

Introducere

Recitindu-l pe Foucault. Critică și interpretare

Studiile ce alcătuiesc volumul de față reprezintă contribuțiile autorilor la o serie de seminarii dedicate operei și gândirii lui Foucault, organizate la Universitatea din Iași în anul universitar 2002-2003. Ele sunt impregnate de o dublă miză: un efort de evaluare a unor idei și interpretări ale lui Foucault, pe de o parte, și o tentație greu de stăvilit de a contextualiza filosofia acestuia, pe de altă parte. Însăși filosofia lui Foucault, nesistematică, liberă, critică, vulnerabilă și proiectivă, îndeamnă către așa ceva. Foucault s-a format, la drept vorbind, într-un mediu cultural impregnat de numeroase tradiții și orientări mai mult sau mai puțin filosofice: fenomenologie, structuralism, marxism, psihanaliză, epistemologie, literatură și critică literară. Nu e dificil să descoperim, în scrierile sale, o serie de „motive” și argumente preluate sau moștenite din acest mediu intelectual sincretic. Există câteva interpretări deja clasice axate pe surprinderea unor asemenea motive sau chiar surse, aparținând unor exegeți precum Hubert Dreyfus și Paul Rabinow, Alain Sheridan, Garry Gutting, Jürgen Habermas, Manfred Franck și alții. Însă aceeași constatare, privitoare la formarea lui Foucault într-un mediu intelectual polimorf, reprezintă un argument, în opinia noastră, pentru a deschide opera sa către alte zone ale filosofiei. Însuși gânditorul francez a procedat în acest fel, parazitând, deformând, recontextualizând

și ocultând tradițiile amintite. Autorii studiilor prezentate aici încearcă tocmai o astfel de deschidere a lui Foucault către cele mai diverse zone, expunând totodată opera foucauldiană unor riscuri care merg de la simpla deformare ori deviere a unor idei până la utilizarea privată a scrierilor foucauldiene. Întreprinderea se dovedește necesară în măsura în care, fără asumarea unor astfel de riscuri, autorii pe care îi studiem de obicei ar rămâne definitiv închiși în ei înșiși, fără puțința de a fi aduși într-un spațiu al dialogului viu. Pe scurt, putem spune că textele ce alcătuiesc volumul se referă fie la interpretările pe care Foucault le-a făcut asupra unor autori clasici, fie la dezbaterile în care a intervenit, fie, în sfârșit, la anumite evaluări la care a fost supus. Toate aceste situații pe care însuși Foucault le-a făcut posibile demonstrează formidabila sa vivacitate intelectuală și ne provoacă la isprăvi tot atât de intense.

Deschidem volumul cu un studiu axat pe analiza raportului dintre subiect și putere, *Corporalitate, sexualitate și putere*, semnat de Raluca Arsenie-Zamfir. Abordând acest raport din interiorul operei foucauldiene, aceasta discută problema constituirii subiectului din perspectiva raportului hermeneutic dintre corporalitate și putere. Pe scurt, totul pleacă de la ideea conform căreia corpul se află permanent implicat într-un câmp politic: e disciplinat,

docilizat, manipulat, supus transformărilor de tot felul. Problema este, de fapt, cea a organizării multiplului. Din acest motiv corpul e supus permanent unor politici, unor tehnici de disciplinare prin care multiplul de natură corporală e luat în stăpânire. Aranjarea indivizilor în spațiu, de pildă, care a dat naștere unor instituții care corectează corpul prin pedeapsă sau, o dată cu modernitatea, prin supraveghere. Această din urmă tehnică a apărut atunci când s-a conștientizat că e mai util să supraveghezi decât să pedepsești. Iar așa ceva devine realizabil prin corelarea pedepsei cu arta reprezentării și, astfel, cu o semiotică ce statuează discursul ca vehicul al legii. În acest context au fost analizate și tipurile de sancțiuni care, prin actele de disciplinare, au ajuns să fie impuse ca universale, constituind o „infrapenalitate” menită să reglementeze limitele subiectului, spațiul său de joc. Legată de această problemă apare și chestiunea raportului dintre sexualitate și putere. Dacă disprețul trupului în antichitate și în Evul mediu creștin conducea, implicit, la reprimarea sexualității și reglementarea ei strictă, în ultimele secole sexualitatea devine tot mai mult un loc al adevărului și, totodată, un vehicul al eliberării omului. Sexualitatea apare, la Foucault, tot ca un mecanism de putere, reprimarea și cenzurarea acesteia ținând de o economie a puterii și de instituția, pe baza ei, a unui regim privilegiat al adevărului.

