transformē mani, modificē to, ko domāju.»⁶⁹

Zanete Kolombela analizē šo domāšanas izturēšanos rakstā, kas precīzi parāda ceļu uz robežas starp racionālo analīzi un poētisko spēku, kas atsedz to poētisko starpjomu, kura patiesības jautājumā ir tik būtiska, ka patiesību, izmantojot trāpīgo Mišela de Serto apzīmējumu, pauž kā **jautājuma elementu**. Šajā rakstībā darbojas ne tikai analītiskais asums, bet arī sapnis un fikcija. Fuko darba **kontrapunkts** tieši ir «sapņa un imaginārā funkcija, spēks, dziļums, dinamika». «Sapnis patiešām ir vieta, kur paradoksālā kārtā sadzīvo pretstati, taču šis paradokss caurstrāvo visu Fuko darba dinamiku.» Epistemoloģiskā analizē un poētiskā izteiksme, liriskā dimensija un zināšanu pozitivitāte krustojas cita citā, skubīgie un bezgalīgie jautājumi ietraucas analizējamā lietā un meklē atbildi šajā rakstībā. Tas ir «poētisks trāpījums», kas atver nostiprinātās jēdzienu robežas, bet zināšanu ierobežotību atver patiesības jautājumam. Ja izmantojam Pjēra Dē skaisto izteikumu, proza tieši tad ir visprecīzākā, kad tā izskatās pārāk skaista.

Šajā sakarībā nedrīkst aizmirst rakstības politisko dimensiju. Mēs alotos, ja Fuko rakstības ētiku vēlētos šķirt no tās politikās dimensijas, par kuru viņš reflektēja varas analīzes laikā un kuras dēļ vispār pakļāvās grūtajai rakstības nodarbei: «Rakstīšana mani interesē tikai tādā mērā, kādā tā kā instruments, taktika, izskaidrošanās iekļaujas patiesā cīņā.»⁷⁰ Savos rakstos viņš veic noteiktu zināšanu darbu, kas tiek izmantots varas attiecību spēlē. Atbilstoši savam «darba rīku kastes» principam viņš piedāvā izmantot savu rakstību visiem tiem, kuri to izmanto, lai padarītu to par politisku faktoru. Mišels de Serto atzīmē sakrītības starp Fuko rakstības darba stilu un politikās aktivitātes stilu, abi rūpējas par citādo un pārmaiņām, neveidojot doktrīnu vai nepretendējot atklāt vēstures jēgu. Viņš atzīmē izbrīnu, «izbrīna praksi», kas pastāv pirms darbības, viņš atzīmē atvērtību nejaušajam, kurā tiek dzemdināta viņa domāšana. «Viņa atradumi ir vēl domājamas domāšanas notikumi.» Taču viņš atzīmē arī precizitāti un izturētību, ar kādu seko nejaušajam. Fuko gadījumā fikciju atklājošie atrašanas smieklī saistās ar rūpēm par tās izstrādes precizitāti. Ja Serto — Fuko draugs — runā par ikdienas praksēm, kuras raksturo «stili», šī aktivitātes latentā strukturācija, tad visiem kļūst zināms avots, kurā smēlušās spēku Fuko domas par eksistences stilu.

Taču savu darbu Fuko ieskauj ar klusēšanu. Tā ir klusēšana par grāmatām, pie kurām viņš strādā, klusēšana par saviem «pamatiem». Klusēt nozīmē atstāt tīru telpu, kur var izvērsties cits un citāds. «Iet kur citur. Darīt ko citu.» Elēnai Siksū tas kļūva par Mišela Fuko eksistences un domāšanas kvintesenci.⁷¹ Klusēšana kā pretstratēģija. Ikvienu noslēgta sistemātiska konstrukcija viņam drīz vien pārvērstos par cietuma mūriem. Viscaur klusējot, sāk runāt citas valodas, un telpa citai pieredzei ir brīva. Klusuma kultūras ideju viņš saista ar jaunas dzīves mākslas meklējumu: «Tas ir kaut kas tāds, par ko es domāju, ka

tās kultivēšana tiešām būtu pūļu vērta. Es esmu par to, lai kļusumu izvērstu kā kulturālu ētosu.»⁷² Fuko reflektē un praktizē kļusēšanu. Beidzamajos gados viņš pilnīgi ietveras kļusumā, viņš, kurš tik intensīvi piedalījies Parīzes politiskajā un sabiedriskajā dzīvē un kura graužošais kareivīgums dažu labu tā pārsteidzis.

«Bija arī viņa skatiens,» atceras Žanete Kolombela, — viņa vēriba un skaidrums. Bija viņa draudzība un viņa komplicētība, ko atceras citi; draudzība, kurā varēja pateikt vismaigākās lietas, «nepadarot tās draudīgas» (Elēna Siksū). Draugi, kas viņu milēja, pārdzīvo viņa nāvi. «Viņa nāve nozīmē pārrāvumu,» saka Katarīna fon Bīlova. «Pēc Sartra vairs nav neviena, un viņš ir miris, pasaule atkal kļūst par vientuļu zemeslodi.» Nāve vienmēr bija viņa dzīves sastāvdaļa; Fuko darbos bieži var sastapt atziņas par nāvi. Viņu interesēja nāves kultivēšanas formas, un pieredzi, ko pirmo reizi guva nāves tuvumā, viņš dēvēja par savām labākajām atmiņām. «Pilnīga bauda» viņam asociējās ar nāvi — pazūšanu, izdzišanu. «Mēģināsim labāk nāvei kā izdzišanai piešķirt jēgu un skaistumu.»⁷³ Pols Vens zina stāstīt, ka Fuko nav bijis bail no nāves; «dažkārt, ja sarunas ievirzījās par pašnāvību — un fakti to ir apstiprinājuši, kaut arī savādāk —, viņš sacīja draugiem, ka nelielās». Viņa stāja beidzamajos mēnešos, pirms viņš nomira 1984. gada 25. jūnijā, ir elpu aizraujoša. Viņš neatļaidīgi strādāja pie abām grāmatām par antīko pasauli. Reiz taču viņam arī jārimstas — viņam tika teikts. «Jā, bet vēlāk,» Fuko atbildēja.

(Tulkojis Igors Svajevs)

PIEZĪMES

¹ On the Genealogy of Ethics (Saruna ar Hubertu L. Dreifusu un Paulu Rabinovu, 1983, aprīlis) // Dreyfus/Rabinow, Michel Foucault. *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago², 1983. P. 237.

² Aller à Madrid (Pjēra Bennā saruna) // *Libération*. 1975. 24. sept.

³ Politics and Ethics: A Interview (Paula Rabinova, Šarla Teilora, Martēna Zē, Ričarda Rortī, Leo Lēventāla saruna, 1983) *The Foucault Reader* Ed. Paul Rabinow. New York, 1986. P. 374. Fuko atbildēja par problēmu, kas saistīta ar Heidegera iepīšanos nacionālsociālismā; Hābermass viņu konfrontēja ar to sarunā, kas notika 1983. gada sākumā Parīzē. Tāpēc arī Fuko koncentrēja savu uzmanību uz jautājumu par «filosofisko ētosu».

⁴ Réponse au Cercle d'épistémologie // *Cahiers pour l'Analyse*. № 9 (1968, vasara.) P. 15.

⁵ Archéologie d'une passion (Šarla Ruā saruna, 1983) // *Magazine Littéraire*. № 221, (1985, Jūl/Aug.) P. 104.

⁶ Colloqui con Foucault (Dučo Trombadori saruna, 1978). — Salerno, 1981. — P. 54. Tāpat jau: Réponse au Cercle d'épistémologie. Op. cit. — P. 20.

⁷ Est-il donc important de penser? (Didjē Eribona saruna) // *Libération*. — 1981. 30. maijs.

⁸ L'Intellectuel et les pouvoirs (Kristiana Panjē un Pjēra Vatjē saruna, 1981) // *La Revue Nouvelle*. № 80 (1984, okt.) P. 339.

⁹ Colloqui con Foucault. Op. cit. P. 23.

