

# Cum a devenit, în cele din urmă, „cultivarea de sine” o fabulă

Comment est devenue, à la fin, la „culture du soi” une fable

(Résumé)

Le but de ce texte c'est de mettre en évidence quelques difficultés que j'ai trouvé en lisant quelques textes de Foucault autour de l'histoire de la sexualité, parmi lesquelles l'impossibilité de faire une généalogie du sujet à partir des pratiques religieuses et, par suite de ça, l'imputable contingence du soi éthique des anciennes grecs et romans. J'utilise des instruments prises de Rorty pour argumenter la failibilité du vocabulaire de Foucault en ce qui concerne la question de l'esthétique de l'existence comme modalité de se créer.

În cele ce urmează aş vrea să urmăresc o serie de întrebări pe care mi le-a prilejuit lectura unor texte ale lui Michel Foucault centrate în jurul unei teme comune: constituirea unui tip de subiect (anume cel moral) într-o perioadă istorică dată și în contextul unor practici specifice (anume cele sociale). Insolitul textelor filosofului francez stârnește, de bună seamă, o sumedenie de asemenea întrebări; din partea mea, nu a obținut o acceptare necondiționată, nici a problematicii puse în joc, nici a soluțiilor oferite. Mai cu seamă calea de urmat mi s-a părut spectaculoasă: un motiv în plus pentru a construi în marginea ei un edificiu propriu, un fel de sistem de turnuri de observație, de forturi, de caste, dacă vreți. Scopul lui ar fi de a testa dintr-o altă perspectivă un mod de abordare care la prima vedere pare foarte spectaculos. Însă între turnuri este un drum care se parcurge cu piciorul și care se chinuie să se păstreze paralel cu drumul cel larg, luminat și plin de ispite. Acest drum secundar, cu rol de apărare și

administrativ, are însă de înfruntat asperități pe care drumul principal deja le-a nivelat și le-a acoperit, făcând călătoria mai lină. Însă parcurgerea (și mai ales construcția) drumului secundar își are însemnătatea ei. Acesta este însă un fel mai ocolit de a spune că am urmărit limitele demersului lui Foucault.

O primă dificultate pe care aş dori să o semnalez ține de partea arheologică a studiului lui Foucault. Anume, privește privilegierea unui anumit tip de surse în defavoarea altora. Sursele privilegiate aparțin unor filosofi și medici; dintre celelalte, remarc doar *Cheia viselor* a lui Artemidor. Mi se pare că problematizările în jurul unor practici cum sunt cele sexuale nu trebuie să se ridice doar din contribuții care introduc o anumită voință teoretică acolo unde experiența comună, populară, nu pierde timpul să caute una. Desigur, este dificil să obții o descriere cât de cât adecvată a practicilor anticilor în general. Scriind despre anumite practici religioase ale antichității, E.R. Dodds observa că este

greu să privești climatul în care a luat naștere creștinismul din cauza lipsei „unei prezentări cuprinzătoare și echilibrată a tuturor faptelor relevante, care ne-ar putea ajuta să înțelegem relația dintre copaci și pădure. Există studii strălucite despre mulți copaci individuali, cu toate că nu despre toți; despre pădure avem doar schițe impresioniste”<sup>1</sup>. În măsura în care studiul lui Foucault privește o întreagă pădure, iar nu o sumă de copaci individuali (iar studiile anterioare *Istoriei sexualității* așa mă fac să cred), cred că aici este un punct în care el nu reușește să ne satisfacă pe deplin. În afară de amintita lucrare a lui Artemidor, scrierile populare lipsesc din sfera de interes a filosofului francez.

Îmi exprim aici un regret similar cu cel al lui Dodds: Foucault nu a ascultat mai mult glasurile pădurii, poveștile pe care le spune. Povești cum ar fi *Satyriconul* lui Petronius ori *Metamorfozele* lui Apuleius, care erau contemporane celor ale lui Seneca și, respectiv, Marc Aureliu. De bună seamă, acrobațiile sexuale ale lui Encolpius sau Lucius privesc în aceeași măsură practicile sexuale ale contemporanilor lor pe cât descrie *Justine* comportamentele similare din preajma Revoluției Franceze. Însă această distanță era asumată destul de explicit de către autori, iar relatările lor permit cu siguranță stabilirea unei măsuri. În plus, această distanță nu descalifică romanele amintite, care descriu imagini hipertrofiate ale sexualității, față de scrierile filosofilor sau ale medicilor: ceea ce Petronius umflă, Seneca dezumflă. Cred că avem de-a face, în acest caz, cu o regretabilă sărăcie a arhivei.