Al doilea studiu al volumului se referă tot la problematica raportului dintre subiect și putere, plasată de această dată în contextul actual al filosofiei feministe. Textul, elaborat de Alina Vamanu și Iulian Vamanu, poartă titlul *Susan Bordo and the Question of Power. A Feminist Interpretation of Michel Foucault*. Filosofia lui Foucault este relevantă pentru gândirea feministă din mai multe motive. În primul rând, ar fi de

amintit teza că societatea este structurată de către relațiile de putere în diverse moduri. Apoi, descoperirea relației dintre putere și producerea adevărului conduce la identificarea modurilor în care practicile raționale ascund anumite relații de putere. În acest sens, „adevărul” ființei umane se dovedește a fi, la rigoare, doar o construcție a unui „joc de adevăr”, adică un efect de putere care, cu timpul, ajunge să fie considerat ca fiind un dat. Din punctul de vedere al feminismului, această înțelegere a adevărului poate duce la demonstrarea faptului că diferențele de gen sunt instituite, și nu sunt înscrise în natura umană. Problematika aceasta trimite, în cele din urmă, către chestiunea constituirii istorice și contingente a subiectului. Studiul la care facem referire se concentrează asupra modului în care teoreticiană feministă Susan Bordo asumă anumite aspecte ale filosofiei foucauldienne pentru a explica, prin intermediul lor, fenomene precum bolile de nutriție și idealul siluetei feminine, subiecte de discuție extrem de actuale și importante pentru societățile contemporane. Autorii studiului pleacă de la distincția pe care Umberto Eco o face între utilizare și interpretare și evaluează din perspectiva ei demersul lui Susan Bordo, ajungând să susțină ideea că aceasta din urmă realizează nu o utilizare, ci o interpretare a operei lui Foucault. Problema dezbătută mai pe larg este cea a puterii, centrală și în analiza realizată de autoarea feministă.

O altă secvență a volumului atacă o problemă actuală a filosofiei, și anume cea a constituirii sinelui, dezbătută în secolul XX îndeosebi cu referire la definirea modernității ca filosofie a subiectului și la posibilitatea de a delimita o vârstă postmodernă a gândirii. Din această perspectivă, scrierile lui Foucault rămân un reper de neocolit. Deși înțelege modernitatea altfel

decât mulți alți teoreticieni ai acestui fenomen, atât în privința limitelor ei temporale cât și a unora dintre trăsăturile ei teoretice, Foucault poate fi considerat unul dintre autorii cei mai actuali atunci când punem problema modalităților istorice de configurare a subiectului. Privind modernitatea ca o epocă de dată recentă, el va fi cu atât mai important pentru înțelegerea temei subiectului înainte de filosofia carteziană. Aceasta întrucât nu o discută ca și cum ea ar privi exclusiv modernitatea, ci se apleacă, cu erudiție și incisivitate, asupra subiectului clasic – grec, roman și creștin –, urmărind să arate cum anume s-a transformat acesta până să devină ceea ce este el astăzi pentru omul occidental. Tocmai cea din urmă chestiune, a constituirii subiectului antic și a celui creștin, constituie miza textelor ce poartă semnătura lui Ștefan Ionescu (*Cum a devenit, în cele din urmă, „cultivarea de sine” o fabulă*) și a lui Cristian Moisiuc (*Foucault și piatra din capul unghiului*). Ambele studii sunt scrise în stil critic: nu vizează atât expunerea interpretărilor foucauldiane, ci mai curând punerea lor la încercare. Cele două demersuri adoptă, în fapt, o metodologie de tip popperian, adaptată însă cerințelor unei abordări hermeneutice. Altfel spus, cei doi autori încearcă să testeze dacă și până în ce punct analizele lui Foucault rezistă întâlnirii cu sursele obligatorii ale problemelor pe care le are în vedere. Din acest motiv, avem de a face cu o abordare de tip falsificaționist: nu validarea unei interpretări este în joc, ci, dimpotrivă, falsificarea ei. Având în comun o astfel de strategie, cele două texte ar putea fi caracterizate, în ansamblu, ca punând la lucru o grilă hermeneutică puternică dar în mică măsură permisivă, ceea ce înseamnă, în același timp, o grilă cu potențial critic extrem de ridicat.

Textul lui Ștefan Ionescu se referă la problema constituirii sinelui moral în lumea greacă și în cea romană. Miza lui este de a arăta că subiectul moral al omului grec și roman nu este cel descris de către Foucault. În acest scop, autorul pune la lucru câteva „instrumente” preluate de la Richard Rorty, pe baza cărora este mai apoi discutată problema esteticii existenței văzută ca modalitate de auto-creație. O primă limită a demersului foucauldian ar consta tocmai în sărăcia arhivei. Concret, sursele filosofului sunt îndeosebi texte de factură teoretică aparținând unor filosofi și medici, fiind însă aproape absente scrierile populare (unica excepție este *Cheia viselor* a lui Artemidor). Sau, așa cum se exprimă chiar autorul pornind de la o idee a lui E.R. Dodds, „Foucault nu a ascultat mai mult glasurile pădurii, poveștile pe care le spune”, preferând să ia în seamă doar „copacii individuali”. Ceea ce interesează într-o mai mare măsură este a doua obiecție adusă aici lui Foucault, o „dificultate genealogică” pe care Ștefan Ionescu o ilustrează printr-un fel de experiment ce vizează posibilitatea unei genealogii a subiectului pornind de la practicile religioase. Admițând că acestea din urmă contribuie la constituirea sinelui, autorul pune în discuție ideea conform căreia ele sunt „arte ale existenței”, tehnici de sine prin care oamenii încearcă să se transforme pe ei înșiși, să-și construiască viața ca pe o operă. Demersul lui Ștefan Ionescu se înscrie, apoi, în linia unei exegeze clasice a „sufletului grec”, teza susținută fiind aceea că grecii valorizau nu subiectul contingent înțeles ca un proiect, nu sinele moral care se făurește prin intermediul interacțiunii dintre forțele morale active și pasive, ci sinele religios, destinat să îl înscrie pe om într-o ordine cosmică guvernată de forțele divine. Or, acest sine, care reprezenta nimic altceva decât partea divină din om,