- ¹⁰ Ibid. P. 17.
- ¹¹ Ibid. P. 19.
- ¹² Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault (Riksa Martēna saruna, 1982) // Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault. / Ed. Lūther H. Martin et al. Amherst, 1988. P. 13. Fuko M. Patiesiba, vara, patība // *Literatūra un Māksla*. 1994. Nr. 15 (15. apr.) 4. lpp.
- ¹³ Le retour de la morale (Zila Barbedeta un Andrē Skalas saruna) // *Les Nouvelles littéraires*. 1984. 28. jūn. P. 40.
- ¹⁴ L'usage des plaisirs. Paris 1984. P. 13.
- ¹⁵ Polemics, Politics and Problematizations (Pola Rabinova saruna, 1984) // The Foucault Reader / Ed. Paul Rabinow. New York, 1986. P. 388.
- ¹⁶ Une esthétique de l'existence (Alesandro Fontanas saruna) // *Le Monde*. 1984. 15. jūl.
- ¹⁷ Maurice Pinguet. Les années d'apprentissage // *Le Débat*. Nr. 41 (1986.)
- ¹⁸ Le philosophe masqué (Kristiana Delacampana saruna) // *Le Monde*. 1980. 6. apr.
- ¹⁹ Jacques Donzelot. Les mésaventures de la théorie. A propos de «Surveiller et punir» de Michel Foucault // *Le Débat*. Nr. 41 (1986).
- ²⁰ Colloqui con Foucault. Op. cit. P. 23.
- ²¹ A bas la dictature du sexe! (Malēnas Šapsalas saruna) // *L'Express*. 1977. 24. janv.
- ²² Colloqui con Foucault. Op. cit. P. 23.
- ²³ Conversazione con Michel Foucault (Paolo Karūzo saruna, 1967).
- ²⁴ Pierre Boulez ou l'écran traverse // *Le Nouvel Observateur*. 1982. 2. okt.
- ²⁵ Une petite histoire // *Le Nouvel Observateur*. 1969. 17. marts. P. 43.
- ²⁶ Le piège de Vincennes (Patrika Lorio saruna) // *Le Nouvel Observateur*. 1970. 9. febr. P. 35.
- ²⁷ Claude Mauriac. La Goutte — d'Or un Il ne faut pas tuer l'espérance // *Et comme l'espérance est violente*. Paris, 1976; *Signes, rencontres et rendez-vous*. Paris, 1983.
- ²⁸ Robert Castel. Les aventures de la pratique. // *Le Débat*. Nr. 41 (1986).
- ²⁹ Truth, Power, Self. Op. cit. P. 14.
- ³⁰ Foucault répond à Sartre (Zana Pjēra Elkabaha saruna) // *La Quinzaine littéraire*. 1968. 1. marts.
- ³¹ Katharina fon Bülow. Contredire est un devoir. // *Le Débat*. Nr. 41 (1986).
- ³² Gilles Deleuze. La vie comme une oeuvre d'art (Didjē Eribona saruna) // *Le Nouvel Observateur*. 1986. 29. aug.
- ³³ Intervista a Michel Foucault (Alesandro Fontanas un Paskvāles Paskino saruna) // *Microfisica del Potere*. Torino, 1977.
- ³⁴ Truth, Power, Self. Op. cit. P. 11.
- ³⁵ Convoqués à la P. J. // *Le Nouvel Observateur*. 1973. 29. okt.
- ³⁶ Dialogue on Power (Saruna ar studentiem) // *Quid* / Ed. Simeon Wade. Los Angeles, 1976. 16i.
- ³⁷ Attention Danger // *Libération*. 1978. 22. marts.
- ³⁸ Inutile de se soulever? // *Le Monde*. 1979. 11. maijs If.
- ³⁹ François Evald. Michel Foucault. Grundzüge einer Ethik // *Denken und Existenz bei Michel Foucault* / Hg. v. Wilhelm Schmid. Frankfurt/M., 1991. S. 199.
- ⁴⁰ Fuko lekcijas ir dokumentētas magnetofona lentēs, tās ir pieejamas Fuko arhīvā Parīzē *Bibliothèque du Saulchoir*, 43 *jusque rue la Glacière*, kur tās kasetes ir nodotas lietošanā. Tā kā šīs *Collège de France* lekcijas bija publiskas, tad Itālijas Izdevēju pagaidu apvienība ir nolēmusi publicēt arī visu lekciju transkripcijas: Michel Foucault. *Lezioni al Collège de France* / Ed. Mauro Bertani, Gilbert Bulet, Alessandro Fontana, Valerio Marchetti. Pirmais sējums *Difendere la società (Collège de France, 1975—1976)* ir publicēts 1990. gadā (*Gruppo Editoriale Fiorentino*, Firenze).
- ⁴¹ L'Usage des plaisirs. Op. cit. P. 15.
- ⁴² Face aux gouvernements, les droits de l'homme (Paskaidrojums preseī, kas sniegts Dženovā, 1981. g. jūnijā, sakarā ar boatpeople problēmu) // *Actes*. Nr. 54 1986, pirmo reizi: *Libération*. 1984. 1. jūl.
- ⁴³ Du pouvoir (Pjēra Bonsana saruna) // *L'Express*. 1984. 6. jūl. 61.

- ⁴⁴ **Helmut Becker** u. **Lothar Wolfstetter**. Hermeneutik des Subjekts auszugweise Nachschrift d. Vorlesung v. 1982 // **Dies.** (Hg.) *Freiheit und Selbstsorge*. Frankfurt/M., 1985. S. 54.
- ⁴⁵ Gespräch zwischen Yoshimoto Takaaki und Michel Foucault in Tokyo 1978; dt. Übers. v. Reinhold Ophuls in: *Kulturrevolution*. 1990. Janv. Nr. 22. S. 10.
- ⁴⁶ **Regina Benjowski**. Philosophie als Werkzeug // *Denken und Existenz bei Michel Foucault* / Hg. v. Wilhelm Schmid. Frankfurt/M., 1991.
- ⁴⁷ Sexuality and Solitude (Fuko un Ričarda Seneta seminārs) // *London Review of Books* 1981. 21. maijs.
- ⁴⁸ Truth and Subjectivity (Lekcija Berklijā 1980. g. 20. okt.), Noraksts Fuko arhīvā: D 2 (I) un (2), P. 6.
- ⁴⁹ What Is Enlightenment? // *The Foucault Reader* / Ed. Paul Rabinow. New York, 1986. P. 50.
- ⁵⁰ Colloqui con Foucault. Op. cit. P. 18.
- ⁵¹ Les mots et les choses. Paris, 1966. P. 349.
- ⁵² Le jeu de Michel Foucault (Zaka Alēna Millera u. c. saruna) // *Ornicar*. № 10 1977.
- ⁵³ Histoire et homosexualité (Z. P. Zekē u. c. saruna) // *Masques*. № 13. (1982, vasara.)
- ⁵⁴ **Paul Veyne**. Le dernier Foucault et sa morale // *Critique*. № 471/72 (1986).
- ⁵⁵ What Is Enlightenment? Op. cit. P. 47.
- ⁵⁶ **Pierre Macherey**. Foucault: Ethique et subjectivite // *Autrement*. № 102. (1988, nov.).
- ⁵⁷ On the Genealogy of Ethics. Op. cit. P. 245.
- ⁵⁸ Colloqui con Foucault. Op. cit. 65f.
- ⁵⁹ Michel Foucault (Stefena Riginsa saruna, 1982) // *Ethos*, Toronto. Nr. 1 (1983, rudens). P. 8.
- ⁶⁰ **Pierre Daix**. Michel Foucault et Georges Duby au Collège de France // *Les Lettres françaises*. 1970. 9. dec.
- ⁶¹ La vie des hommes infâmes // *Les cahiers du chemin*. № 29 (1977).
- ⁶² **Arlette Farge**. Travailler avec Michel Foucault // *Le Débat*. № 41 (1986).
- ⁶³ Pour une morale de l'inconfort: L'Eve des ruptures // *Le Nouvel Observateur*. 1979. 23. apr.
- ⁶⁴ **Hans Sluga**. Foucault à Berkeley. L'Auteur et le discours // *Critique*. Nr. 471/72 (1986).
- ⁶⁵ **Michel de Certeau**. Le rire de Michel Foucault // *Le Débat*. № 41 (1986).
- ⁶⁶ **Jeannette Colombel**. Contrepoints poetiques // *Critique*. № 471/72 (1986).
- ⁶⁷ **Gilles Deleuze**. Un portrait de Foucault (Saruna ar Klēru Parnē, 1986) // *Ders.*, *Pourparlers*. Paris, 1990. P. 145.
- ⁶⁸ Archéologie d'une passion. Op. cit. P. 104.
- ⁶⁹ Colloqui con Foucault. Op. cit. P. 17.
- ⁷⁰ Sur la sellette (Zana Luī Ezēna saruna) // *Les Nouvelles Littéraires*. 1975. 17. marts.
- ⁷¹ **Hélène Cixous**. Cela n'a pas de nom, ce qui se passait // *Le Débat*. № 41 (1986).
- ⁷² Michel Foucault (Stefena Riginsa saruna). Op. cit. P. 4.
- ⁷³ Un système fini face à une demande infinie (Robēra Bono saruna) // *Sécurité sociale: l'enjeu*. Entretiens avec Robert Bono. Paris, 1983. P. 63.

NESAISTOŠAIS NOMADS

Viņi nāk kā liktenis, bez kāda pamata, bez prāta, respektēšanas, aizbildināšanās, viņi ir klāt kā zibens, pārāk šausmīgi, pēkšņi, pārliecinoši, pārāk «citādi», lai tos pat varētu neieredzēt.

F. Niče

Iespējams, ka šī Ničes atziņa ļauj labāk izprast Mišelu Fuko. Niče inspirē Fuko, viņš pat tulko Ničes darbus. Sī Ničes atziņa attiecas uz nomadiem un itin labi raksturo arī Fuko domāšanu un dzīvi. Viņa domas loģika, kā saka Zils Delēzs, līdzinās vējam, brāzmu un satricinājumu virknei, kas izmet atklātā jūrā.¹ Fuko ir nomadisks, vagabundējošs jeb, kā pats saka, «savvaļas āra»² domātājs. Taču šī identifikācija maz ko līdz: «Nē, nē, es neesmu tur, kur iedomāties mani esam, es stāvu te un smeļoties uzlūkoju jūs.»³ Kā lai uzlūko Fuko? Kā lai sarunājas ar viņu? «Ar nomadiem,» saka Francs Kāfka, «nevar sarunāties. Viņi nezina mūsu valodu.»⁴ Ar nomadiem var sarunāties labi ja viņu pašu valodā. Taču visticamāk, ka saruna iespējama tikai paša valodā, smeļoties uzlūkojot dialoga dalībnieku. Bet šiem smieklīem ir jābūt smieklīem arī par sevi pašu.

Fuko neļaujas nekādai identifikācijai. Viņš it kā attaisno savu pavārdu — *Fouk's*, t. i., *Fuchs*, ja vien lapsai netiek piedēvētas antropomorfas īpašības. Un tomēr Fuko tiek identificēts, tiesa, ne vienmēr ar sevi pašu. Ja Fuko nebūtu nomads, šāda identifikācijas kāre acīmredzot nerastos. Saistošs ir tieši nesaistošais. Acīmredzot tāpēc Fuko arī tiek aplūkots visdažādākajās saistībās. Taču, kā brīdina Pjērs Burdjē, «nav nekā bīstamāka par tik smalkas, kompleksas un perversas filosofijas reducēšanu uz rokasgrāmatas formulu»⁵. Tomēr līdz šim Fuko nav izdevies izvairīties no pastāvošā diskursa kārtības. Un tas arī nav nekāds brīnums, jo nomadus vai nu cenšas domesticēt, vai arī tos ignorē. Taču Fuko ir «solitārs puisietis, savvaļnieks, kura attiecības ar citiem veidojas ļoti complicētas un bieži vien konfliktējošas»⁶. Ar viņa dzīvi un domām pilnīgi sasaucas Imanuela Kanta 1784. gada atziņa: «No tik greiza koka, no kāda darināts cilvēks, nevar pagatavot neko pilnīgi taisnu.»⁷ Fuko itin labi apzinās, ka nav nekādas konstantas cilvēka un domāšanas iedabas. Tāpēc vēl jo mazāk to var piedēvēt pašam Fuko. Līdz ar Ludvigu Vitgenšteinu viņš varētu teikt: «Es esmu mana pasaule.»⁸

Vai tiešām Fuko ir tikai viņa pasaule? Un kas ir šī pasaule? Diez vai alotos, ja teiktu, ka tā ir robežas pasaule, pasaule, kurā izlūko, pārbauda un pārkāpj robežas. Tā ir robežu pieredzes un pārvarēšanas pasaule. Taču nereti Fuko uzstājas maskā. Tas gan nav nekas jauns domāšanas vēsturē, to ir darījis arī viņa protagonistis un antagonists Dekarts, kurš *Cogitationes privatae* saka: «*Larvatus prodeo.*» Tomēr tas aizskar, Fuko traucē ierastības ritumu, viņš ļauj paskatīties citādāk uz to, ar ko aprasts un sarasts. Turklāt, kā saka Fuko, «darbs, kas nav mēģinājums mainīt to, kas tiek domāts, un arī to, kas esi pats, nav īpaši amizants»⁹. Un Fuko prot amizēties, uzjautrināt un pārsteigt. Viņš ir ne tikai domāšanas, bet arī smiešanās meistars.

