

Foucault și critica teoriei liberale a suveranității

Foucault and the Critique of the Liberal Theory of Sovereignty

(Abstract)

In this paper I attempt to analyze Foucault's critique of Hobbes' theory of sovereignty as articulated in his lectures at the College de France. In these lectures Foucault aims to show that the liberal theories of sovereignty are "economical," in that they discuss the problem of the establishment of political power on the model of "free exchanges." According to Foucault, this would presuppose the existence of a substance, or essence of power, which clearly contradicts the notion that the origin of the "strategic" and the "relational" interpretation of power must be sought in Hobbes. In order to deny Hobbes' the paternity of the idea that "politics means continuing war by other means," Foucault shows that it is compatible with neither Boulainvilliers' interpretation of history as a "war of the races" nor Nietzsche's belief in the agnostic nature of knowledge. As a matter of fact, Hobbes' interest was to pacify history, which requires freezing over all relations based on force. Foucault's evidence is that Hobbes reduces the notion of sovereignty by acquisition to the notion of sovereignty by contract. I try to show that the opposite interpretation is equally valid, namely that, given that the sovereign would still be left in the "state of nature," contractual sovereignty can be regarded as the sovereign's "acquisition" of his subjects. The exercise of sovereignty in its traditional sense would thus assume the shape of a constant struggle against human nature, which can be disciplined but never improved upon. Paradoxically, this interpretation is even more "Foucauldian" than Foucault's, but the problems it uncovers are of Foucault's own making.

Unul dintre aspectele cele mai interesante ale analizelor (anarhiste, s-a spus) făcute de Foucault teoriilor politice moderne arată că există ceva precum o paradigmă modernă a raportului dintre adevăr (cunoaștere) și putere, iar această paradigmă este comună liberalismului și totalitarismelor anti-liberale. În acest caz, genealogia foucauldiană a puterii nu este altceva decât *una* dintre numeroasele critici actuale ale liberalismului. Direcția în care își îndreaptă Foucault critica sa a liberalis-

mului privește teoria clasică a suveranității, așa cum apare ea la Hobbes și Locke¹.

¹ Faptul explică imensul ei succes american. E drept că un număr impresionant de celebri filosofi americani l-au criticat vehement, lista fiind cu adevărat impresionantă: Hilary Putnam, Richard Rorty, Michael Walzer, Ian Hacking, David Couzens-Hoy, Charles Taylor, Richard Bernstein, Axel Honneth, Nancy Fraser. Se adaugă la asta cariera americană a „dezbaterii” cu Jürgen Habermas (a se vedea în acest sens Kelly, Michael (ed.), *Critique and Power. Recasting Foucault/Habermas debate*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1994).

Foucault arată că teoria liberală a puterii este una reprezentationalistă, în două sensuri. Mai întâi, puterea este văzută ca având o esență ce poate fi comunicată (*representabilitate*), apoi comunicarea acestei esențe – de fapt cedarea dreptului către suveran – este văzută ca reprezentare a individului *întru* puterea suveranului (*representativitate*). Reperul pe care și-l ia Foucault în critica sa a concepției liberale a puterii este teoria lui Hobbes. Nu vom face aici o expunere a *Leviathanului*, dar vom relua acele puncte care trezesc interesul lui Foucault. În expunerea noastră a teoriei lui Hobbes am introdus deja grila de lectură foucauldiană, astfel încât raportul dintre Hobbes și Foucault să fie de la bun început evident.

1) Hobbes concepe natura umană ca fiind violentă și agresivă, „o dispoziție cunoscută pentru luptă atunci când nu există nici o asigurare de sens contrar”. Indivizii naturali se află în „starea de natură” care este un război al tuturor împotriva tuturor. Două principii caracterizează starea naturală: dorința de a avea în folosință proprie toate bunurile pe care natura le-a dat tuturor și evitarea prin orice mijloace a morții violente.

2) Rațiunea omului natural se definește ca un calcul. Comportamentul rațional impune omului natural de a căuta pacea prin orice mijloace, sau de a se pregăti de război când obținerea păcii nu e posibilă.

3) Menținerea dreptului de a poseda orice bun este echivalent cu menținerea stării de război. Pacea poate fi obținută prin transferul acestui drept, atunci când și ceilalți fac la fel. Cedarea dreptului se face către un suveran care va putea folosi violența în mod legitim numai pentru a apăra acest „contract”.

4) Contractul social este o înțelegere cu privire la instituirea unui „monopol pe violență” (expresia aparține lui Weber).

Suveranul nu este parte a contractului și, de aceea, retragerea supunerii față de suveran este ilegitimă. El are drept de viață și de moarte asupra supușilor. În cazul în care un Suveran moare, supușii se află în starea de natură până la desemnarea unui nou Suveran.

5) Dacă Suveranul nu este parte a contractului, înseamnă că el se află în starea de natură. Mai clar, diferiții suverani se află în starea de război al tuturor împotriva tuturor. Numai Suveranul are drept de a declara starea de război împotriva unei alte cetăți.

6) În cazul în care un Suveran este învins în război de un alt Suveran, supușii învinsului devin supuși ai învingătorului. Hobbes vorbește în acest sens de suveranitate „prin achiziție”, diferită de suveranitatea instituită prin contract. Există deci două tipuri de dominație: „una naturală sau despotică, alta instituită sau politică”.