adică sufletul rațional, era departe de a fi un eu contingent, singurul descriptibil în termenii auto-creației. Dimpotrivă, după Ștefan Ionescu, acest sine religios era unul esențialist, un „eu adevărat” ce trebuia descoperit în urma unui proces anevoios de auto-purificare, în care tocmai renunțarea la partea contingentă, individuală și ireductibilă a eului constituia adevărata miză, echivalentă, în cele din urmă, cu o „recuperare a identității”, a ceea ce este comun, a ceea ce e „public” în fiecare dintre noi. Concluzia acestui „experiment” este că sinele omului grec și roman e unul „reificat, ontologizat, platonice”, și nu cel contingent și auto-creat descoperit de către Foucault.

Studiul lui Cristian Moisuc, *Foucault și piatra din capul unghiului*, urcă până la interpretarea subiectului creștin, despre care Foucault crede că se constituie exclusiv prin destrucția de sine, însă pe fondul griji de sine, la fel ca în epoca elenistică. Altfel spus, Foucault încearcă să demonstreze că subiectul creștin se configurează prin renunțarea la sine, la vechiul sine, desigur, la propriul trecut și la propria viață. Dacă în lumea greacă și romană prevala ideea unui sine creat ca o operă de artă, în creștinism avem de-a face cu renunțarea la sine, la acel sine ce constituie o piedică în calea acomodării cu voința divină. Strategia lui Cristian Moisuc este asemănătoare celei din textul amintit anterior. În primul rând, analiza foucauldiană ar fi deficitară în privința surselor luate în considerație. În problema mărturisirii și a penitenței, esențială pentru mecanismul său argumentativ, Foucault citează doar patru fragmente din Sfinții Părinți, fapt care afectează și acuratețea interpretării sale. Cristian Moisuc încearcă să argumenteze că subiectul creștin nu e chiar așa cum îl reconstruiește filosoful francez. Problema concretă la care se referă este cea

desemnată prin termenul de *exomologesis* („recunoașterea unui fapt”), adică mărturisirea, pentru Foucault nu atât o pocăință, cât mai degrabă o recunoaștere publică în vederea obținerii statutului de penitent, un ritual teatralizat ce reprezenta o simplă condiție a dobândirii respectivului statut public. Dar, arată Cristian Moisuc pe baza textelor din primele secole creștine, *exomologesis* nu e totuna cu *publicatio sui*, cu o „revelare a sinelui” în spațiul public (social), și, de aceea, nu poate fi nicidecum echivalată cu o primire a adevărului din afara sinelui, de la un Dumnezeu transcendent. Ea nu este însă nici o descoperire a sinelui, exclusiv prin introspecție, sau prin „memorizarea regulilor”, ca în stoicism. În creștinism, adevărul sinelui este deopotrivă exterior (transcendența lui Dumnezeu) și interior (căci omul e creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu). Tocmai problema *chipului*, esențială pentru înțelegerea creștinismului, i-ar rămâne străină lui Foucault, și chiar pe aceasta se întemeiază doctrina despre mărturisire și pocăință. Concluzia autorului este că interpretarea foucauldiană este una ideologică întrucât grila hermeneutică obținută prin idealizarea filosofiei stoice și epicureice nu îl poate conduce decât la o anumită înțelegere a problemei eului creștin.

Tot o discuție critică a filosofiei lui Foucault realizează și Horia Târnovanu (*Manfred Franck despre Foucault*). Acesta își propune să facă, din perspectiva pertinentei argumentative și a valorii teoretice a tezelor (ceea ce poate fi același lucru), o evaluare a lecturii critice pe care o face Manfred Franck scrierilor „neo-structuraliste” ale lui Foucault. Problemele asupra cărora se oprește Horia Târnovanu sunt subiectul, limbajul, interpretarea, istoria, care reprezintă „liniile generale ale întreprinderii critice a lui Manfred Franck”. În lucrarea sa dedicată neo-structuralismului