Tomēr Fuko atzīst, ka ikviens viņa teorētiskais darbs ir saistīts ar paša dzīvi, ka tas ir «autobiogrāfisks fragments»¹⁰. Viņš it kā atgādina Epiktēta «Diatribās» pausto atziņu: «Kā koks ir namdara, bet bronza — tēlnieka materiāls, tā arī dzīves mākslas materiāls ir ikviena paša dzīve.» (I, 15, 2) Fuko atgādina, ka filosofija pirmām kārtām ir dzīves māksla jeb, izsakoties Epiktēta vārdiem, *hē peri bion technē*. Filosofija ir tehnoloģija un tehniku kopums, kas ļauj rūpēties par sevi pašu, par būtisko sevi. Tā ir gan māksla, gan zinātne, kas sākotnēji bijusi saistīta ar medicīnu, terapiju. Un Fuko pēdējo darbu patoss arī ir filosofija kā dzīves māksla.

Taču filosofija kā eksistences estētika un ētika iezīmējas tikai Fuko mūža pēdējos darbos un intervijās, turklāt — iezīmējas, nevis tiek sistemātiski izstrādāta. Katrā ziņā šāds skatījums ir pietiekami pamatots. Un tomēr — varbūt Fuko visu apzināto dzīvi ir praktizējis dzīves mākslu? Viņa iemīļotais dzejnieks Renē Šārs reiz piezīmēs fiksē jautājumu: «Vai tiešām mums ir lemts būt tikai patiesības iedīgliem?»¹¹ Vai tas attiecas arī uz Fuko, vai Fuko manifestē tikai patiesības iedīgli? Pjērs Ado gan uzskata, ka Fuko visu dzīvi praktizējis dzīves mākslu.¹² Viņam piebalso arī Pols Vens, uzskatot, ka, būdams sevis paša mākslinieks (*artiste de lui-même*), Fuko varējis baudīt mūsdienās nepieciešamo autonomiju.¹³ Fuko ir sevis paša mākslinieks un artists, aktieris. Un filosofija, viņaprāt, ir «askēze, domāšanā risināta patības vingrināšana (*un exercice de soi, dans la pensée*)»¹⁴. Tā ka saruna ar Fuko ir arī saruna ar sevi pašu un sevis paša vingrināšana. Bet sarunai ar Fuko var noderēt Šāra atziņa: «Sapost ceļam prātu, neņemot palīgā ģenerālštāba kartes.»

1982. gada intervijā Fuko norāda uz savu nomadiskumu: «Nedomāju, ka tas ir svarīgi — precīzi zināt, kas es esmu. Visinteresantākais dzīvē un darbā ir kļūt par kaut ko citu — ne to, kas esi bijis sākumā. Ja, grāmatu rakstot, jūs jau sākumā zināt, ko teiksiet nobeigumā, vai domājat, ka jums pietiktu drosmes to rakstīt? [...] Spēle ir vērtīga tīkmēr, kamēr mēs nezinām, kāds būs tās noslēgums.»¹⁵ Tā ka acīmredzot arī Fuko identificēšana ar nomadisku domātāju ir nebūtiska, jo nomadisms, savvaļība ir būtiska domāšanas iezīme. Iespējams, ka būtiskais ir tieši

nebūtiskais. Ludviga Binsvangerā darba «Sapnis un eksistence» priekšvārdā Fuko raksta: «Oriģinālās domāšanas formas pašas ievada sevi: to vēsture ir vienīgā to eksegēze, bet liktenis — vienīgā kritika.»¹⁶ Arī Fuko domai nav nepieciešama kāda eksegēze vai kritika. Piezīmes par šī savvaļnieka dzīves un darba margiņālijām var būt produktīvākas un interesantākas. Turklāt, izsekojot Fuko klaida ceļu, var izsekot arī tam, kā viņš nokļūst pie «citdomāšanas un citdzīvošanas eksperimenta»¹⁷, proti, kā viņš nokļūst pats pie sevis. Un tas saskaņā arī ar pašu filosofiju: «Filosofēt nozīmē kļūt par iesācēju. Sākums atrodas beigās.»¹⁸

Pols Fuko ir dzimis 1926. gada 15. oktobrī nelielajā Puatjē pilsētīnā. Viņš tiek nosaukts par godu vectēvam, taču māte dod otru vārdu — Mišels. Līdz ar to oficiālajos dokumentos viņš ir Pols, bet pasaulē pazīstams ar vārdu Mišels. Ģimenē viņu gan aizvien vēl sauc par Polu Mišelu Fuko vārdu maiņai ir devis divus skaidrojumus: viņš neesot vēlējies saukties tēva vārdā, jo jaunībā to nav ieredzējis; iniciāļi P. M. F. atgādinot Pjēru Mandē Fransu. Skolas gados Pols Mišels mācās jezuītu ordeņa Anrī IV licejā, viņam ne īpaši veicas matemātikā, bet vēsturē, franču, grieķu un latīņu valodā sekmes ir lieliskas. Viņu pārspēj vienīgi Pjērs Rivjērs. 1973. gadā Fuko uzraksta darbu par citu Pjēru Rivjēru, 19. gadsimta dīvaini (*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*). Bet skolas gados Pols Mišels ar Pjēru Rivjēru apmeklēja abata Egrena bibliotēku, lai lasītu filosofisko literatūru. Cita veida literatūru piedāvāja ģimenes draugs Renē Bošamps, kas veicinājis psihoanalīzes izplatību Francijā. Tādējādi Fuko iepazīst psihoanalīzi, un tā atbalsojas visā viņa dzīvē.

1945. gada rudenī Fuko atstāj Puatjē un dodas uz Parīzi, lai stātos Ulmes ielas Francijas intelektuāļu kalvē, 1794. gadā nodibinātajā Augstākajā normālskolā. Gatavodamies konkursam, Fuko klausās Zana Ipolita lekcijas par Hēgeļa «Gara fenomenoloģiju». 1970. gadā Fuko stājas Ipolita vietā *Collège de France* un savā inaugurācijas runā atzīmē, ka savu darbu gribot likt zem Ipolita zīmes.¹⁹ Ipolitam Fuko velta arī savu slaveno rakstu «Niče, genealoģija, vēsture». Stājoties Ulmes ielas elitārajā skolā, Fuko kārto eksāmenus pie Žorža Kangilema. Šī tikšanās Fuko nepaliek labā piemiņā, draudzība aizsākas tad, kad Fuko izvēlas Kangilemu par doktora disertācijas vadītāju. Kangilemam ir liela loma Fuko kā domātāja tapšanā un karjerā, taču Kangilema nozīmība atklājas līdz ar Fuko darbiem. Mācību laikā Fuko ir savrups un pat noirē sev atsevišķu mitekli. 1948. gadā pēc pašnāvības mēģinājuma Fuko nokļūst Svētās Annas hospitālī, kur iepazīstas ar institucionalizēto psihiatriju un Zanu Delī. Fuko lasa Zigmunda Freida un Marī Bonapartes darbus, taču īpaši nozīmīga viņam ir Žorža Politcera grāmata «Psiholoģijas pamatu kritika» (*Critique des fondaments de la psychologie*, 1938) un Ābrama Kardinera darbi «Indivīds un sabiedrība» (*The Individual and His Society*, 1939) un «Sabiedrības psiholoģiskās robežas» (*The Psychological Frontiers of Society*, 1945), kuros izvirzīta tēze

par «pamatpersonību» (*basic personality*) tipiem. Fuko interesējas arī par Margaretas Midas darbiem un Alfreda Kinseja ziņojumiem par cilvēka seksuālo izturēšanos.

Normālskolas pārstāvji reti kad apmeklēja lekcijas Sorbonnā, taču Fuko visai bieži tur klausās Daniela Lagaša lekcijas psihiatrijā un Anrī Gujē lekcijas par 17. gadsimta filosofiju. Tomēr Fuko vairāk saista Martina Heidegera skolnieks Žans Bofrē, kuram veltīts izcilā 20. gadsimta švāba darbs «Vēstule par humānismu». Bofrē ne tikai komentē Kanta «Spriestspējas kritiku», bet arī bieži runā par savu skolotāju. Fuko atzīst, ka iepazīšanās ar Heidegera darbiem ir viņu pievērsusi arī Ničem. Slavas zenītā atrodas arī fenomenoloģija un eksistenciālisms, un Fuko cenšas nenokavēt nevienu Morisa Merlo-Pontī lekciju. Ne mazāk nozīmīga persona Normālskolas pārstāvjiem (*normaliens*) ir Luijs Altusers, ar kuru Fuko iedraudzējas un kura ietekme lielā mērā nosaka viņa iestāšanos komunistiskajā partijā. Drīz vien Fuko gan izstājas no partijas, tomēr to nenosaka nedz Čehoslovākijā pabijušā Zaka Legofa apsvērumi, nedz Emanuela Leruā-Ladurī kvēlais komunisms. Altusers uzskata, ka Fuko izstājies no partijas savas homoseksualitātes dēļ, bet pats Fuko par izstāšanās iemeslu min Padomju Savienībā safabricēto «ārstu lietu».