7) Hobbes tinde să reducă achiziția la convenție, spunând că supunerea determinată de teama de moarte are valoarea unui contract. În definitiv, în cazul suveranității instituite prin transferul dreptului, *cauza naturală* este, de asemenea, teama de moartea violentă, iar cel care a cedat dreptul său nu mai poate reveni asupra „deciziei”. La fel stau lucrurile și în cazul războiului dintre suverani; numai că, de data asta, în starea naturală se află statele (suveranii), iar nu indivizii.

Expunerea teoriei lui Hobbes² ne dă prilejul să ne întrebăm dacă nu cumva este posibil să interpretăm raportul dintre suveranitatea instituită și suveranitatea despotică în sensul contrar lui Hobbes,

² O expunere mai detaliată a teoriei lui Hobbes, făcută în vederea interpretării foucauldien, poate fi găsită în C. Bîlbă, G. Răulea, „Suveranitate și violență la Hobbes și Foucault”, în: Gilles Ferréol, Adrian Neculau coord., *Violența. Aspecte psihosociale*, Editura Polirom, 2003, pp. 17-33.

fără a forța textul *Leviathanului*. Și anume, dacă Suveranul nu este parte a contractului, instituirea poate apărea ca o consfințire și înghețare a unui dezechilibru de forțe prealabil. În același timp, Hobbes nu ne propune o teorie a ameliorării speciei umane, dovada fiind că, imediat ce suveranul dispare, oamenii se află din nou în starea naturală de război al tuturor împotriva tuturor. Ca urmare, putem înțelege că Leviathanul nu poate obține și garanta pacea decât preluând în grija sa starea de război perpetuu: război împotriva vanității³ celor dinlăuntru ca și a celor din afară. Suveranul are deci misiunea permanentă de a disciplina natura umană, întrucât „nu natura, ci disciplina îl face pe om apt de societate”. Disciplina înseamnă deci „înfrângerea” naturii umane violente și agresive; condiția ei este „achiziționarea” prin forță a supușilor, posibilă în baza situației unilaterale a suveranului în starea de natură: el exercită un drept civil printr-o violență naturală. Suveranul duce tot timpul un „război” pentru disciplinarea supușilor și intimidarea lor, ceea ce necesită constituirea unui „dispozitiv” de forțe care să garanteze permanența dezechilibrului instituit. Apoi, înclinația naturală a oamenilor este dobândirea unei puteri cât mai mari. Societatea oferă modelul celei mai mari puteri posibile, a unei puteri pe care omul în starea naturală nici nu o poate concepe. Efortul de a dobândi sau de a

controla această putere înseamnă nici mai mult nici mai puțin decât a admite că pacea socială este un război organizat și disciplinat, „nici al tuturor împotriva tuturor, nici lipsit de ajutoare”, cum spune Hobbes. Cu alte cuvinte, orice pace care urmează unei stări de război înseamnă consfințirea și înghețarea unui raport de forțe. Cum alchimia facultăților în constituția indivizilor diferă de la unul la altul, se vor găsi întotdeauna oameni dispuși să riște pentru a redefini contractul în favoarea lor. Iar aceasta este echivalent cu a spune că „politica înseamnă războiul continuat cu alte mijloace”.

Această formulă care inversează aforismul lui Clausewitz⁴ a fost propusă de Foucault, în cursurile sale de la Collège de France, dar și în *Histoire de la sexualité* ori *Surveiller et punir*, unde a transformat-o în operator de analiză a puterii. Foucault reactivează ipoteza nietzscheeană potrivit căreia nici o construcție morală sau convenție socială nu poate să frâneze sau să intimideze jocul agonistic al forțelor corporale. Răsturnarea celebrei formule „războiul este continuarea politicii cu alte mijloace” este echivalentă cu interpretarea societății și a istoriei prin prisma confruntării generalizate. Ținând cont de acest lucru, pare firesc să considerăm că lectura textului hobbesian pe care am propus-o mai sus este un exercițiu foucauldian urmărind să stabilească un acord teoretic cu interpretarea „agonistică” a societății. În ciuda acestei apropieri dintre aparențe,

³ Hobbes numește Leviathanul „rege al tuturor fiilor orgoliului”, orgoliul fiind de fapt o dispoziția naturală care poate provoca ea singură un război al tuturor împotriva tuturor: „înclinația generală a întregii umanități, o dorință perpetuă și fără răgaz de a dobândi putere după putere, dorință care nu încetează decât la moarte”, cf. Thomas Hobbes, *The Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (citată în continuare ca *Leviathan*), cap. XVII, în: Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes*, now first collected and edited by Sir William Molesworth, vol III, London: John Bohn, 1839 p. 154.

⁴ Carl Phillip Gottfried von Clausewitz, general prusac și strateg, teoretician al conceptului de război („războiul este continuarea politicii prin alte mijloace”). Lucrarea sa *Despre război* (*Vom Kriege*) a influențat întreaga artă militară și pe toți marii strategii de după el, inclusiv pe Lenin, Hitler și Mao care l-au citit pe sărite. Clausewitz a rămas cunoscut mai ales prin plasarea războiului la baza relațiilor dintre guverne și națiuni. Gândirea lui

Foucault refuză explicit ideea legăturii dintre teoria hobbesiană și interpretarea societății ca joc adversativ al forțelor. În cele ce urmează vom arăta care sunt liniile generale ale interpretării foucauldiane a contractului social și care sunt argumentele lui Foucault împotriva revendicării [pro]-hobbesiene a paternității în problema inversării aforismului lui Clausewitz. În cele din urmă, vom confrunta interpretarea foucauldiană cu propria noastră lectură.