francez, autorul german încerca mai întâi să descopere sursele conceptelor neo-structuraliste. Dacă ne aducem bine aminte, era vorba practic de vreo trei surse mai importante, câteva locuri comune ale filosofiei clasice germane (filtrate prin Nietzsche, Heidegger și Sartre), o serie de scheme preluate din critica socială marxistă și, desigur, un număr important de elemente din teoriile structuraliste ale limbajului. Subiectul, istoria și limbajul, la care se adaugă problema interpretării (ca dimensiune metodologică) ar fi astfel temele predilecte de care se ocupă (pe dos) gândirea neo-structuralistă. La Foucault, conceptele transversale prin care sunt aduse în discuție aceste teme sunt cel de „discurs” și cel de „discontinuitate”. La acestea două se adaugă cel de „reprezentare”: „pentru Foucault, conceptul de reprezentare nu este unul neutru, ci unul dintre locurile privilegiate ale criticii neo-structuraliste adresate teoriilor lingvistice tradiționale”, spune Horia Târnovanu reluând cele spuse de Manfred Franck. Două ar fi observațiile autorului german care sunt deosebit de importante și pe care Horia Târnovanu nu le ratează: Foucault nu vede în lingvistica lui Saussure o ruptură față de logica de la Port Royal, ci „o simplă reproducere a conceptului clasic al reprezentării”, apoi, în același registru, autorul *Cuvintelor și lucrurilor* nu admite că putem vorbi de o ruptură de epistemă o dată cu Kant. „Foucault nu vrea să vadă în recursul la un subiect transcendent o ruptură în raport cu modelul reprezentării forjat de gramatica universală a epocii clasice”, întrucât consideră că de o nouă epistemă nu se poate vorbi decât o dată cu nașterea conștiinței istorice. Pentru a repera locul cu pricina, amintim aici că este vorba de faptul că, după Foucault, epoca lui Kant doar pune „limite reprezentării”, fără să rupă radical cu aceasta.

M. Franck vede aici o posibilă contradicție: dacă lucrurile stau așa, atunci e lipsit de sens să mai vorbim de ruptură între *âge classique* și modernitate, oferind mai multe argumente repertoriare cu precizie de Horia Târnovanu: 1) nu există ruptură între reprezentarea (de tip cartezian) a obiectului extern și reprezentarea (de tip fichteian) a „obiectului” intern (subiectul însuși); 2) prin urmare nu avem motive să punem în opoziție discursul Luminilor cu discursul romantismului; 3) „hermeneutizarea științelor umane este o simplă deplasare a reprezentării”; 4) nu există discontinuitate între „reprezentare și conștiință istorică (a), pentru că nici arheologia nu se rupe cu totul de științele umane (b), ea trebuind să fie înțeleasă ca o ideologie științifică; 5) „poziția foucauldiană față de conceptul de reprezentare este ambiguă”.

În vederea bunei situări a tezelor anti-neo-structuraliste ale lui Manfred Franck, Horia Târnovanu scoate la iveală presupuzițiile cu care lucrează autorul german, după cum urmează. Mai întâi, Franck reconsideră problemele subiectului, ale istoriei și ale limbajului din perspectiva unei viziuni de tip romantic, mizând pe o *hermeneutică* ce face apel la un agent interpretativ, spre deosebire de Foucault, a cărui metodă de *analiză* „promovează structuralitatea structurii în configurarea sensurilor”. În al doilea rând, este vorba despre concepția cu privire la limbaj: după Franck, funcționarea limbajului presupune o „sinteză semiologică”, ceea ce presupune existența unui „autor” motivat al sintezei și, deci, asumarea unei dimensiuni non-arbitrare a limbajului. În sfârșit, această concepție asupra limbajului merge mână în mână cu o anumită teorie a interpretării. Și anume, Franck atacă teoria structurală a textului punând în joc conceptul de *stil* al autorului: „stilul atacă

relațiile ... esența procesului de structurare a unui text”. În final, Horia Târnovanu analizează argumentele autorului german constatând următoarele. Argumentul 1 se referă la continuitatea conceptului de subiect. Potrivit lui Horia Târnovanu, Foucault susține mai degrabă o teză slabă a discontinuității: „Să fim atenți la falsele continuități!”. Discontinuitatea slabă ar fi echivalentă cu „raritatea”. Totodată, Horia Târnovanu respinge, printr-un fel de reducere la absurd, teza continuității subiectului. Și anume, dacă admitem că subiectul constituie o „problemă”, atunci continuitatea acestei probleme ar putea fi susținută doar dacă „n-ar dispărea niciodată ca fiind soluționată ori ar ajunge la metamorfoze deviate ce nu i-ar mai asigura identitatea”. După cât ni se pare, acest argument de factură analitică pune în lumină mai degrabă rafinamentul lui Horia Târnovanu decât valoarea discontinuității la Foucault. Iată de ce: pentru științele umane, subiectul nu constituie o problemă, ci o presupuziție discursivă. Mai clar, științele umane își dau ca „problemă” conținuturile empirice ale subiectului: viața, munca, limbajul, iar despre acestea nu putem spune că sunt probleme soluționate, astfel încât soluționarea lor să marcheze o „ruptură”. „Problemă” este Subiectul (ca subiect) doar pentru acel discurs care merge înapoi sau înaintea științelor umane, căutând să le întemeieze. În acest discurs, nu „soluționarea” este un reper pentru jalonarea discontinuităților, ci însăși apariția sau dispariția problemelor, adică modificarea modului discursiv de a vorbi despre subiect (obiect). Această diferență de optică nu scade cu nimic valoarea concluziei primului argument al lui Horia Târnovanu, care a intuit perfect ce anume nu ține în lectura critică a lui Manfred Franck: continuitatea subiectului (a sintezelor și repre-