O a doua dificultate este una, să-i spunem, genealogică. Mai exact, impresionat de turul de forță pe care îl conduce Foucault în marginea sexualității grecilor și

romanilor, am încercat să-i repet gestul și să caut, ca într-un experiment, să văd dacă se poate face o genealogie a subiectului pornind de la practicile religioase. Rezultatele pe care le-am obținut nu au fost însă la fel de spectaculoase precum cele ale lui Foucault.

Încercarea mea cred că poate fi justificată. În definitiv, practicile religioase se înscriu în definițiile pe care le dă Foucault practicilor sau tehnicilor de sine: „arte ale existenței” sau „practici gândite și voluntare cu ajutorul cărora oamenii nu numai că-și fixează reguli de conduită, dar încearcă să se transforme ei înșiși, să se modifice în ființa lor unică și să facă din viața lor o operă purtătoare de anumite valori estetice și răspunzând unor anumite criterii de stil”<sup>2</sup> și deopotrivă „matrice ale rațiunii practice” care „permit indivizilor să efectueze, singuri sau ajutați, un anumit număr de operațiuni asupra corpului, sufletului, gândurilor, conduitelor, modului de a fi; să se transforme pentru a atinge o anumită stare de fericire, puritate, înțelepciune, perfecțiune, imortalitate”<sup>3</sup>. Prin urmare, am început prin a considera că și practicile religioase pot fi susceptibile de a contribui la constituirea sinelui. În plus, majoritatea autorilor sunt de acord (cu nuanțările de rigoare) că practicile religioase ocupau un loc foarte important în viața grecilor și romanilor (probabil mai important decât astăzi).

Un scurt comentariu, care privește raporturile filosofilor cu religia, cred că este aici necesar. Puțini ar accepta poate să extindă considerarea lui Platon de către Culiănu drept „un om extrem de religios”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> M. Foucault, *Istoria sexualității*, traducere de B. Stanciu și Al. Onete, Timișoara, Ed. Editura de Vest, 1995, p. 130.

<sup>3</sup> M. Foucault, „Techniques du soi”, *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 785.

<sup>4</sup> I.P. Culiănu, *Călătorii în lumea de dincolo*, București, Ed. Nemira, 1996, p. 153.

<sup>1</sup> E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, traducere de C. Pleșu, prefață de P. Creția, Iași, Ed. Polirom, 1998, p. 213.

și la alți filosofi. Totuși, mi se pare o pripeală să echivalezi raționalismul filosofilor antici cu ateismul. Mai curând cred că poate fi vorba de o transformare a religiozității în conștiința filosofică, de o raționalizare a religiei, bazată pe supoziția naturii divine a intelectului, singura parte a omului pe care acesta o împărtășește cu zeii. Divinitatea există ca perfecțiune a ființei, ca ideal de raționalitate și virtute, chiar dacă reprezentările filosofice ale ei o deposedează de puterea de a crea sau de a-și impune voința asupra oamenilor. Figura zeului este cea care instituie norma după care se distinge înțeleptul, de pildă la Epicur (pentru care înțeleptul trăiește „ca un zeu printre oameni”<sup>5</sup>). Zeii sunt obiectele privilegiate ale contemplației stoicilor; contemplarea divinității este susceptibilă în cel mai înalt grad să producă *ataraxia*, atât pentru filosofii porticului, cât și pentru epicurei. E.R. Dodds consideră că, deja la începutul perioadei elenistice, „pentru filosofi, partea esențială a religiei nu mai consta în a îndeplini actele cultice, ci în a contempla tăcut divinitatea, realizând înrudirea dintre ea și om. [...] pentru ambele școli [stoică și epicureică], zeitatea nu mai era sinonimă cu puterea arbitrară, ci devenise întruchiparea unui ideal rațional”<sup>6</sup>. Filosofii sunt profund interesați să nu rupă complet cu formele tradiționale de cult, pe care însă le purifică de anumite conținuturi și introduc altele noi. Pierre Hadot scria că „în antichitate, filosoful întâlnește religia în viața socială, prin cultul oficial, și în viața culturală, prin operele de artă și literatură. Însă el o trăiește filosofic, o transformă în

filosofie. Dacă Epicur recomandă participarea la sărbătorile cetății și chiar la rugăciune, o face cu scopul de a permite filosofului epicureu să contemple zeii așa cum îi concepe teoria epicureică a naturii”<sup>7</sup>. Filosofia și religia intră arareori într-o concurență reală, și atunci aceasta se întâmplă numai la nivelul discursului, nu la cel al modului de viață.