Foucault se referă la Hobbes ca la cel mai de seamă reprezentant al teoriei clasice a suveranității, abordând chestiunea contractului social la un dublu nivel: mai întâi la acela al bazelor sale teoretice, apoi la acela al bazelor sale istorice. Este vorba de 1) a pune în discuție contractul social ca teorie juridică a puterii și a constituirii suveranității și 2) de a scoate la iveală dependențele ei față de o anumită situație istorică, în care a apărut și în cadrul căreia a îndeplinit o anumită funcție.

În ceea ce privește prima chestiune, autorul francez arată că teoria contractualistă a suveranității izează de o presuposiție esențialistă în definirea puterii: „În cazul teoriei juridice a puterii, puterea este considerată ca un drept pe care l-am posedat ca pe un bun oarecare și pe care, în consecință, l-am putea transfera sau înstrăina, total sau parțial, printr-un act juridic sau act fondator de drept, care ar fi de ordinul cedării sau al contractului. Puterea este cea concretă, pe care orice individ o deține și pe care ar ajunge să o cedeze, total sau parțial, pentru a constitui o putere, o suveranitate politică”⁵. Teoria contractului este numită de Foucault „economistă”, pentru că fondatorii tradiției

liberale au conceput constituirea puterii civile după modelul liberului-schimb, al comerțului dintre indivizi⁶. Ca și cum puterea ar fi ceva existent dincolo de relațiile de putere, iar suveranitatea s-ar constitui prin reprezentarea sau punerea în scenă a acestui ceva. În spiritul filosofiei lui Nietzsche, care vorbea de jocul haotic și fără răgaz al voințelor de putere, Foucault crede că istoria ar trebui înțeleasă ca un ansamblu tensionat de raporturi de forțe. Și atunci, „oare puterea nu ar trebui analizată mai întâi și înainte și de toate în termeni de luptă, de confruntare sau de război”⁷? Această înțelegere a puterii este incompatibilă cu ideea că societatea a luat naștere printr-un contract pacificator între indivizi egali care au hotărât să pună capăt stării de război. Nașterea societății civile ar fi mai degrabă echivalentă cu consfințirea unui dezechilibru stabilit, la un moment dat, în cadrul confruntării generale. Dar nu este vorba de un război lipsit de speranța într-un învingător, ci de un conflict decisiv prin victoria unei părți, fie prin înghețarea raportului de forțe în favoarea ei. Combinând ideea naturii umane violente cu ipoteza consfințirii prin legea civilă a unui dezechilibru de forțe survenit la un moment dat între forțele combătute, se obține ca rezultat că „puterea politică nu începe atunci când încetează războiul”⁸. Dimpotrivă, pacea civilă nu este decât o continuare a războiului; decizia „finală” nu poate să vină decât din

interesează nu numai arta militară, ci și istoria, știința politică sau gândirea economică.

⁵ Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Gallimard-Seuil, 1997, p. 14 (citat în continuare a *Il faut défendre la société*).

⁶ O altă variantă de economism în analiza puterii ar fi oferită de marxism, în cadrul căruia „puterea politică are ca funcție menținerea raporturilor de producție și promovarea unei dominații de clasă”. Interpretarea istoriei ca luptă de clasă nu are nimic în comun cu ipoteza agonistică, spune Foucault, pentru că idealul dialectic al marxismului este pacificarea istoriei prin eliminarea contradicțiilor și înghețarea confruntării prin victoria definitivă a proletariatului.

⁷ *Il faut défendre la société*, p. 16.

⁸ *Ibidem*, p. 43.

instaurarea unui nou dezechilibru sau din reinstaurarea continuă a celui inițial. Iar aceasta revine la a spune că „politică nu este altceva decât continuarea războiului cu alte mijloace”. Răsturnarea principiului lui Clausewitz este justificată de Foucault prin ideea că însuși Clausewitz a interpretat pe dos un ansamblu de teze care circulau în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Autorii acestor teze, printre care nu se numără și Hobbes, se opuneau sistematic teoriilor dreptului natural, susținând că legea nu se naște din natură, prin imitarea așa-zisului drept natural, ci se naște „din bătălii reale, din orașe incendiate și din pământuri răvășite”⁹. Iar dacă lucrurile stau în acest fel, nu încapă nici o îndoială că „omul este lup pentru om” și dincoace de starea naturală, iar motorul tuturor instituțiilor este războiul tuturor împotriva tuturor. „Pacea face în surdină războiul”, spune Foucault. Campionul unei astfel de viziuni a fost, în Franța, Boulainvilliers¹⁰, a cărui teorie este expusă pe larg de către Foucault, în scopul de a da o interpretare „agonistică a istoriei” și a societății.