zentărilor sale, a trecerii de la intuirea datului extern la intuirea datului intern, a colaborării dintre facultățile sale etc.) nu înseamnă deloc continuitatea *conceptului* de subiect. Să dăm un exemplu în sprijinul celor spuse de Horia Târnovanu: de la subiectul ca fundament al certitudinii la subiectul ca fundament al adevărului și apoi ca fundament al libertății (de orice fel) nu se poate trece *discursiv* fără a opera o *sinteză* istorică al cărei model este unitatea „minții”. Și tocmai asta pune în chestiune Foucault. Pe de altă parte, afirmația că Foucault operează cu un concept slab al discontinuității ține de interpretare, întrucât multe dintre afirmațiile explicite ale lui Foucault asumă ideea de discontinuitate radicală. E drept, însă, că ideea discontinuității „slabe” ar împăca pe toată lumea; ne convingem de acest lucru imediat ce încercăm să reflectăm la problema continuității dintre Lumină și romantism, dezbătute la argumentul 2 (o variantă globală a celui dintâi). Celelalte argumente ale lui Horia Târnovanu asumă puncte de vedere foarte originale, mai mult sau mai puțin inteligibile la o singură lectură. De la argumentul „spațio-temporal” al conștiinței de sine („nu pot argumenta conștient nimic despre condițiile de sens ale argumentării mele”), la cel privind statutul teoretic al arheologiei („arheologia și-ar pierde pozitivitatea metodologică în cazul în care ar studia o arhivă de sensuri iluzorii și disparate”), apoi la cel privind inconsecvențele arheologiei („nu înțeleg la ce nivel ar trebui distinse regulile vorbirii efective de cele ale logicii sau gramaticii”), Horia Târnovanu încearcă un slalom subtil printre pozițiile lui Franck și Foucault, opunându-le amândurora o perspectivă analitică menită „să mizeze pe valoarea slabă a tezelor și să nu radicalizeze opoziția conceptelor”.

Eseul cu titlul *Cogito și etica rațiunii (de la Descartes la Foucault și înapoi la Descartes)*, ce poartă semnătura lui Andrei Stavilă, este centrat pe disputa care a avut loc între Foucault și Derrida, pe marginea *Meditației I* a lui Descartes. În *Istoria nebuniei* Foucault vorbește despre „marea închidere” ca despre o „structură istorică” (Derrida) ce a guvernat teoria și practica secolului al XVII-lea francez, prin excelență cartezian. *Meditația I* a lui Descartes ar fi locul în care am putea contempla, la lucru în filosofie, schema generală prin care Rațiunea clasică se afirmă în plenitudinea dimensiunii sale „monologice”, prin excluderea tuturor formelor de sminteață (*dérâison*). Locul în care Descartes s-ar lăsa dominat de sensibilitatea socială a nebuniei ar fi cel în care, punând problema legitimității îndoielii cu privire la datele simțurilor, se întrebă dacă nu cumva gestul său nu se aseamănă cu cel al nebunilor care își imaginează tot felul de lucruri și pun la îndoială chiar cunoștințele cele mai evidente. Iar filosoful [își] răspunde că aceia sunt niște nebuni și nu ar fi nici el mai bun dacă s-ar lua după mintea lor. Ca urmare, lui Foucault i se pare că demersul cartezian este susținut de supoziția prin care Rațiunea își dă curajul de a căuta adevărul în științe: „eu care gândesc nu pot fi nebun”. Această interpretare face din textul *Meditației I* un simptom, iar din arheologia nebuniei o „hermeneutică a suspiciunii”. În textul conferinței din 1963, *Cogito și istorie a nebuniei*, Derrida pune în chestiune tocmai excesul foucauldian de suspiciune; suspectarea textelor clasice riscă să violenteze un număr de locuri comune pe care el, Derrida, își propune să le abordeze mai scolastic, căutând să vadă „ceea ce Descartes a spus, sau a voit să spună sau a crezut că a voit să spună”. Vom remarca aici faptul că cele trei sintagme, a spune, a voi [să spună], a crede [că a voit să spună] traduc laolaltă actele