Kārtojot agregācijas eksāmenus, Fuko izgāžas, tos izdodas nokārtot vienīgi nākamajā reizē. Fuko kļūst par Tjēra fonda stipendiātu, taču nespēj izturēt šo kopsdzīves formu un 1952. gadā kā psiholoģijas asistents dodas uz Lilli. Vienlaikus viņš pasniedz psiholoģiju arī Ulmes ielā un strādā Svētās Annas hospitālī. Fuko konsultējas pie Lagaša, vai nevajadzētu studēt medicīnu, lai kļūtu par istu psihologu. Tas ir jautājums, kurš tolaik nodarbina daudzus filosofus, kas interesējas par psiholoģiju, psihiatriju un psihoanalīzi, taču Lagašs atrunā Fuko. Lagašs nevēlas kļūt arī par Fuko psihoterapeitu un iesaka citu analītiķi. Taču Fuko interese par psiholoģiju nemazinās, jo īpaši viņu aizrauj Roršaha tests, kas viņu satuvina ar Zaklīnu Verdo, kuras vīrs strādā Zaka Lakāna vadībā. Zaklīna Verdo gatavojas tulkot Šveices psihiatra Rolanda Kūna darbu «Maskas fenomenoloģija», un viņš iesaka pārtulkot arī kādu Ludviga Binsvangeru darbu. Binsvangers Eiropas intelektuālajā pasaulē ir simboliska figūra, viņš ne tikai ir uzturējis draudzīgas attiecības ar Freidu, bet ir labi pazīstams arī ar Karlu Gustavu Jungu, Karlu Jaspersu un Heidegeru. Turklāt Binsvangers ir izveidojis pats savu mācību — antropoanalīzi (*Daseinsanalyse*), kas piesātināta ar Heidegera vārdarinājumiem, un Verdo lūdz Fuko palīdzību.

Tulkojumam Binsvangers izvēlas savu 1930. gada darbu «Sapnis un eksistence». Tulkojot šo darbu, Fuko iepazīstas ar Gastonu Bašlāru, kas apbrīno Binsvangeru un sarakstās ar viņu. Fuko vairākkārt apmeklēja arī Binsvangeru, kurš akceptēja gan tulkojumu, gan pamatīgo ievadu, kuru Fuko sāk un beidz ar Sāra atziņām. Fuko uzskata, ka Binsvangeru antropoloģija vienlaikus ir arī ontoloģija, viņš ir pārliecināts, ka cilvēka antropoloģiskajā

izziņā sapnim ir fundamentāla nozīme, jo tajā atveidojas gan eksistences formas, gan brīvība, gan laime un nelaime.²⁰ Vienlaikus Fuko strādā arī pie savas grāmatas «Garīgā slimība un personība» (*Maladie mentale et personnalité*, 1954). Vēlāk Fuko pamatīgi pārstrādā to, dod citu nosaukumu — «Garīgā slimība un psiholoģija» (*Maladie mentale et psychologie*, 1962), bet drīz vien vispār grib no šī darba atteikties. Šajā laikā Fuko iepazīstas ar Morisa Blanšo darbiem un Pjēru Bulēzu, kaut gan mūzikas sfērā daudz lielāks iespaids ir Žanam Barrakē. Taču Francijas intelektuālajā gaisotnē Fuko jūtas nelāgi un grasās to pamest.

Ar Zorža Dimezila gādību Fuko 1955. gada 26. augustā nokļūst Upsalā. Fuko lasa lekcijas universitātē, uzņem vieslektoratus (Z. Ipolitu, A. Kamī, R. Bartu, M. Dirā u. c.) un gatavo doktora disertāciju. Fuko jūtas kā 20. gadsimta Dekarts, taču šī prombūtne no Francijas, kas turpinās kādu laiku arī Varšavā un Hamburgā, ļauj sagatavoties doktora grāda iegūšanai. Tolaik, lai iegūtu doktora grādu (*doctorat d'État*), ir nepieciešami divi rakstu darbi. Fuko piedāvā Kanta darba «Antropoloģija» tulkojumu ar ievadu un paša darbu «Ārprātība un neprāts», kura priekšvārdā raksta, ka tas sāksis Zviedrijas naktī, bet pabeigts Polijas brīvības saulē.²¹ Sākotnēji gan Fuko ir paredzējis citu nosaukumu, proti, «Cits ārprāta veids». Svinīgās ceremonijas galvenie disputanti ir Ipolits, Kangilems, Gujē un Lagašs. 1961. gada 20. maijā tiek apstiprināts Fuko jaunais tituls *docteur ès lettres*, un viņš saka: «Lai runātu par ārprātību, nepieciešams dzejnieka talants.»²² Fuko ir šāds talants, runājot ne tikai par ārprātību, viņa teksti ir jēgpilnas un precīzas esejas.

Taču grāmatu «Ārprātība un neprāts» (*Folie et déraison*) nemaz tik viegli neizdodas publicēt. Neraugoties uz Dimezila aizbildniecību, izdevniecībā *Gallimard* to atsakās publicēt. Atsaka ne tikai Fuko, atsacījumu savulaik ir saņēmis arī Klods Levī-Stross. 1958. gadā izdevniecībā *Plon* Levī-Strosam tomēr izdodas publicēt grāmatu «Strukturālā antropoloģija», kas viņam atnes pasaules slavu. Līdzīgi rīkojas arī Fuko, turklāt viņš vēl rod iejūtīgu atbalstītāju — Filipu Arjesu. Arī Arjess ir autsaiders jeb, kā pats izsakās, «svētdienas vēsturnieks». Arjess panāk grāmatas publicēšanu: «Lasot [darbu], biju apstulbināts. Vajadzēja laist darbā visus līdzekļus, lai to dabūtu cauri.»²³ Taču Fuko nav īsti apmierināts, visu dzīvi viņš errojas, ka grāmata nav guvusi pienācīgo uzmanību. Var jau būt, ka Fuko ir taisnība, tomēr grāmata nav palikusi gluži bez uzmanības. Par to raksta Moriss Blanšo, Rolāns Barts, Mišels Sers, Robērs Mandrū, to īpaši atzīmē pat annālistu metrs Fernāns Brodēls. 1964. gadā grāmata tiek publicēta otru reizi, bet saīsinātais variants izdots arī angliiski — *Madness and Civilisation*. Tulkojumu izdod antipsihiatrijas pamatlicēji Ronalds Leings un Deivids Kūpers, ar kuriem Fuko izveidojas lietišķas attiecības. Antipsihiatriskā ievirze atsedz to grāmatas nozīmju lauku, kas Francijā atklājas pēc sešdesmit astotā gada notikumiem. Tiesa, drīz vien Fuko grāmatu pārstrādā,

un 1972. gadā tā tiek publicēta ar nosaukumu «Ārprātības vēsture» (*Histoire de la folie*).

Viens no Fuko grāmatas recenzentiem ir Žaks Deridā. 1963. gada 4. maijā viņš nolasa savu slaveno referātu «*Cogito un ārprātības vēsture*», kas pēc dažiem mēnešiem tiek publicēts. Pēc astoņiem gadiem Fuko atbild ar iznīcinošu Deridā kritiku. Viens no kritikas iemesliem ir atšķirīgā Dekarta izpratne. Šķiet, ka Dekartam Fuko pasaulē ir tāda pati loma kā Sokratam Ničes pasaulē. Fuko uzskata, ka Dekarts vainojams daudzos «grēkos», viņš, piemēram, esot atteicies no filosofijas kā dzīves mākslas, askēzi aizstājis ar evidenci u. tml. Līdzīgi kā Niče Sokratā, arī Fuko Dekartā nepamana dzīves mākslas pārstāvi.²⁴ Bet Dekarts taču aicina «virzīt savu domāšanu noteiktā kārtībā»²⁵, kļūt par sevis paša arhitektu un saimnieku. Pavisam skaidri to Dekartā ir saskatījis cits mūsdienu domātājs, kuru nereti dēvē arī par Sokratu un kurš reizumis ieminas par savu radniecību ar viņu, proti, Merabs Mamardašvili. Meditējot par Dekartu, viņš saka: «Atkārtāju, tā ir ar grūtībām veikta meditācija, kuras iekšējais kodols ir sevis paša pārveide, pārdzimšana.»²⁶ Pats Dekarts uzskata, ka filosofija ir vingrināšanās gudrībā un ieteic ilgāku laiku meditēt par savām *Meditationes*.

Atgriezies Francijā, Fuko sastop savu sirdsdraugu Danielu Defēru. Abu mīlestība, neraugoties uz visiem pārbaudījumiem un starpgadījumiem, saglabājas gandrīz divdesmit piecus gadus. Bet 1962. gadā viņi abi dodas uz Klermonas-Ferānas universitāti. Reizi nedēļā, sešas stundas kratoties vilcienā, Fuko dodas uz nelielo pilsētiņu, lai pasniegtu psiholoģiju. Universitāte atrodas netālu no Paskāla liceja, kur savulaik pasniedzis Anrī Bergsons. Bet filosofijas fakultāte atrodas pagrabā, kuru drīz vien nākas atstāt un pārvākties uz pagaidu baraku. Un šajā barakā Fuko lasa lekcijas par to, kas plašākai publikai kļūst zināms no grāmatas «Lietu kārtība». Vienlaikus Fuko strādā arī Žorža Bataja dibinātā žurnāla *Critique* redakcijā un 1963. gadā publicē divas grāmatas — «Klīnikas dzimšana» (*Naissance de la clinique*) un «Reimons Rusels» (*Raymond Roussel*). 1966. gadā Fuko dodas uz Tunisiju un Parīzē atgriežas tikai pēc diviem gadiem.

1966. gadā tiek publicēta grāmata, kas Fuko atklāj pasaulei. Sākotnēji viņš ir iecerējis, ka tā sauksies «Pasaules proza», taču šādu nosaukumu jau ir izvēlējis Merlo-Pontī. Fuko izvēlas jaunu virsrakstu — «Lietu kārtība», tomēr grāmata tiek publicēta ar nosaukumu «Vārdi un lietas. Humanitāro zinātņu arheoloģija» (*Les mots et les choses*). Pavisam negaidīti tas atkal sasauca ar Annāles historiogrāfijas skolu. Atsaucoties uz 1909. gadā dibināto žurnālu *Wörter und Sachen*, kura mērķis ir kultūras vēstures rekonstrukcija, arī Marks Bloks un Lisjēns Fevrs savā žurnālā ievieš rubriku *Les mots et les choses*. Taču Fuko ne tik daudz runā par vārdiem un lietām, cik cenšas atsegt vēsturisko apriori. Grāmatu caurauž polemika ar Edmundu Huserlu, fenomenoloģiju un sasaukšanās ar strukturālismu, kurā tiek kritizēts

eksistenciālisms. Levī-Stross jau pirms četriem gadiem ir publicējis grāmatu «Savvaļas doma», kas vērsta pret eksistenciālismu un Zanu Polu Sartru. Arī Fuko tiek iedēvēts par strukturālistu, kaut gan pats no šī goda drīz vien atsakās un eliminē no saviem darbiem visas sasauces ar strukturālismu.