Înarmați cu aceste considerații, să vedem cum putem înainta în experimentul pe care l-am propus. Am pomenit deja de concepția naturii supraomenești, divine a sufletului rațional; aceasta se pare însă că a pătruns în filosofie venind dinspre terenul religiei. Sufletul ca ființă înrudită cu divinitatea, străin de această lume și exilat în ea, este o concepție elaborată în mediile sectare, marginale față de religia oficială a cetății<sup>8</sup>, ajungând apoi să permită o obiectivare a universului interior și o edificare progresivă a structurilor eului așa cum apar în tradiția platonice a opoziției dintre suflet și trup, păstrându-se însă în paralel concepția mai veche a sufletului ca *daimon* care locuiește omul. Raportarea individului la sine, sau la acea parte din sine care este cea mai înaltă, poate fi acum luată în discuție.

Foucault arată că principiul delfic atribuit cu atâta generozitate lui Socrate era nu o maximă abstractă, ci avea o importanță practică foarte precisă, „era un sfat tehnic, o regulă de observat pentru consultarea oracolului. «Cunoaște-te pe tine însuși» însemna: «Nu-ți imagina că ești un zeu». Alți comentatori au oferit următoarea interpretare: «Să știi bine care este natura cererii tale atunci când vii să consulți oracolul»”<sup>9</sup>. Mai mult decât atât,

<sup>5</sup> Mai mult chiar: „iar pe de altă parte, zeii lui Epicur, adică cei ai tradiției, din Olimp, dar reinterpretăți de el, trăiesc ca niște înțelepți.” P. Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere de G. Bondor și Cl. Țipuriță, Iași, Ed. Polirom, 1999, p. 248. Tot Hadot consideră că acest model al înțeleptului era prezent încă de la Platon și Aristotel.

<sup>6</sup> E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 206.

<sup>7</sup> P. Hadot, *op. cit.*, p. 294.

<sup>8</sup> J.-P. Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, traducere de Z. Petre și A. Niculescu, București, Ed. Meridiane, 1995, p. 437.

<sup>9</sup> M. Foucault, „Techniques du soi”, *op. cit.*, p. 786.

acesta era subordonat unei alte cerințe, omniprezentă de la *Alcibiade I* până la scrierile părinților creștini, anume cerința preocupării de sine. Consider că aceste două precepte pot fi îmbogățite ca sens în cazul unei raportări de tip religios: partea din noi care trebuie cunoscută și îngrijită este de natură divină, prin urmare cunoașterea și preocuparea de sine sunt nu doar dezirabile, ci chiar obligatorii. Tehnicile de sine pot acum să se desfășoare, au primit o legitimare în plus. Seneca scria lui Luciliu: „Sunt patru soiuri de naturi: de arbore, de animal, de om și de zeu. Aceste două din urmă, care sunt raționale, au aceeași natură, dar se deosebesc prin aceea că una este nemuritoare, iar cealaltă este muritoare. Așadar, binele uneia dintre acestea, adică a zeului, se desăvârșește prin natura lui însăși, a celuilalt – prin grija omului”<sup>10</sup>. Desăvârșirea este o sarcină conformă cu natura și este impusă de către aceasta.

Evoluția preocupării de sine ca sarcină a indivizilor poate fi urmărită îndeaproape nu doar în ceea ce privește practicile sexuale, ci și în practicile religioase propriu-zise. Degradarea formelor religiozității tradiționale în perioada elenistică merge în paralel cu o escaladare a griji față de sine. Religia publică, fără să dispară, este completată și în cele din urmă aproape estompată de succesori cum ar fi cultul personalităților politice sau cultul lui Tyche („norocul”, „șansa”). În timp ce religia publică devenea din ce în ce mai mult „o rutină socială, fără influență asupra scopurilor oamenilor”<sup>11</sup>, practicile religioase alternative ce semnifică o stare de dependență neajutorată a individului iau o amploare considerabilă. Situația este într-adevăr paradoxală, dacă ne gândim că

„religia filosofilor” își continua procesul de raționalizare, iar figurile divine își pierdeau puterea de a influența universul epicureic sau stoic. Se pare însă că eforturile de rescriere a tradiției pe care le făceau filosofi nu influențau credințele populare. Ritualurile se păstrează chiar mult timp după aceea: la Megara se sacrificau încă tauri pentru eroii războaielor persane purtate cu 800 de ani înainte, și tot în secolul al II-lea d.H. zeița Atena primea încă daruri de la popor. E.R. Dodds observă cu malițiozitate: „zeii se retrag, dar ritualurile lor supraviețuiesc, și nimeni, cu excepția câtorva intelectuali, nu observă că au încetat să mai aibă vreun sens”<sup>12</sup>. Acesta este climatul în care se răspândesc, precum o boală, astrologia și ocultismul, teorie a unui oarecare Bolos din Mendes (secolul al II-lea î.H.) care stabilea proprietăți ascunse și adesea răuvoitoare ale plantelor, animalelor și pietrelor prețioase. Influența acestora era atât de mare, încât Bolos ajunsese să fie considerat o autoritate științifică de talia lui Aristotel sau Teofrast.