prin care se anunță cogito-ul; hermeneutica pe care mizează Derrida în dezbaterea sa cu Foucault chiar ar fi una „naivă” dacă nu ar fi alimentată de o anumită doză de ipocrizie. Tocmai de aceea, textul scris de Andrei Stavilă încearcă o lectură proprie a disputei dintre Foucault și Derrida. După ce trece în revistă felul în care îl citește Foucault pe Derrida și, în special, raportul (presupus de Foucault) între textul cartezian și fenomenul social a cărui mărturie istorică și generalizare filosofică este: („există un spirit al epocii care unește, în epoca clasică, pe filosofi în speculațiile lor și pe deținătorii puterii în practica juridică”), Andrei Stavilă identifică „prima miză” a textului: discursul despre sine al Rațiunii exclude posibilitatea smintelii. Următoarea mișcare constă în schimbarea perspectivei: „cum crede Derrida că îl citește Foucault pe Descartes”. Andrei Stavilă subscrie la observațiile făcute de Derrida, considerându-le juste, dar păstrează un bun echilibru între oponenți arătând că justețea criticii derridiene poate fi asumată doar pentru ceea ce el a numit „prima miză a textului”. A doua miză nici nu ar fi sesizată de către Derrida; ea ar privi apariția unei noi conștiințe etice, centrată pe decizia morală. Astfel, ideea centrală a lui Foucault privind excluderea nebuniei este întărită de supoziția că rațiunea ia naștere în spațiul eticii. Interesantă devine poziția lui Andrei Stavilă în momentul în care, în loc să se oprească în locul „călduș” al unei opțiuni pro-Foucault, schimbă perspectiva și ne convinge că textul său trebuie privit ca simplu joc. Și anume, dacă la început ne dă impresia că merge alături de Derrida contra lui Foucault (prima miză a textului), iar apoi întoarce armele cu Foucault contra lui Derrida (a doua miză), ne convinge înspre final că încercarea sa este structurată pe alianțe de circumstanță. Spunem asta

pentru că, iată, nici a doua miză a textului foucauldian nu-l fixează. Și anume, Andrei Stavilă nu crede că acțiunea s-a născut în spațiul eticii în epoca clasică: „ea s-a mișcat întotdeauna în acest spațiu”. Stă mărturie apelul nestrămutat la persoana lui Dumnezeu, „celălalt nume al absolutului rațiunii înseși”, și aici regăsim o referință la Derrida, pe care îl credeam deja depășit sau uitat. Un argument pentru această ultimă observație ar fi o afirmație mai tardivă a lui Foucault însuși, care va miza mai puțin pe ideea că există o pluralitate de rațiuni (*episteme*, în *Cuvintele și lucrurile*) și că există anumite constante ale rațiunii, de la greci până la moderni. Cu acest prilej, Andrei Stavilă identifică și un paradox; acesta constă în faptul că Foucault situează rațiunea în spațiul eticii, când etica se află exclusă din „arborele științei” al lui Descartes. Ea ar trebui să vină la urmă, când de fapt se află la început. De unde și întrebarea: „Se naște oare în epoca clasică, o dată cu arborele științei al lui Descartes, o rațiune într-un spațiu din care etica a fost exclusă? Atunci însă cum rămâne cu raționaliștii clasici și cu apelul lor la garanțul suprem?”. Deducem că textul lui Andrei Stavilă este numai deschiderea unui câmp de investigații și că el va fi urmat de alte texte ce vor căuta să lămurească statutul moralei la Descartes, și în special distanța care separă „morală provizorie” carteziană de proiectul unei *etica more geometrica demonstrata* care să intre – ca metafizică – în *arbor scientiarum*. Dacă ne e permis să anticipăm, Andrei Stavilă va regăsi aici, între morală ca (sub)sol al științei și etica – ea însăși știință –, toate virtuțile cercului hermeneutic și toate viciile cercului logic.

Dimensiunea critică a întreprinderii foucauldiane este urmărită de Ioan Alexandru Tofan plecând de la interpretarea pe care Foucault a dat-o textului lui Kant *Was ist Aufklärung?*. Plecând de la constatarea că

Foucault se ocupă, în definitiv, de istoria gândirii, Ioan Alexandru Tofan încearcă să lămurească ce semnificație ar avea „gândirea”, la Foucault. În acest sens, scrierea lui Deleuze despre Foucault se dovedește extrem de utilă, întrucât pune în evidență faptul că a gândi înseamnă a problematiza, a experimenta, iar aceasta în trei feluri: problematizare a cunoașterii, în cele două modalități ale ei, *dire et voir*; emiterie de „singularități nomade” în sfera relațiilor de putere pentru a bulversa „comportamentul tradițional al forțelor”; în sfârșit, plierea exteriorului pe interior sau constituirea subiectivității. Interesul lui Ioan Alexandru Tofan poartă, în principal, asupra celei de-a treia chestiuni; „tehnicile de sine”, prin care subiectul se constituie și se obiectivează, reprezintă calea de acces către problematica modernității și a criticii. Mai clar, Ioan Alexandru Tofan urmărește să surprindă punctul de joncțiune între interesul lui Foucault pentru estetica antică a existenței și cel privind preocuparea subiectului cu sine în „gândirea modernă”, mai precis în *Aufklärung*. Tocmai de aceea, textul lui Foucault despre *Was ist Aufklärung?* devine esențial pentru clarificarea problematicii modernității: găsim la Kant ceea ce s-ar putea numi o „tehnică modernă de sine”. Obiectul propriu-zis al analizei lui Ioan Alexandru Tofan îl constituie etapele în care Foucault se referă la problema (kantiană) a iluminismului, și anume textul din 1978 (conferința despre guvernamentalitate de la Societatea Franceză de Filosofie), un altul din 1983 (cursul introductiv la Collège de France) și, în fine, cel din 1984 (în care problema iluminismului este gândită în raport cu întrebarea lui Baudelaire despre esența modernității). Ioan Alexandru Tofan pune în evidență faptul că interesul foucauldian pentru textul kantian ține de sfera eticii; relația gândirii iluministe cu chestiunea