Ipašu vietu Fuko polemiskajā domāšanā ieņem arī psihoanalīze. Pirmajā brīdī šāds apgalvojums var likties divains, jo psihoanalīzei viņš nav veltījis nevienu speciālu darbu. Tomēr psihoanalīzes klātbūtne viņa tekstos atgādina saulē stāvoša cilvēka mesto ēnu, visu viņa darbu var uztvert kā psihoanalītisku darbu.²⁷ Fuko uzskata, ka psihoanalīzei «mūsu zināšanās ir privilēģēts stāvoklis»²⁸. Psihoanalīze modina no antropoloģiskā miega, to raksturo nemitīga iztaujāšana un neaprobežošāšanās ar sasniegto, «pastāvīga nemiera princips, apšaubīšana, kritika un apstrīdēšana»²⁹. Psihoanalīze vērsas pret cilvēka pārvēršanu par subjektu, proti, pameslu, tā relatīvā patoloģijas un normas attiecības un uzskatāmi parāda, ka nav nekādas universālas un konstantas seksualitātes. Psihoanalīze fiksē nejaušā, marginālā jēgpilno nozīmību, tā izvēršas kā divu cilvēku abpusēja prakse, mūsdienu askēze. Taču drīz vien Fuko veic psihoanalīzes arheoloģiju, analizē to kā zināšanu un varas attiecību kopumu. Fuko kritizē psihoanalīzi, jo tā pakļauta patiesībai, bet viņš tiecas izstrādāt «patikas ētiku, patiku intensificēšanu»³⁰. Taču Fuko vērsas galvenokārt pret Lakānu un etablēto psihoanalīzi, psihoanalītismu, tādējādi pavisam nejauši sabalsojoties ar Freida atziņām.

1968. gadā Fuko piedalās Vinsennas eksperimentālās universitātes izveidē. Taču viņš ne tikai lasa lekcijas, bet arī aktīvi iesaistās sabiedriski politiskajā dzīvē, dažkārt izraisīdams pārpratumus un izbaudīdams policistu nūju belzienus. Fuko pievēršas varas, kundzības un uzraudzīšanas problemātikai. 1969. gadā viņš publicē darbu «Zināšanu arheoloģija» (*L'archéologie du savoir*), bet pēc diviem gadiem piedalās Cietumu informācijas grupas izveidē un avīzes *Libération* dibināšanā. 1975. gadā tiek publicēta grāmata «Uzraudzīt un sodīt» (*Surveiller et punir*). Šajā laikā izveidojas filosofiska un politiska draudzība ar Zilu Delēzu, abi apmainās gluži franciskām laipnībām, viens otru atzīdami par ievērojamākiem mūsdienu domātājiem. Šī atziņa ir pamatota, pat ja netiek atzīti Fuko intelektuālie meklējumi — 1970. gadā viņš kļūst par *Collège de France* profesoru.

Fuko inaugurācijas lekcija ir vienkārši žilbinoša. Viņš runā par diskursu, ko praktizējis, praktizē patlaban un, iespējams, praktizēs arī turpmāk. Taču šī lekcija vienlaikus atklāj un aizklāj, tā apžilbina. Arī lekcijas nosaukums ir žilbinoši daudznozīmīgs — «Diskursa kārtība», *L'ordre du discours*. Un Fuko prot spēlēties: diskursa, runa, pārruna, uzstāšanās, kārtība, secība, rīkojums, priekšraksts, kārtā utt. Turklāt atmiņā tiek atsaukts arī Dekarta 1637. gada traktāts *Discours de la méthode*. Pēc Fuko šo traktātu apspēlē arī Aleho Karpentjers, uzrakstot romānu *El*

recurso del método. Taču Fuko atziņas ir «nevis refleksija par vēsturi, bet refleksija vēsturē»³¹, viņš raksta «tagadnes vēsturi»³². Un Delēzs nodēvē Fuko par jauno arhivāru, kartogrāfu un Andrejam Belijam līdzīgu topologu.³³ Fuko darbi ir ne tik daudz par pagātņi, cik par tagadni, praktizējot sevis paša citādību un ievēstot nākotni. Viņš it kā apliecina Ničes darbā «Tā runāja Zaratustra» aprakstīto trejādo pavēršanos. To var saistīt gan ar Ničes, gan ar Fuko biogrāfiju. Sešdesmitajos gados Fuko nodarbojas ar «zināšanu arheoloģiju», septiņdesmitajos — ar «varas ģenealoģiju», bet astoņdesmitajos — ar «eksistences estētiku».³⁴ Fuko pasaulē tiešām ir būtiski trīs temati — patiesība, vara, patība. Taču tie neiezīmē Fuko pārdomu etapus, tie ir caurviju temati.

1976. gadā tiek publicēta grāmata «Griba zināt» (*La Volonté de savoir*). Tā iecerēta kā pirmais sējums, kuram sekos nākamie darbi: «Miesa un ķermenis», «Bērnu krusta karš», «Sieviete, māte un histēriķe», «Perversija», «Populācijas un rases». Taču iecere netiek īstenota. 1984. gadā pirmajam sējumam pievienojas divi nākamie, bet jau pavisam citi darbi, — «Patiku izmantošana» (*L'usage des plaisirs*) un «Rūpes par patību» (*Le souci de soi*). Fuko veido eksistences estētiku un ētiku, īpašu uzmanību pievēršot patības tehnoloģijām. Šīs problemātikas risināšanā Fuko pat izdala četrus tehnoloģiju tipus: «1) producēšanas tehnoloģijas, kas ļauj producēt, transformēt lietas un manipulēt ar tām; 2) zīmju sistēmu tehnoloģijas, kas mums ļauj izmantot zīmes, nozīmes, simbolus vai signifikantus; 3) varas tehnoloģijas, kas nosaka indivīdu izturēšanos un pakļauj tos noteiktiem mērķiem vai kundzībai, padarot subjektus par objektiem; 4) patības tehnoloģijas, kas paša spēkiem vai ar citu palīdzību indivīdiem ļauj veikt operācijas ar savu ķermeni vai dvēseli, domāšanu, izturēšanos un eksistences veidu, tādējādi ļaujot tiem transformēt sevi tā, lai sasniegtu zināmu laimes, tīrības, gudrības, pilnības vai nemirstības stāvokli.»³⁵ Fuko ne tikai analizē šīs tehnoloģijas, bet arī meklē un izmēģina jaunu, nefašistisku dzīves mākslu.

1978. gada 27. martā Fuko uzstājas *Société de française de philosophie* ar lekciju par kritiku. Fuko vēlreiz pārdomā Kanta 1784. gada atbildi uz jautājumu «Kas ir Apgaismība?». Kants uzskata, ka Apgaismība ir nepilngadības pārvarēšana un patstāvīga prāta izmantošana. Tāpēc cilvēkam ir jāatbrīvojas no aizbildniecības, aizgādniecības un iekšējiem prāta lietošanas kavēkļiem. Taču Apgaismība ir arī noteikta laikmeta apzīmējums — *siècle des lumières*, ko attiecina uz 18. gadsimtu. Tās pārstāvji pirmām kārtām ir kritiķi, kas sevi dēvē par filosofiem (*philosophes*). Viņi kritizē prātu, spriestspēju, reliģiju, varu, taču tā ir nevis kritizēšana, bet gan kritika — izšķiršanās. Filosofi ir cilvēki, kas atrodas dzīves epicentrā, viņi ir propagandisti, aktīvisti, žurnālisti, viņi ir tie, kas, izsakoties Voltēra vārdiem, *épater les bourgeois*. Arī Fuko pārstāv Apgaismības tradīciju, viņš ir mūsdienu Apgaismības pārstāvis, un to labāk raksturo vācu vārds

Aufklärung. Apgaismība ir izskaidrošanās sevī, sevis paša izlūkošana un izbaidīšana, izšķiršanās, veidojot savu patību. Taču patība nav nekāda identitāte, tā ir māksla atrast sevi un būt pašam, praktizējot «dzīvi pārejā starp atšķirīgām dzīves formām»³⁶. Apgaismība joprojām ir kritika, tieša un atklāta valoda, kas sajūgta ar atbilstošu rīcību. Apgaismību itin labi var raksturot ar Voltēra atziņu, ka «vajag apstrādāt mūsu dārzu»³⁷ — *il faut cultiver notre jardin.*

Kādu dārzu kultivē un apstrādā Fuko? Kas ir viņa dārzs, viņa «iekšējā dārza taciņas»³⁸? Viņš ir ļāvis ielūkoties savā dārzā, taču vienmēr smeļoties atbildējis: «Nē, nē, es neesmu tur, kur iedomāties mani esam.» Iespējams, ka Fuko visu dzīvi ir meklējis sevi pašu un savā ziņā līdzinās Marselam Prustam, kas bija devies «zudušā laika meklējumos». Fuko ir kartografējis savu dārzu, taču izprast to laikam var tikai dārznieks, tas, kas iekopj pats savu dārzu. Būtiska loma šā dārza izpētē ir arī sappņiem. Šajā ziņā var rasties zināmas grūtības. Taču viens no Fuko beidzamajiem sappņiem ir zināms: «Vai zināt, par ko es sappņoju? Par zinātniskas izdevniecības dibināšanu.»³⁹ Viens no šā nodoma cēloņiem ir tas, ka «universitātes vēl joprojām bieži vien ir pieķērušās smieklīgiem un novecojušiem skolas uzdevumiem» un ka netiek veikts «kritisks darbs».