Diferența dintre teoria lui Hobbes și cea a lui Boulainvilliers este mai mult o problemă de nuanțe. Ideile hobbesiene despre natura umană pot fi integrate cu succes în ipoteza „agonistică”, chiar cu titlul de premisă; numai teoria suveranității ridică o serie probleme. De aceea, abordarea raportului dintre Hobbes și Boulainvilliers depinde, la Foucault, de interpretarea care se dă teoriei hobbesiene a suveranității. Cu toate că teoriile contractualiste au un „moment hobbesian”, se poate admite că interpretarea contractua-

listă a societății nu este neapărat incompatibilă cu ideea că politica poate fi continuarea cu alte mijloace (cu mijloace legitime, de pildă) a războiului. Ceea ce pare să scutească teoria lui Hobbes de responsabilitatea oricărei influențe asupra ipotezei agonistice este faptul că aceleași teorii contractualiste încearcă să depășească „momentul hobbesian” al naturii umane prin soluția definitivă a pactului social. Dar nu e mai puțin adevărat că, o dată acceptată soluția pactului social, apar noi probleme legate de: interpretarea mecanismului pactului social (spre exemplu dacă achiziția este o instituire sau dacă, dimpotrivă, instituirea este o achiziție) și de caracterul definitiv al pactului (am văzut deja cum, la Hobbes, oamenii ajung din nou în starea de natură dacă suveranul renunță la putere). În funcție de interpretarea acestor două momente, este posibil să se admită că teoriile contractului social presupun prelungirea „momentului hobbesian” dincolo de starea naturală, așa cum ne lasă să înțelegem, de pildă, teoria lui Rousseau¹¹. Interpretarea agonistică a istoriei nu este neapărat contrară teoriilor contractualiste. Iar dacă însăși varianta rousseauistă ne permite, la limită, să înțelegem acest lucru, oare nu ar trebui, cu atât mai mult, să fie o evidență în cazul lui Hobbes? Războiul neîncetat dintre rațiune (care îndeamnă la pace) și pasiuni (care îndeamnă la confruntare) nu este oare suficient pentru a accepta că istoria și societatea sunt în mod irevocabil definite prin confruntare și violență? Nu cumva Foucault tratează evidența drept aparență înșelătoare, propunând o interpretare

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Henri, conte de Saint-Saire, conte de Boulainvilliers (1658-1722), istoric francez care a susținut teoria descendenței nobilimii franceze din invadatorii franci ai Galiei (*Mémoire sur la noblesse de France*, 1719, *Etat de la France*, 1727-1729).

¹¹ Nu întâmplător Rousseau a fost respectat de teoreticienii marxiști ai istoriei. El a permis interpretarea istoriei ca teatru al „luptei de clasă” pentru reinstaurarea egalității naturale, încălcate prin proprietatea privată și violate prin legea civilă.

cuminte a lui Hobbes, și tocmai prin asta inadecvată?

Acest lucru pare să se realizeze în doi timpi. Mai întâi este nevoie de o interpretare a „stării naturale” astfel încât aceasta să pară mai rezonabilă chiar decât încercă să o facă admiratorii lui Hobbes. Potrivit lui Foucault, în starea naturală nu ar fi vorba de bătălii efective, de „război”, ci de o „stare de război”. Diferența ar trebui să fie în măsură să dea asupra stării naturale o imagine mai puțin îngrozitoare, și asta fără ca ea să piardă ceva din demnitatea de a fi condus irevocabil la apariția societății. „Nu există bătălii în războiul primitiv al lui Hobbes, nu există nici sânge, nici cadavre. Există numai reprezentări, manifestări, semne, expresii emfaticе, viclene, înșelătoare (...). Suntem pe scena schimbului de reprezentări. Nu suntem cu adevărat în «război», ci în «starea de război» (un fel de diplomație infinită, de rivalități)”¹². Dar oare acesta nu este un motiv în plus să considerăm că puterea civilă nu poate să pună capăt „războiului rece” din starea naturală, născut din înclinația generală către sporirea puterii? Paradoxal, cu cât starea naturală ne apare într-o lumină mai favorabilă, mai „nevinovată”, cu atât societatea ne poate apărea mai impregnată de semnificația „momentului hobbesian” căruia nu poate să îi pună capăt. Și atunci, paternitatea lui Hobbes asupra ipotezei „agonistice” ar fi sutenabilă: istoria este terenul unor conflicte, al unor tensiuni, al unor desfășurări de raporturi de forțe, pentru că natura umană se definește prin „lupta pentru recunoaștere”. Dar, în al doilea moment, Foucault se oprește la teoria suveranității și arată că „constituirea suveranității ignoră războiul [...] fie că este război, fie că nu,

această constituire se face la fel”¹³. Ceea ce vrea să spună este că, în principiu, nu există nici o diferență între suveranitatea prin instituire și suveranitatea prin achiziție. În fața amenințării cu moartea orice persoană are dreptul natural să se apere, spune Hobbes. Acest drept este inalienabil și contractul social nu-l poate aboli. Problema este însă în altă parte: oricine este liber să se apere sau să opună rezistență, cu alte cuvinte să moară apărându-și viața, dar, dacă decide să se supună, în virtutea libertății de care dispune, această supunere trebuie considerată ca fiind actul unei voințe libere, deci ca un contract. Nu are importanță în ce condiții s-a făcut supunerea; faptul că ea a avut loc înseamnă recunoașterea dreptului de viață sau de moarte al suveranului. Foucault arată că, la Hobbes, suveranitatea prin achiziție se reduce, până la urmă, tot la un contract sau la o instituire. „Având aerul că proclamă războiul peste tot, la început și chiar la sfârșit, discursul lui Hobbes spunea, în realitate, contrariul. El spunea că, cu sau fără război, înfrângere sau nu, cucerire sau acord, e același lucru: «voi ați voit, voi supușii ați constituit suveranitatea care vă reprezintă»”,¹⁴.