puterii rezultă din definiția kantiană a minoratului: „minoratul este neputința de a te servi de inteligența proprie fără a fi condus de un altul”. În acest context, gândirea critică este instrumentul însuși al emancipării. A fi critic în contextul iluminismului, arată Ioan Alexandru Tofan pe urmele lui Foucault, înseamnă „a te proteja în fața unei puteri acaparatoare” (1978); înseamnă apoi „guvernare de sine” și definire a propriei actualități (1983); mai înseamnă, în cele din urmă (1984), încercare de depășire a limitelor și de inventare de sine (dandysm). Ar rezulta de aici posibilitatea de a înțelege chiar demersul lui Foucault, care s-ar înscrie în ultima lectură. Stă dovadă definiția foucauldiană – de fapt deleuziană – a gândirii ca exercițiu problematizant, deci ca „tehnică de sine”. În acest context, Ioan Alexandru Tofan nu pare să observe că, de fapt, exercițiul filosofic foucauldian poate fi definit ca „modern” nu numai din perspectiva ultimei lecturi a textului kantian despre Lumini, ci și plecând de la primele două interpretări. Aceasta, desigur, în condițiile în care strategiile de rezistență și „luptă” – prin critica strategiilor puterii (prima lectură) întotdeauna actuale (a doua lectură) – fac din Foucault moștenitorul legitim al tradiției iluministe. Evident, observația noastră comportă o anumită gratuitate, în condițiile în care principiul celei de-a treia lecturi le cuprinde pe primele două. Rezistența față de puterea ce guvernamentalizează, trăirea actualității în cunoștință de cauză și guvernarea propriului sine pot fi văzute ca simple consecințe sau explicitări ale experienței fundamentale a exercitării libertății prin încercarea limitelor. Și, oricum ar fi, Ioan Alexandru Tofan sesizează că cele trei momente se află în legătură unul cu altul, numai că nu dezvoltă ideea. Observația că „a fi modern înseamnă a practica o

anumită tehnică de sine” reprezintă însăși cheia problemei de mai sus. În afară de asta, trecerea în revistă a „dezbaterei” care l-a opus pe Foucault lui Habermas pe marginea chestiunii Luminilor rezolvă definitiv diferendul. Aceasta pentru că cele trei „momente” ale lecturii foucauldiane a lui Kant sunt forțate să se unifice sub presiunea unei contradicții. După Habermas, gândirea lui Foucault este încercată de aceleași dificultăți care, după cel din urmă, atingeau gândirea lui Kant. Și anume, după Foucault, filosoful modern ar fi deschis două tradiții care nu-și pot afla împăcare nici în corpus-ul kantian, nici în întreaga gândire modernă: pe de o parte am avea o analitică a adevărului, iar pe de altă parte o ontologie a sinelui. Iar această contradicție ar fi reluată în chiar sânul operei foucauldiane, a cărei imposibilitate de a depăși modernitatea ar fi astfel dovedită. Ioan Alexandru Tofan comentează sensul obiecției habermasiene după interpretarea lui Michael Kelly, și ajunge la concluzia că definiția gândirii la Foucault (prin Deleuze) ar putea să explice mai bine modalitatea în care genealogia puterii și a eticii aparține proiectului modern. Ca o simplă remarcă, am spune că merită studiată mai în amănunt ipoteza că Foucault ar relua contradicția kantiană. Aceasta ar presupune, de fapt, că trebuie stabilită o corespondență pas cu pas între arheologie și critica rațiunii teoretice, pe de o parte, apoi între genealogie și critica rațiunii practice, pe de altă parte.