* * *

Uz pelēkas marmora plāksnes stāv rakstīts:

PAUL MICHEL FOUCAULT
PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE
1926—1984

PIEZIMES

- ¹ Deleuze G. La vie comme une oeuvre d'art // *Le Nouvel Observateur*. 29 août 1986.
- ² Foucault M. *L'ordre du discours*. Paris, 1971. P. 37.
- ³ Foucault M. *Archéologie du savoir*. Paris, 1969. P. 28.
- ⁴ Kafka F. Ein altes Blatt // Kafka F. *Das erzählerische Werk*. Berlin, 1988. Bd. 1. S. 208.
- ⁵ Bourdieu P. Le Plaisir de savoir // *Le Monde*. 27 juin 1984.
- ⁶ Eribon D. *Michel Foucault*. Paris, 1989. P. 42.
- ⁷ Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Kant I. *Werke*. Moskau, 1994. Bd. 1. S. 98.
- ⁸ Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*. Leipzig, 1990. S. 69 (5.63).
- ⁹ Foucault M. Le souci de la vérité // *Magazine Littéraire*. 1984. № 207. P. 18. Cits tulkojums: *Parizes intervijs*. Rīga, 1993. 14. lpp.
- ¹⁰ Foucault M. Est-il donc important de penser? // *Libération*. 30 mai 1981.
- ¹¹ Šārs R. *Hipnosa lapiņas*. Rīga, 1991. 67. lpp.
- ¹² Hadot P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, 1987. P. 231.
- ¹³ Veyne P. Le dernier Foucault et sa morale // *Critique* № 471-472. 1986. P. 939.
- ¹⁴ Foucault M. *L'usage des plaisirs*. Paris, 1984. P. 15.

- ¹⁵ **Fuko M.** Patiesība, vara, patība // *Literatūra un Māksla*. 1994.15.04. 4. lpp. (A. Suvajevas tulk.)
- ¹⁶ **Binswanger L.** *Traum und Existenz*. Bern, 1992. S. 7.
- ¹⁷ **Schmid W.** *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt/M., 1992. S. 40.
- ¹⁸ **Böhringer H.** *Kunst und Lebenskunst*. Bern, 1987. S. 12.
- ¹⁹ **Foucault M.** *L'ordre du discours*. Paris, 1971. P. 81.
- ²⁰ **Binswanger L.** *Op. cit.* S. 93.
- ²¹ **Foucault M.** *Folie et déraison*, Paris, 1961. P. XI.
- ²² **Eribon D.** *Op. cit.* P. 133.
- ²³ **Ariès Ph.** *Un historien du dimanche*. Paris, 1982. P. 145.
- ²⁴ Sk. polemiku ar Fuko šajā aspektā: **Hadot P.** *Op. cit.* P. 229—233.
- ²⁵ **Descartes R.** *Discours de la méthode*. Paris, 1962. P. 23. Nedaudz citādāks tulkojums: **Dekarts R.** *Pārruna par metodi*. Rīga, 1978. 27. lpp.
- ²⁶ **Мамардашвили М.** *Картезианские размышления*. Москва, 1993. С. 9.
- ²⁷ **Forrester J.** Michel Foucault und die Geschichte der Psychoanalyse // **Marques M.** (Hg.) *Foucault und die Psychoanalyse*. Tübingen, 1990. S. 114.
- ²⁸ **Foucault M.** *Les mots et les choses*. Paris, 1966. P. 385.
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ Cit. pēc: **Lagrange J.** Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault // *Psychanalyse à l'université*. 1987. T. 12. № 46. P. 278. Fuko izmanto daudznozīmīgo vārdu *plaisir*. Par tā semantiku sk.: **Luhmann N.** *Liebe als Passion*. Frankfurt/M., 1984. Par antiko ekvivalentu *chrēsis aphrodisiōn* sk.: **Schmid W.** *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste*. Frankfurt/M., 1994.
- ³¹ **Foucault M.** A propos des faiseurs d'histoire // *Libération*. 21 janvier 1983.
- ³² **Foucault M.** *Surveiller et punir*. Paris, 1975. P. 35.
- ³³ Sk.: **Deleuze G.** *Foucault*. Paris, 1986.
- ³⁴ **Автономова Н. С.** Эпистемологическая концепция М. Фуко и ее эволюция // *Французская философия сегодня*. Москва, 1989. С. 45—64.
- ³⁵ **Foucault M.** Technologies of the Self // *Technologies of the Self*. Ed. by **L. H. Martin et al.** Amherst, 1988. P. 18.
- ³⁶ **Welsch W.** *Asthetisches Denken*. Stuttgart, 1991. S. 171.
- ³⁷ **Voltērs.** *Zadīgs. Mikromegs. Kandidis*. Rīga, 1979. 185. lpp. (V. Zariņa tulk.)
- ³⁸ **Мамардашвили М. К.** «Одиночество — моя профессия...» // *Конгениальность мысли*. Москва, 1994. С. 68.
- ³⁹ **Foucault M.** Pour en finir avec les mensonges // *Le Nouvel Observateur*. 21 juin 1985.

BIBLIOGRĀFIJA

Pilnīgu pārskatu par M. Fuko darbiem var gūt Fuko arhīvā (*Bibliothèque du Saulchoir, 43 bis rue de la Glacière, 75013 Paris*). Pilnīgākās bibliogrāfijas: **Lagrange J.** Les oeuvres de Michel Foucault // *Critique* 471/72. 1986; **Bernauer J., Keenan T.** The works of Michel Foucault 1954—1984 // *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 12. Nr. 2—3. 1987; *The Final Foucault*. Ed. by **J. Bernauer, D. Rasmussen**. Cambridge, 1988; **Schmid W.** *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. F. a. M., 1991 (ar arhīva norādēm).

Sastādītājs

GRĀMATAS

- Maladie mentale et personnalité*. Paris, 1954 (rээd.: *Maladie mentale et psychologie*, 1962).
- Folie et déraison. Histoire de la folie a l'âge classique*. Paris, 1961 (rээd.: *Histoire de la folie a l'âge classique*, 1972).
- Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris, 1963 (rээd., 1972).
- Raymond Roussel**. Paris 1963
- Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, 1966
- L'Archéologie du savoir*. Paris, 1969
- Titres et travaux*. Paris, 1969
- L'Ordre du discours*. Paris, 1971
- Ceci n'est pas une pipe*. Montpellier, 1973
- Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*. Paris, 1973 (en collab.)
- Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, 1975
- La Volonté de savoir*. Paris, 1976 (*Histoire de la sexualité*, T. 1)
- Herculine Barbin dite Alexina B.* Paris, 1978
- Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*. Paris, 1982 (avec A. Farge)
- Le Souci de soi*. Paris, 1984 (*Histoire de la sexualité*, T. 2)
- L'Usage des plaisirs*. Paris, 1984 (*Histoire de la sexualité*, T. 3)
- Résumés des cours au Collège de France*. 1970—1982. Paris, 1989
- Dits et écrits*. Paris, 1994. T. 1—4

TULKOJUMI

- Binswanger L.** *Le Rêve et l'Existence*. Paris, 1954
- Weizsacker V.** *Le cycle de la structure*. Paris, 1958 (avec D. Rocker)
- Spitzer L.** *Etudes de style*. Paris, 1962
- Kant E.** *Antropologie du point de vue pragmatique*. Paris, 1964

PRIEKSVÄRDI

- Introduction // **Binswanger L.** *Op. cit.*
 Introduction // **Rousseau J.-J.** *Dialogues*. Paris, 1962
 Introduction générale // **Nietzsche F.** *OEuvres complètes*. T. 5. Le gai savoir. Paris, 1967 (avec G. Deleuze)
Arnaud A., Nicole P. *Grammaire générale et raisonnée*. Paris, 1969.
 Présentation // **Bataille G.** *OEuvres complètes*. Paris, 1970. T. 1
 Sept propos sur le septième Ange // **Brisset J.-P.** *La grammaire logique*. Paris, 1970
 Introduction // *Groupe Information Prison*. Paris, 1971 (anonymi)
Livrozet S. *De la prison à la révolte*. Paris, 1973
Cuau B. *L'Affaire Mirval ou Comment le récit abolit le crime*. Paris, 1976
Bentham J. *Le Panoptique*. Paris, 1977
 Preface // **Anonymus.** *My Secret Life*. Paris, 1977
 Preface // **Deleuze G., Guattari F.** *Anti-Oedipus*. New York, 1977
Canguilhem G. *De la normal et the pathological*. Boston, 1978
Bruckner P. *Ennemi de l'état*. Paris, 1979
Knobelspiess R. *QHS*. Paris, 1980

RAKSTI

- La Psychologie de 1850 à 1950 // *Histoire de la philosophie contemporaine*. Dir. **A. Weber, D. Huisman**. Paris, 1957. T. 2.
 La Recherche scientifique et la psychologie // *Des chercheurs français s'interrogent*. Paris, 1957
 Preface à la transgression // *Critique* 195/196. 1963
 Le langage à l'infini // *Tel Quel* 15. 1963
 Distance, aspect, origine // *Critique* 198. 1963
 Wächter über die Nacht der Menschen // **Spegg H. L.** *Unterwegs mit Rolf Italiaander*. Hamburg, 1963
 La folie, l'absence d'oeuvre // *La Table ronde* 196. 1964
 Le langage de l'espace // *Critique* 203. 1964
 Le Mallarmé de J.-P. Richard // *Annales, Revue des Lettres* 5. 1964
 L'Obligation d'écrire // *Arts*. 1964. 11. nov.
 Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? // *Le Monde*. 1964. 2. août.
 La prose d'Actéon // *La Nouvelle Revue française* 135. 1964
 Le pensée du dehors // *Critique* 229. 1966
 Les mots et les images // *Le Nouvel Observateur*. 1967. 25. oct.
 Nietzsche, Freud, Marx // *Cahiers de Royaumont*. Philosophie VI. 1967
 Un «fantastique» de bibliothèque // *Cahiers de la Compagnie Renaud-Barrault* 59. 1967
 Les Déviations religieuses et le savoir médical // **Le Goff J.** *Hérésies et sociétés dans l'Europe pre-industrielle 11e—18e siècles*. Paris, 1968
 Réponse à une question // *Esprit* 371. 1968
 Réponse au Cercle d'épistémologie // *Cahiers pour l'Analyse* 9. 1968
 Hommage à Jean Hyppolite // *Revue de Métaphysique et de Morale* 14. 1969
 Quest-ce qu'un auteur? // *Bulletin de la Société française de philosophie* 63. 1969
 Le Discours de Toul // *Le Nouvel Observateur*. 1971. 27. déc.
 Monstrosities in Criticism // *Diacrities* I, 1. 1971
 Foucault responds/2 // *Diacrities* I, 2. 1971
 Nietzsche, la généalogie, l'histoire // *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, 1971
 Les Deux morts de Pompidou // *Le Nouvel Observateur*. 1972. 4. dec.
 Piéger sa propre culture // *Le Figaro*. 1972. 30. sept.
 Sur la justice populaire // *Temps modernes* 310. 1972
 Convoqués à la P. J. // *Le Nouvel Observateur*. 1973. 29. oct. (avec A. Landau, J.-I. Petit)