În acest context, analizele suveranității clasice întreprinse de Foucault în *Surveiller et punir* capătă semnificația unor dovezi istorice îndreptate împotriva teoriilor contractualiste clasice, punând în evidență caracterul lor istoricește situat sau angajat. Genealogia foucauldiană a puterii pune în evidență caracterul „utopic” al scenariului contractualist: chiar dacă ar fi vorba despre o instituire, prin contract liber, până la urmă se ajunge la un raport de dominație și de forță, dacă nu cumva

¹² *Il faut défendre la société*, p. 79-80.

¹³ *Ibidem*, p. 84 (cf. și *Leviathan*, cap. XX ed. cit., p.190: „not by victory, but by the consent of the vanquished”).

¹⁴ *Ibidem*, p. 85.

instituirea înseamnă tocmai sechestrarea voinței celor care au consimțit, de către o voință mai puternică. Hobbes ne spune că orice achiziție revine la un act de instituire; Foucault și ipoteza „represivă” susțin că, dimpotrivă, orice instituire este ancorată într-o achiziție deja efectuată. Asupra acestui punct se impune o precizare. Trebuie să distingem între dimensiunea istorică a analizelor din *Surveiller et punir* (care au ca obiect raporturile de putere din societatea occidentală începând cu secolul al XVII-lea) și dimensiunea istoriografică a analizelor din *Il faut défendre la société* (care au ca obiect anumite texte din epocă referitoare la problema puterii și a suveranității). În primul caz este vorba despre faptul brut al relațiilor de putere (pouvoir); în al doilea despre discurs (savoir) și despre funcția atribuită discursului într-o anumită epocă (savoir-pouvoir). Lectura pe care noi am făcut-o mai sus lui Hobbes este conformă spiritului foucauldian, pentru că acceptă supoziția condiționării savoirului de către pouvoir, dar contrară interpretării foucauldiane a lui Hobbes, din motive pe care le vom dezvălui la final.

Așadar, în *Surveiller et punir* Foucault analizează suveranitatea clasică în exercițiul ei de a restabili ordinea compromisă de acțiunea criminală. Imaginea societății civile în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea este aceea a unui câmp militar disciplinat și controlat de ochiul suveranului. Dacă în filosofia politică a existat un model natural al stării civile, construit pe o teorie a stării naturale, nu e mai puțin adevărat că el a fost dublat de „un vis militar al societății”¹⁵ constând în proiectul de a construi o mașină de război, prin compunerea disciplinată și riguroasă a tuturor elementelor sale. Leviathanul hobbesian este tocmai această mașină care disciplinează

natura umană. „Se poate ca războiul ca strategie să fie continuarea politicii. Dar nu trebuie să uităm că «politica» a fost concepută ca o continuare dacă nu exact și direct a războiului, cel puțin al modelului militar ca mijloc fundamental de a preveni războiul civil. Politica, ca tehnologie a păcii și a ordinii interioare a căutat să pună la punct dispozitivul armatei perfecte, al masei disciplinate”¹⁶. Ca urmare, justiția se bazează pe forța suveranului, iar pedepsirea celor care s-au făcut vinovați de tulburarea ordinii este un ceremonial în cadrul căruia puterea suveranului se desfășoară după un ritual desăvârșit. Foucault analizează dubla semnificație a execuțiilor publice care pedepsesc crima și fac dreptate, însă fac în același timp demonstrația publică a puterii suveranului. Dacă încălcarea legii capătă semnificația unui atentat împotriva persoanei suveranului, restabilirea justiției este echivalentă cu răzburarea celui lezat: „ceremonia suplicului scoate la lumină raportul de forță care conferă legii puterea sa. Execuția publică are două chipuri: unul [sărbătorește] victoria, celălalt [continuă] lupta”¹⁷. Personajul principal al execuțiilor publice este poporul, spune Foucault. Ca și cum criminalul nu ar fi singur vinovat de știrbirea ordinii și a autorității, este nevoie de o reparație publică. „Contractul” a fost încălcat, restabilirea lui necesită prezența părților, a „martorilor”. Dar această restabilire se face în termenii războiului și ai violenței: suveranul marchează pe trupul condamnatului însemnele autorității sale, iar supunerea față de învingător presupune mărturisirea și recunoașterea publică a vinei. Prin analiza criminalității și a justiției, Foucault ne arată că, de fapt, dincolo de termenii contractului se află violența, cucerirea, cruzimea sau dependența. Dacă

¹⁵ Foucault, *Surveiller et punir*, Editions Gallimard, 1975, p. 171.

¹⁶ *Ibidem*, p. 170.

¹⁷ *Ibidem*, p. 54.