Studiul nostru (George Bondor) intitulat *Genealogia și istoria. Nietzsche în lectura lui Foucault* reprezintă o discuție critică asupra interpretării pe care Foucault o oferă scrierilor lui Nietzsche, axată pe două importante probleme: genealogia și „istoria efectivă”. Deși observăm influența pe care metodologia nietzscheeană a avut-o asupra celei construite de Foucault, nu

insistăm nici asupra continuității acestora, nici asupra diferențelor existente între ele. Textele lui Foucault semnificative în această privință sunt: „Nietzsche, Freud, Marx” (1964) și „Nietzsche, genealogia, istoria” (1971), la care se adaugă o secvență din „Adevărul și formele juridice” (1973). Genealogia nietzscheeană trebuie înțeleasă atât ca o critică a metafizicii, cât și ca o strategie interpretativă. Lectura foucauldiană atinge, în marginea genealogiei nietzscheene, câteva probleme clasice ale filosofiei: limbajul, subiectul, adevărul și cunoașterea, a căror configurare tradițională este demascată deopotrivă de către Nietzsche și Foucault. Avem astfel de a face cu o genealogie a cunoașterii și a adevărului, cu una a subiectului și una a limbajului, realizate de pe pozițiile unei filosofii a interpretării. Aceasta din urmă trebuie văzută ca fiind singurul concept „pozitiv” al lui Nietzsche, unul care intră într-o schiță minimalistă ce stă la baza unui vast exercițiu critic. Totodată, interpretarea este singurul operator universal al filosofiei lui Nietzsche. Distanța făcută de Foucault între diferitele sensuri ale originii, deși corectă în principiu, este eronată atunci când vorbim despre termenii pe care autorul francez dorește să îi impună. Astfel, *Ursprung*, *Herkunft* și *Entstehung* spun doar rareori exact ceea ce vrea Foucault, fapt care nu diminuează însă forța ideatică a lecturii sale. Un alt aspect critic al studiului nostru se referă la modul în care Foucault se raportează la analiza nietzscheeană a discontinuităților existente între cunoaștere și lumea de cunoscut, precum și între cunoaștere și natura umană în genere. Teza susținută aici este aceea că Foucault înțelege greșit raportul dintre cele două forme de discontinuitate și unitatea divină, în primul caz, respectiv unitatea subiectului, în cel de-al doilea. Pe scurt, ipoteza unității divine nu devine

inutilă o dată cu sfărâmarea continuității dintre cunoaștere și lumea de cunoscut pe care filosofia tradițională a postulat-o, ci, dimpotrivă, tocmai disoluția unității divine (sub forma tezei despre moartea lui Dumnezeu) a făcut posibilă rupțura acelei false continuități și, astfel, activarea discontinuității dintre cunoaștere și lume. În mod similar, unitatea subiectului nu cade o dată cu sfărâmarea continuității dintre cunoaștere și natura umană, ci abia critica pretenției de unitate a subiectului face posibilă demascarea acelei false continuități și, prin aceasta, promovarea discontinuității lor. Argumentul pentru răsturnarea tezei lui Foucault este de ordin istoric: urmărind problema adevărului și cea a subiectului în filosofia modernă, observăm că lucrurile nu stau deloc așa cum le prezintă autorul francez. Interpretarea sa suferă, de fapt, de lipsă de istoricitate. Prezentând proiectul nietzscheean ca o alternativă teoretică la filosofia tradițională, lectura foucauldiană ratează faptul că genealogia nietzscheeană este mai curând o *critică* decât o construcție teoretică printre altele. Genealogia lui Nietzsche se dovedește a fi – și aici Foucault are perfectă dreptate – o manieră nouă și adecvată de a scrie istoria, una total diferită de istoriile tradiționale.

În studiul nostru (Corneliu Bîlbă) cu titlul *Foucault și critica teoriei liberale a suveranității*, întreprindem o analiză a interpretării pe care o face Foucault, în cursurile sale de la Collège de France, teoriei suveranității a lui Hobbes. Miza lecturii foucauldiane este de a arăta că teoriile liberale ale suveranității sunt „economice”, în sensul că discută problema constituirii puterii politice după modelul „liberului schimb”. Aceasta ar presupune că există o substanță sau o esență a puterii, ceea ce contrazice în mod evident ideea că originea interpretării „strategice” și „rela-

ționale” a puterii trebuie căutată la Hobbes. Pentru a respinge paternitatea hobbesiană a ideii că „politica înseamnă continuarea războiului cu alte mijloace”, Foucault arată incompatibilitatea ei cu teoria lui Boulainvilliers privind interpretarea istoriei ca „război al raselor” și cu ideile lui Nietzsche despre natura agonistică a cunoașterii. În definitiv, Hobbes urmărea pacificarea istoriei, ceea ce presupune înghețarea raporturilor de forțe. Dovada adusă de Foucault este că Hobbes reduce suveranitatea de achiziție la suveranitate prin contract. Noi arătăm că este

posibilă interpretarea contrarie, și anume că suveranitatea prin contract poate fi văzută ca „achiziție” a supușilor de către suveran (deoarece suveranul rămâne în starea de natură). Exercițiul suveranității clasice ar asuma astfel o permanentă luptă împotriva naturii umane, care poate fi disciplinată, dar nu ameliorată. Paradoxal, interpretarea propusă aici este mai foucaldiană decât cea a lui Foucault însuși. Mai puțin paradoxal este faptul că a fi mai foucaldian decât Foucault înseamnă a face un pas în afara universului foucaldian.

*Corneliu Bîlbă
George Bondor*