- Entretien avec Michel Foucault à propos de l'enfermement pénitentiaire // *Pro Justitia* I. 1973
- Gefängnisse und Gefangnisrevolten // *Dokumente. Zeitschrift für überationale Zusammenarbeit* 29, 2. 1973
- Les rayons noirs de Byzantios // *Le Nouvel Observateur*. 1974. 11. fevr.
- Lettre à Maurice Clavel // **Clavel M.** *Ce que je crois*. Paris, 1975
- Réflexions sur l' «Histoire de Paul»: Faire les fous // *Le Monde*. 1975. 16. oct.
- La fonction politique de l'intellectuel // *Politique Hebdo*. 1976. 29. nov.
- Ils ont dit de Malraux // *Le Nouvel Observateur*. 1976. 29. nov.
- Lettre à Claude Mauriac // **Mauriac C.** *Le temps immobile* III. Paris, 1976
- L'Occident et la vérité du sexe // *Le Monde*. 1976. 5. nov.
- Questions à Michel Foucault sur la géographie // *Hérodote* I. 1976
- Désormais, la sécurité est au-dessus des lois // *Le Matin Paris*, 1977. 18. nov.
- La géométrie de Maxime Defert // *Les Nouvelles littéraires*. 1977. 28. avr.
- Point de vue sur un film de Pasolini // *Le Monde*. 1977. 23. mars.
- Pouvoirs et stratégies // *Les révoltes logiques* 4. 1977
- Le Supplice de la vérité // *Chemin de ronde* I. 1977
- «Wir fühlten uns als schmutzige Spezies» // *Der Spiegel*. 1977. 19. Dez.
- A quoi rêvent les Iraniens? // *Le Nouvel Observateur*. 1978. 16. oct.
- Attention Danger // *Libération*. 1978. 22. mars.
- Eugène Sue que j'aime // *Les Nouvelles littéraires*. 1978. 12. janv.
- Le texte d'une leçon // *Aut-Aut* 167/168. 1978
- Inutile de se soulever? // *Le Monde*. 1979. 11. mai
- Lettre à René Magritte // **Magritte R.** *Ecrits complètes*. Paris, 1979
- Manières de justice // *Le Nouvel Observateur*. 1979. 5. fevr.
- Le moment de vérité // *Le Matin*. 1979. 25. avr.
- Vivre autrement le temps // *Le Nouvel Observateur*. 1979. 30. avr.
- Roland Barthes // *Annuaire du Collège de France*. Paris, 1980
- Le Vrai sexe // *Arcadie* 27. 1980
- Contre les peines de substitution // *Libération*. 1981. 18. sept.
- De la nécessité de mettre un terme à toute peine // *Libération*. 1981. 18. sept.
- Il faut tout repenser, la loi et la prison // *Libération*. 1981. 6. juill.
- Lettre à Roger Callois // *Cahiers pour un temps*. Paris, 1981
- Des caresses d'hommes considérées comme un art // *Libération*. 1982. 1. juin
- Le combat de la chasteté // *Communications* 35. 1982
- Pierre Boulez ou l'écran traverse // *Le Nouvel Observateur*. 1982. 2. oct.
- Vorlesungen zur Analyse der Machtmechanismen // *Der Staub und die Wolke*. Bremen, 1982
- L'Ecriture de soi // *Corps Ecrit* 5. 1983
- La Maison des fous // **Basaglia F., Basaglia Ongardo F.** (Dir.) *Les Criminels de paix*. Paris, 1983
- Face aux gouvernements, les droits de l'homme // *Libération*, 1984. 1. juillet
- Michel Foucault // *Dictionnaire des philosophes*. Paris, 1984. T. 1. (F. Ewald; Fuko ar pseidonimu — Maurice Florence)
- La phobie d'Etat // *Libération*. 1984. 30. juin.
- Un cours inédit // *Magazine littéraire* 207. 1984
- De espace autres // *Architecture, Mouvement, Continuité* 5. 1984
- Lettre à Pierre Klossowski // *Cahiers pour un temps*, Pierre Klossowski. Paris, 1985
- Le Structuralisme et l'analyse littéraire // *Mission Culturelle Française Informations*. 1987. 10. avr.

SARUNAS, DISKUSIJAS, INTERVIJAS (IEKAVĀS MINĒTS SARUNAS DALIBNIEKS)

- La folie n'existe que dans une société (J.-P. Weber) // *Le Monde*. 1961. 22. juill.
- Philosophie et psychologie (A. Badion) // *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*. 1965. 27. fevr.

- Philosophie et vérité (P. Ricoeur) // *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*. 1965. 27. mars
- C'état un nageur entre deux mots (C. Bonnefoy) // *Arts-Loisirs*. 1966. 5. oct.
- L'Homme est-il mort? (C. Bonnefoy) // *Arts et Loisirs*. 1966. 15 juin
- Michel Foucault; «Les mots et les choses» (R. Bellour) // *Les Lettres françaises*. 1966. 31 mars
- Michel Foucault (M. Chapsal) // *La Quinzaine littéraire*. 1966. 16 mai
- Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage (C. Jannoud) // *Le Figaro Littéraire*. 1966. 15 sept
- Qu'est-ce qu'un philosophe? (M.-G. Foy) // *Connaissance des Hommes* 22. 1966
- Sur les façons d'écrire l'histoire (R. Bellour) // *Les lettres françaises*. 1967. 15 juin
- Foucault répond à Sartre (J.-P. El Kabbach) // *La Quinzaine littéraire*. 1968. 1 mars
- La Naissance d'un monde (J.-M. Palmier) // *Le Monde*. 1969. 3 mai
- Le piège de Vincennes (P. Lorient) // *Le Nouvel Observateur*. 1970. 9 fevr.
- La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie // *Thalès* 23. 1970
- A conversation with Michel Foucault (J. K. Simon) // *Partisan Review* 38. 1971
- Création d'un groupe d'information sur les prisons // *Esprit* 401. 1971
- Je percois l'intolérable (G. Armleder) // *Journal de Genève*. 1971. août.
- Par-delà le bien et le mal // *Actuel* 14. 1971
- Un problème qui m'intéresse depuis long temps, c'est celui du système pénal // *Hafsia J. Visages et rencontres*. Tunis, 1981
- Die grosse Einsperrung (N. Meienberg) // *Tages-Anzeiger Magazin*. 1972. 25 März
- Les Intellectuel sert à rassembler les idées (Foucault-Deleuze) // *L'Arc* 49. 1972
- Table ronde: Réclusion et capitalisme // *Esprit* 413. 1972
- L'Intellectuel sert à rassembler les idées // *Libération*. 1973. 26 mai
- Human Nature: Justice versus Power (N. Chomsky) // *Reflexive Water*. Ed. by F. Elders. London, 1974
- Michel Foucault on Attica (J. K. Simon) // *Telos* 19. 1974
- A propos de Marguerite Duras (H. Cixous) // *Cahiers Renaud Barrault* 89. 1975
- Aller à Madrid (P. Benoit) // *Libération*. 1975. 24 sept
- Des supplices aux cellules (R.-P. Droit) // *Le Monde*. 1975. 21 fevr.
- Entretien sur la prison (J.-J. Brochier) // *Magazine littéraire* 101. 1975
- La fête de l'écriture // *La Quotidien de Paris*. 1975. 25 avril
- Pouvoir et corps // *Quel corps?* 2. 1975
- Sade, Sergent de Sexe (G. Dupont) // *Cinématographe* 16. 1975/76
- Sur la sellette (J.-L. Ezine) // *Les Nouvelles littéraires*. 1975. 17 mars
- Dialogue on Power // *Quid*. Ed. by S. Wade. Los Angeles, 1976
- L'Extension sociale de la norme (P. Werner) // *Politique Hebdo*. 1976. 4 mars
- Michel Foucault. Le retour de P. Rivière (G. Gauthier) // *Revue de Cinéma*. 312. 1976
- Sorcellerie et folie (R. Jaccard) // *Le Monde*. 1976. 23 avril
- A bas la dictature du sexe! (M. Chapsal) // *L'Express*. 1977. 24 janv.
- L'Angoisse de juger (J. Laplanche, R. Badinter) // *Le Nouvel Observateur*. 1977. 30 mai
- Enfermement, psychiatrie, prison // *Change* 22/23. 1977
- Die Folter, das ist die Vernunft (K. Bocsler) // *Literaturmagazin* 8. 1977
- Le jeu de Michel Foucault // *Ornicar* 10. 1977
- Non au sexe roi (B.-H. Lévy) // *Le Nouvel Observateur*. 1977. 12 mars
- Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps (L. Finas) // *La Quinzaine littéraire* 247. 1977
- La sécurité et l'Etat (R. Lefort) // *Tribune Socialiste*. 1977. 24 nov.
- Une mobilisation culturelle // *Le Nouvel Observateur*. 1977. 12 sept.
- Comment se débarrasser du marxisme (I. Takaaki) // *Umi* 7. 1978