Hobbes credea că suveranitatea se instituie în mod legitim chiar acolo unde ar fi vorba de cucerire, Foucault arată că societatea clasică infirmă această teză; dimpotrivă, chiar instituirea sau contractul înseamnă permanentizarea și consfințirea unei cuceriri preliminare. Putem observa aici în ce măsură utilizează Foucault, în analiza lui Hobbes, locurile comune ale *Discursului asupra (...) inegalității dintre oameni*. Cu totul paradoxal, Rousseau servește mai bine ipotezei agonistice decât Hobbes, și asta datorită sensibilității pentru istoricitate. Ca urmare, Foucault urmărește la Hobbes același decalaj dintre discurs și starea de fapt pe care îl sesizase Rousseau: nu este vorba de egalitate și libertate, ci de inegalitate și aservire; nu este în joc voința liberă, ci forța transfigurată în drept. Genealogia puterii își propune chiar acest lucru: să arate cum anume suveranitatea clasică a însemnat transformarea forței în drept (prin recunoașterea dreptului de viață și de moarte al suveranului) și cum anume a fost disimulat acest fapt în ordinea discursului filosofiei politice, la Hobbes. Sarcini de care Foucault se achită în *Surveiller et punir* și în *Il faut défendre la société*.

Se pune așadar problema nu numai de a oferi o alternativă la teoria clasică a suveranității și a puterii, ci de a pune în lumină dependența teoriei contractului social de situația istorică în care a apărut și față de care a îndeplinit o anumită funcție. Foucault este convins că Hobbes a dat o teorie politică a cărei miză istorică era tocmai aceea de a elimina războiul din constituirea suveranității. Interesul lui Hobbes ar fi fost de a scoate definitiv din teoria suveranității problema cuceririi normande care, arată Foucault, a dominat discursul juridic și politic din Anglia, după bătălia de la Hastings (1066). Autorul *Leviathanului* ar fi urmărit să combată „acest

discurs al luptei și al războiului civil permanent, plasând contractul dincolo de orice război sau cucerire și salvând astfel teoria statului”¹⁸. Concepția filosofico-juridică a lui Hobbes, crede Foucault, s-ar opune pas cu pas istoricismului politic, prin care ar trebui să înțelegem „o anumită manieră de a face să funcționeze știința istorică în lupta politică”¹⁹ sau „apartența războiului la istorie și a istoriei la război”²⁰. Ca un exemplu de istoricism, Foucault prezintă teoria lui Boulainvilliers potrivit căruia puterea nu este nici o proprietate, nici o potență, ci o simplă relație, un joc al forțelor. Istoria însăși nu este decât o continuă confruntare de forțe. În această confruntare, faptul de a scrie istoria este el însuși o armă de luptă. Istoricismul ar fi echivalent cu recunoașterea raportului intim dintre știință, savoir, pe de o parte, și pouvoir, violență, dezordine sau luptă, pe de altă parte.

În interpretarea lui Hobbes, Foucault nu valorifică toate resursele teoriei sale privind dependența discursului de raporturile de putere. El se mulțumește să dezvăluie intenția „secretă” dar respectabilă a autorului, care, în mod cert, este de a pacifica istoria și raporturile dintre oameni și de a legitima o formă de suveranitate care să garanteze pacea. Pentru aceasta ar fi fost suficientă o hermeneutică contextualistă, atentă la biografia autorului și la geneza operei, iar nu o hermeneutică a suspiciunii camuflată metodologic într-o genealogie. Exercițiul hermeneutic foucauldian se reduce, în principiu, la supralicitarea a două pasaje din *Leviathan*, unul referitor la starea naturală, celălalt la problema suveranității. Primul afirmă că starea de război nu presupune neapărat existența unor bătălii efective, ci se limi-

¹⁸ *Il faut défendre la société*, p. 85.

¹⁹ *Ibidem*, p. 84.

²⁰ *Ibidem*, p. 154.

tează la dispoziția naturală pentru agresivitate și violență²¹. Foucault pare să creadă că această dispoziție permanentă, care nu se termină decât la moarte, înseamnă mai puțin decât o bătălie reală și o violență consumată. Rezultă de aici o interpretare „nevinovată” a stării naturale, mai puțin gravă chiar decât la Rousseau care vorbește de violență efectivă, de crime, orori și războaie (reale). Al doilea pasaj se referă la echivalența, în planul consecințelor, dintre suveranitatea stabilită prin instituire „civilă” și suveranitatea dobândită prin cucerire și forță armată: Hobbes spune că supunerea în republica de achiziție se reduce până la urmă tot la o convenție²². Foucault arată că semnificația generală pe care Hobbes o acordă acestor pasaje ar fi legată de dorința filosofului englez de a delegitima războiul civil din Anglia și de a legitima monarhia absolută prin ideea unui contract ce ar fi avut loc „fie că [a fost] război, fie că nu”. În același timp, însă, Hobbes încearcă să pacifice istoria prin categorii logico-juridice insensibile la raportul dintre *savoir* și *pouvoir* și să sustragă teoria politică de sub incidența istoricității, oferind o teorie a suveranității valabile indiferent de circumstanțe. Pe de o parte avem, la Hobbes, conștiința efectivității istorice a discursului său și ancorarea lui în lupta politică, iar pe de altă parte tendința de a fixa teoria politică într-un „tractatus logico-politicus”. Intenția lui Hobbes ar fi de a îngheța o anumită ordine a discursului politic și de a restaura „ideea platoniciană” potrivit căreia *savoir*-ul și adevărul nu pot fi găsite decât de partea ordinii și a păcii, niciodată de partea

violentei, dezordinii sau războiului. Dacă suveranitatea se constituie ignorând violența și războiul, iar *savoir*-ul participă la viața internă a *pouvoir*-ului și este generat de acesta, urmează că adevărul ignoră după aceeași măsură violența și confruntarea. Hobbes ar încerca să situeze cunoașterea într-un domeniu sustras puterii, violentei, pasiunilor și setei de glorie, departe de agonistica forțelor corporale și de intensitatea voințelor de putere, întrucât ar urmări „să blocheze istoricismul politic”²³. Dacă Boulainvilliers asumă faptul că „lupta politică și știința istorică sunt de-acum legate una de alta”²⁴, în schimb Hobbes dă discursului său politic forma unei logici, formă care „castrează” discursul de eficiența lui istorică și îl plasează într-o zonă celestă sau, cel mult, într-una neutră. Foucault nu pare preocupat să găsească argumente textuale pentru această teză. De altfel, în Hobbes, nici nu ar fi găsit, decât poate acest pasaj: „științele constituie o putere slabă, pentru că ele nu există într-un grad eminent și, în consecință, nu sunt recunoscute. În sfârșit, știința este de așa natură încât nimeni nu-și poate da seama că există, dacă nu a dobândit-o el însuși în mare măsură”²⁵. Plasat în contextul capitoului al X-lea care dezbate despre ce anume este o putere (răspuns: totalitatea mijloacelor de a obține un bun prezent sau viitor) și care sunt puterile pe care le dețin și urmăresc oamennii, acest fragment pare, într-adevăr, să retragă știința din jocul raporturilor de putere și să o trimită la adăpost de anarhia pasiunilor și de dezordinea corpurilor și senzațiilor. Cu toate acestea, se întâmplă că același fragment poate fi interpretat și invers, adică în sensul răsturnării platonismului. În imperiul Leviathanului, Filosoful

²¹ „Natura războiului nu constă într-o bătălie efectivă, ci într-o dispoziție cunoscută pentru luptă atunci când nu există nici o asigurare de sens contrar”, cf. *Leviathan*, cap. XIII, ed. cit., p. 113.

²² „Nu victoria armelor dă dreptul exercitării dominației asupra celui învins, ci convenția făcută prin ea”, cf. *Leviathan*, cap. XX, ed. cit., p. 190.

²³ *Il faut défendre la société*, p. 96.

²⁴ *Ibidem*, p. 153.

²⁵ Hobbes, *Leviathan*, cap. X, ed. cit., p. 75.

nu poate fi Rege, atâta timp cât „valoarea unui om, ca și a oricărui alt obiect, este prețul său, adică ceea ce s-ar da pentru a dispune de puterea lui”²⁶. Iar puterea lui nu este știința, căci în mai mare măsură decât știința „reputația de a avea o putere este o putere, [...] elocvența este o putere pentru că oferă *aparența* prudenței”²⁷. Politica este poate domeniul aparenței și al opiniei, dar acestea pot căpăta efectivitate întrucât puterea este inseparabilă de onorabilitate, „dovada și semnul puterii”²⁸.

Pe de altă parte, retragerea savantului-filosof din câmpul puterii nu presupune deloc autonomia *savoir*-ului și contemplarea virtuților eterne (ca la Platon sau ca la Spinoza). Rațiunea și facultățile de cunoaștere, chiar luate în chip „eminent”, nu sunt altceva decât un mijloc, un „calcul” pentru a rentabiliza acțiunile și a satisface pasiunile. Dacă Hobbes este părinte al liberalismului, el este în aceeași măsură și fondatorul utilitarismului: „*Din dorință*, se naște gândirea unui mijloc pe care l-am văzut producând un rezultat asemănător celui pe care îl vizăm, și din gândirea acestui mijloc se naște gândirea mijloacelor de a atinge acel mijloc, și așa mai departe până când ajungem la un început care să fie în puterea noastră.[...] În toate acțiunile tale aruncă o privire la ceea ce dorești, pentru că asta conduce toate gândurile tale”²⁹. Or, această coapartenență a gândirii și dorințelor a fost numită „răsturnare a platonismului”, în posteritatea lui Nietzsche. Am văzut mai sus că, în *Adevărul și formele juridice*, Foucault arată cum, împotriva lui Spinoza, Nietzsche susținea că cunoașterea noastră nu începe atunci când punem capăt celor trei pasiuni fundamentale: *ridere, lugere,*

detestari (cum credea autorul *Eticii*). Dimpotrivă, înțelegerea noastră nu este decât „rezultatul unui anumit joc, a unei compoziții sau compensații între *ridere, lugere, detestari*”³⁰. Cum aceste pasiuni (a râde, a deplânge, a detesta) sunt relații de tip negativ cu obiectul, Nietzsche vorbește despre o anumită „răutate radicală a cunoașterii” care ar consta într-o voință de îndepărtare a obiectului, de distrugere, și nu de identificare sau de „potențare” a lui. „Răsturnarea platonismului” se traduce prin respingerea ideii că, în cunoaștere, „asemănătorul cunoaște asemănătorul”; este vorba nu despre iubire și simpatia universală, ci despre ură, dispreț și teamă în fața lucrurilor care amenință prin stranietatea lor. Cunoașterea nu este *adequatio rei et intellectus*, unificare sau acord, ci ostilitate, confruntare. „Înțelegem de ce Nietzsche afirmă că filosoful se înșală cel mai ușor asupra rădăcinii cunoașterii, câtă vreme el gândește totdeauna sub forma adecvării, iubirii, unității și pacificării. Dacă vrem să știm cu adevărat ce este cunoașterea [...] trebuie să ne apropiem nu de filosofi, ci de politicieni, să înțelegem relațiile de luptă și de putere”³¹. Cunoașterea este, în mod natural, o violență împotriva lucrurilor, spune Foucault laolaltă cu Nietzsche, și nu o punere de acord cu ele, cum credea Spinoza. În orice caz, tabloul filosofului prezentat mai sus nu are mai nimic în comun cu Hobbes. La Hobbes, cunoașterea nu este „iubirea obiectului”, pentru că natura umană se definește chiar prin punerea la distanță a corpurilor străine, prin tendința de a le domina sau de a le imprima o anumită mișcare. Mișcarea animală fiind sau dorință sau aversiune, cunoașterea nu poate fi de alt ordin, câtă vreme ea este o