- Ein gewaltiges Erstaunen // *Der Spiegel*. 1978. 30 Okt.
 Michel Foucault et le Zen // *Shunjū* 197. 1978
 La loi de la pudeur // *Recherches*. 37. 1979
 «Le Nouvel Observateur» et il unione della sinistra // *Spirali* 15. Mailand, 1980
 Le philosophe masqué (C. Delacampagne) // *Le Monde*. 1980 6 avril
 Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens (B. Sobel) // *Cahiers du cinéma* 6. 1980
 De l'amitié comme mode de vie // *Gai Pied* 25. 1981
 Est-il donc important de penser? (D. Eribon) // *Libération*. 1981. 30 mai
 Lacan, il «libérateur» della psicanalisi // *Corriere della Sera*. 1981. 11. sept.
 Sexuality and Solitude (R. Sennett) // *London Review of Books*. 1981. 21 may
 Conversation avec Werner Schroeter // *Courant G. Werner Schroeter*. Paris, 1982
 «L'Expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effa cée» (G. Anquetil) // *Les Nouvelles littéraires* 1982. 14 oct.
 Histoire et Homosexualité // *Masques* 13. 1982
 «Il n'y a pas de neutralité possible» // *Libération*. 1982. 9 oct.
 Non au compromis (R. Surzur) // *Gai-Pied* 43. 1982
 Sexual Choice, Sexual Act // *Salmagundi* 58/59. 1982
 The Social Triumph of the Sexual Will // *Christopher Street* 4. 1982
 A propos des faiseurs d'histoire (D. Eribon) // *Libération*. 1983. 21 janv.
 An Exchange with Michel Foucault // *The New York Review of Books*. 1983. 31 March
 Michel Foucault (S. Riggins) // *Ethos* I. Toronto, 1983
 La musique contemporaine et le public (P. Boulez) // *CNAC Magazine* 15. 1983
 La Pologne, et après? (E. Maire) // *Le Débat* 25. 1983
 Un système fini face a une demande infinie (R. Bono) // *Sécurité Sociale. L'enjeu*. Paris, 1983
 Du pouvoir (P. Boncenne) // *L'Express* 1984. 6 juillet
 L'Éthique du soici de soi comme pratique de la liberté // *Concordia. Revista Internacional de Filosofia* 6. 1984
 L'Intellectuel et les pouvoirs // *La Revue Nouselle* 80. 1984
 Interview de Michel Foucault (C. Baker) // *Actes. Cahiers d'action juridique* 45/46. 1984.
 Que fabriquent done les hommes ensemble? // *The Advocate*. (Los Angeles) 1984. 7 August
 Le retour de la morale // *Les Nouvelles littéraires* 207. 1984
 Le style de l'histoire // *Le Matin*. 1984. 21 fevr.
 Une esthétique de l'existence (A. Fontana) // *Le Monde*. 1984. 15 juill.
 Archéologie d'une passion (C. Ruas) // *Magazine littéraire* 221. 1985
 Pour en finir avec les mensonges (D. Eribon) // *Le Nouvel Observateur*. 1985. 21 juin
 Foucault, passe-frontières de la philosophie // *Le Monde*. 1986. 6 sept.
 Le Gai savoir // *Mec Magazine* 6/7 1988
 Power, Moral Values and the Intellectual (M. Bess) // *History of the Present* 4. 1988

RECENZIJAS

- Alexandre Koyré. La révolution astronomique // *Le Nouvelle Revue française* 108. 1961
 Un si cruel (Crébillon C. *Les égarements du coeur et de l'esprit*, 1961) // *Critique* 182. 1962
 Les mots qui saignent // *L'Express*. 1964. 29 aug.
 Une histoire restée muette (Cassirer E. *La Philosophie des Lumières*) // *La Quinzaine littéraire*. 1966. 1. juill.
 Ariane s'est pendure (Deleuze G. *Différence et répétition*, 1968) // *Le Nouvel Observateur*. 1969. 31 mars

- «Il y aura scandale, mais...» (Guyotat P. *Eden, Eden, Eden*) // *Le Nouvel Observateur*. 1970. 7 sept.
 Theatrum philosophicum (G. Deleuze) // *Critique* 282. 1970
 Croître et multiplier (Jacob F. *La logique du vivant*) // *Le Monde*. 1970. 5 nov.
 Bio-histoire et bio-politique (Ruffié J. *De la biologie à la culture*) // *Le Monde*. 1976. 17 oct.
 La grande colere des faits (Glucksmann A. *Les Maitres penseurs*) // *Le Nouvel Observateur*. 1977. 9 mai
 Le citron et le lait (Boucher P. *Le Ghetto judiciaire*) // *Le Monde*. 1978. 21 oct.
 Une érudition étourdissante (Ariès P. *L'Homme devant la mort*) // *Le Matin*. 1978. 20. janv.
 Pour une morale de l'inconfort (Daniel J. *L'Ero des ruptures*) // *Le Nouvel Observateur*. 1979. 23 avr.

GRĀMATAS PAR FUKO

- Allo E. *Le souci de l'âme*. Paris, 1989
 Altwegg J., Schmidt A. *Französische Denker der Gegenwart*. München, 1987
 Auzias J.-M. *Michel Foucault*. Lyon, 1986
 Baudrillard J. *Öublier Foucault*. Paris, 1977
 Bernauer J., Rasmussen D. (Ed.) *The Final Foucault. Studies on Michel Foucault's Last Works* (Philosophy & Social Criticism 12. 1987)
 Blanchot M. *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Montpellier, 1986
 Bolle E. *Macht en verlangen. Nietzsche en het denken van Foucault, Deleuze en Guattari*. Nijmegen, 1981
 Carroll D. *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*. New York, 1987
 Chaves E. *Foucault e a Psicanálise*. Rio de Janeiro. 1988
 Cousins M., Hussain A. *Michel Foucault*. London, 1984
 Dane G. et al. (Hg.) *Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault*. Tübingen, 1985
 Deleuze G. *Foucault*. Paris, 1986
 Dreyfus H., Rabinow P. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, 1982
 Eribon D. *Michel Foucault*. Paris, 1989
 Fink-Eitel H. *Foucault zur Einführung*. Hamburg, 1989
 Guedez A. *Foucault*. Paris, 1972
 Gutting G. *Foucault's Archaeology. Science and the History of Reason*. Cambridge, 1989
 Jäger C. *Michel Foucault. Das Ungedachte denken*. München, 1994
 Kammler C. *Michel Foucault. Eine kritische Analyse seines Werkes*. Bonn, 1986
 Kremer-Marietti A. *Michel Foucault-Archéologie et généalogie*. Paris, 1985
 Lemert Ch., Gillan G. *Michel Foucault. Social Theory and Transgression*. New York, 1982
 Macey D. *The Lives of Michel Foucault*. London, 1993
 Major-Poetzi P. *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture*. Chapel Hill, 1983
 Marques M. (Hg.) *Foucault und die Psychoanalyse*. Tübingen, 1990
 Martin L. et al. (Ed.) *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst, 1988
 McGill A. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley, 1985
 Merquior J.-G. *Foucault ou le nihilisme de la chaire*. Paris, 1986
Michel Foucault. Une histoire de la vérité. Paris, 1985
Michel Foucault. Wien, 1984
Michel Foucault philosophe. Paris, 1989
 Millev J. *The Passion of Michel Foucault*. London, 1993
 Minson J. *Genealogies of Morals. Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Excentricity of Ethics*. New York, 1985

- Natali S. *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault.* Mailand, 1981
- Poster M. *Foucault, Marxism and History.* Cambridge, 1984
- Privitera W. *Stilprobleme. Zur Epistemologie Michel Foucaults.* F. a. M., 1990
- Rabinow P. (Ed.) *The Foucault Reader.* New York, 1984
- Račevskis K. *Michel Foucault and the Subversions of Intellect.* London, 1983
- Rajchman J. *Michel Foucault.* New York, 1985
- Reuter U. et al (Hg.) *Michel Foucault. Das Wahrsprechen des Anderen.* F. a. M., 1988
- Ribeiro R. J. (Ed.) *Recordar Foucault.* Sao Paulo, 1985
- Schmid W. *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste.* F. a. M., 1990
- Schmid W. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst.* F. a. M., 1991 (1992)
- Schmid W. (Hg.) *Denken und Existenz bei Michel Foucault.* F. a. M., 1991
- Sheridan A. *Michel Foucault. The Will to Truth.* London, 1980
- Smart B. *Foucault, Marxism and Critique.* London, 1983
- Wuthnow R. et al. *Cultural Analysis. The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas.* Boston, 1984

AVOTI

Ewald F. Foucault, une pensée sans aveu // *Magazine littéraire*. 1977, № 127—128. P. 23—26.

Dits et Ecrits de Michel Foucault. Paris, 1994. T. 3, 4

Truth, Power, Self: An Interview with M. Foucault (R. Martin, Oct. 25, 1982) // *Technologies of the Self*.

Amherst, 1988. P. 9—15.

«Intervista a Michel Foucault» di A. Fontana e P. Pasquino // *Microfisica del Potere*. Torino, 1977. P. 3—28.

Corso del 7 gennaio 1976 // *Microfisica del Potere*. Torino, 1977. P. 163—177.

Corso del 14 gennaio 1976 // *Microfisica del Potere*. Torino, 1977. P. 179—194.

Omnes et singulatim. Vers une critique de la raison politique // *Le Débat*. 1986. № 41. P. 6—35.

The Political Technology of Individual // *Technologies of the Self*. Amherst, 1988. P. 143—162.

Préface // Fuko arhivs. P. 1795—1798 (Pirmpublikācija: Préface // **Deleuze G., Guattari F.** *Anti-Oedipus*. N. Y., 1977. P. XI—XIV).

La vie des hommes infâmes // *Les Cahiers du chemin* 29 (1977). P. 12—29.

Le philosophe masqué // *Le Monde*. 1980. 6.4.

Schmid W. Einleitung // *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Hg. v. W. Schmid. F. a. M., 1991. S. 7—37.

Redaktore ANDŽELA ŠUVAJEVA
Korektore SANDRA RUTMANE

Mākslinieks GATIS VANAGS

4 1.40

Kontroleksemplārs

LĀTVIJAS NACIONĀLĀ BIBLIOTEKA



0305049937

MIŠELS FUKO

PATIESĪBA, VARA, PATĪBA.

95-4
L 115

Mišels Fuko (1926-1984) - franču domātājs, kas apvērsis tradicionālos priekšstatus par filosofu un viņa darbu. Viņš publicējis darbus, bez kuriem nav iedomājama tagadnīga refleksija par mūsdienām un vēsturi, - "Ārprātības vēsture", "Klīnikas dzimšana", "Uzraudzīt un sodīt", "Vārdi un lietas", "Seksualitātes vēsture" u.c. Fuko ne tikai raksta grāmatas un lasa lekcijas, bet arī aktīvi iesaistās sociālpolitiskajā konfrontācijā, dažkārt izbaudot policistu nūju belzienus. Fuko uzskatāmi demonstrē, ka filosofija ir noteikta dzīves forma. Viņš ir robežu domātājs, neļaujot vairs domāt pa vecam. Fuko veido eksistences ētiku un estētiku, kas izvēršas kā jaunas dzīves mākslas meklējums.