²⁶ *Ibidem*, p. 76.

²⁷ *Ibidem* [Știința este respectată indirect, prin „artele de utilitate publică”, cărora le este „mamă”].

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

²⁹ *Ibidem*, cap. III, p. 13 [sublinierea noastră].

³⁰ *La vérité et les formes juridiques*, in: Foucault, Michel, *Dits et Ecrits*, vol. I, Gallimard, Paris, 2001, p. 1416.

³¹ *Ibidem*, pp. 1147-1148.

mișcare interioară, un „efort” corporal intern, o activitate mentală. În afară de senzații, de gânduri și de înlănțuirea acestora „nu există altă activitate mentală a omului care să-i fie inerentă în mod natural”³². Am văzut deja cum, la Hobbes, gândirea este intim legată de dorințe și de efortul de a căuta mijloace pentru satisfacerea lor. Este adevărat că dorința nu este o mișcare de îndepărtare sau de punere la distanță a obiectului, cum bine s-ar remarca în contra argumentului nostru, ci o mișcare de apropiere. Dar această apropiere este o confruntare și chiar un război pentru că „iubirea obiectului” vizează consumarea, „moartea” sau „mâncarea” lui (cum a remarcat Gilles Deleuze³³). Starea naturală a omenirii, la Hobbes, ar fi un concept destul de neinteresant dacă ar fi lipsit de perspectiva agonistică asupra cunoașterii (sigur, Foucault nu suflă o vorbă despre metafora cunoașterii ca „vânătoare” și despre „mitul lui Acteon”). Ni se pare că aceasta este lectura corectă a lui Hobbes. Ea este în mod evident contrară apropierii de „ideea platoniciană” că savoir-ul trebuie situat de partea păcii și a serenității. Dacă discursul hobbesian îmbracă forma unei logici a politicului, aceasta nu înseamnă că el nu poate ocupa o „poziție strategică decisivă”³⁴. Până la urmă, poziția strategică hobbesiană s-a dovedit mult mai decisivă decât cea a lui Boulainvilliers căruia Foucault îi face „în același timp istoria și elogiul”. *Intenția* hobbesiană de a pacifica discursul istoriografic prin contribuția unui tratat logico-politic nu este deloc expresia unei lipse de sensibilități în privința raportului savoir/pouvoir.

În altă ordine de idei, interpretarea noastră a textului hobbesian a arătat că

teoria suveranității a lui Hobbes nu poate exclude nici măcar la nivel logico-juridic problema violenței din istorie. Piatra unghiulară a teoriei suveranității este relația intimă dintre dominația prin instituire și dominația despotică; Foucault a văzut cât se poate de clar acest lucru. Ceea ce nu pare să fi văzut (și asta în ciuda analizelor din *Surveiller et punir*) este că, la Hobbes (nu în suveranitatea clasică *efectivă*, ci în *discursul* despre suveranitate) circuitul dintre instituire și cucerire este dublu. Suveranitatea despotică se constituie, spune Hobbes, *not by victory, but by the consent of the vanquished*. Dar, mai departe, argumentând că drepturile și conștințele dominației despotice sunt exact aceleași ca în cazul suveranității instituite, Hobbes precizează: *and for the same reasons, which reasons are set down in the precedent chapter*. Și anume, în ambele situații, oamenii constituie suveranitatea pentru că trăiesc cu teama unei morți violente. Că se tem unii de alții sau că se tem de un singur om, e prea puțin important. În joc se află întotdeauna constrângerea la care supune violența. Am putea spune, în spiritul lui Rousseau, că a vorbi de voință liberă când ai cuțitul la gât este totuna cu a vorbi de violență când construiești de „bună voie” societatea civilă. Și atunci, nu în societatea efectivă, ci chiar în discursul lui Hobbes, republica instituită poate oferi această imagine că toți au fost supuși și cucerii de către cel căruia i-au cedat „dreptul de violență”. Războiul tuturor împotriva tuturor are un învingător iar acest lucru este legitim pentru că „nu violența care instaurează, ci violența care ruinează trebuie condamnată”³⁵.

³² *Leviathan*, cap. III, p. 16.

³³ Cf. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Editions du Minuit, 1969.

³⁴ *Il faut défendre la société*, p. 153.

³⁵ Niccolò Machiavelli, *Discours de la première Décade de Tite Live* (1531), cartea I, cap. IX, trad. fr., T. Guiraudet, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1952, p. 405.