Concepția stoică a unității dintre om și cosmos își găsește rapid un pendant în teoria magică asupra lumii, conform căreia aceasta se află sub influența constantă a unor forțe malefice, care amenințau în permanență existența oamenilor. Prin urmare, sufletul trebuie să se rupă de influența acestor puteri, trebuie salvat, iar oamenii apelează tot mai adesea la tehnici de salvare pe care le găsesc în ritualuri, în revelație, în artefacte. Nevoia de ocultism conduce la înmulțirea magilor și astrologilor; nevoia de salvare îi determină pe filosofi să se transforme în medici, psihoterapeuți, trimiși ai zeilor<sup>13</sup>. Grija de sine

<sup>10</sup> Seneca, *Scrișori către Luciliu*, CXXIV, București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1966, p. 493.

<sup>11</sup> A. Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, p. 443, apud E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 208.

<sup>12</sup> E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 209.

<sup>13</sup> Această teză tare îi aparține lui Dodds (v. *op. cit.*, p. 213), dar descrieri de sine similare ale filosofilor sunt atestate și de Hadot și Foucault, fără a infera despre motivele lor extrafilosofice.

îmbracă, pentru marea masă a populației, forma nevoii de dependență și de protecție, determinată de un sentiment difuz, dar general de anxietate în perioada târzie a imperiului roman, când atât creștinii cât și păgânii recurg la sprijin magic nu doar pentru a suporta trecerea printr-un *eschaton* individual sau colectiv, ci și pentru a putea face față spaimelor inerente vieții cotidiene. Avem în față imaginea fugii inconștiente de opțiunea individuală pe care Dodds o denunță ca „teamă de libertate”, aflată, între altele, și „în spatele înăsprii speculației filosofice transformată într-o dogmă cvasireligioasă care îi oferea individului o regulă de viață fixă”<sup>14</sup>. Elementele iraționale, acele elemente „ale naturii umane care, fără știrea noastră, determină atât de mult comportamentul nostru și ceea ce socotim a fi gândirea noastră”<sup>15</sup> înregistrează o sumbră victorie asupra contemplării și preocupării de sine raționale despre care predică filosofii.

Spre ce fel de sine se orientează însă această grijă de sine care ne apare ca nevoie de salvare? Care era totuși statutul acestui suflet ce trebuia îngrijit și salvat? Sufletul care trebuie purificat și desăvârșit are o natură divină, este similar zeilor. O asemenea esență trebuie cultivată și salvată cu orice preț. Ea justifică, într-adevăr, toate formele de asceză, trupească și spirituală, care să evite coruperea sâmburelui de divinitate pe care-l purtăm în noi. În cadrul practicilor religioase, protecția contra deochiului, a duhurilor care ne pot influența, a aparițiilor tulburătoare din viața de zi cu zi are în vedere conservarea și purificarea esenței superioare care ne locuiește. Suferințele îndurate de Encolpius au un rol expiator – el a tulburat serviciul religios al zeului Priap. Mântuirea lui Lucius de înfățișarea teriomorfă pe care a

luat-o este încununată de inițierea sa în misterele lui Isis – recunoaștere a faptului că a reușit să își conserve o natură divină.

Aici se pare însă că experimentul meu începe să scârțâie. Se pare că încercarea mea conduce la un tip de subiect care nu prea seamănă cu eul moral pe care îl constituie tehnicile de sine în descrierea lui Foucault. Eul lui Foucault nu era unul reificat, ontologizat, platonice. Nu era o esență, ci un proiect. Un proiect care se constituie în cadrul interacțiunilor dintre forțe morale active și reactive. Sufletul pe care îl vizează practicile religioase ale sinelui seamănă însă mai mult cu cel platonice, despre care Foucault lasă să se înțeleagă că a fost înlocuit de acel actor al conduitei morale caracterizat de „intensificarea raportului sinelui cu sine”. Sinele religios este un dat care întemeiază un set de practici. Eul moral este un construct care rezultă din punerea la lucru a altui set de practici. Sufletul îl înscrie pe om în ordinea cosmică<sup>16</sup>, eul moral – doar în cea socială. Pentru mine este greu de crezut că un grec sau un roman de la începutul erei creștine ar fi riscat să intre în conflict cu puterile supranaturale, pe care nu le putea înțelege pentru că erau *ganx Andere*, doar pentru a se crea pe sine. Tulburarea ordinii sociale era mult mai ușor de suportat<sup>17</sup>. Să

<sup>16</sup> În plus, se pare că această concepție de sorginte religioasă despre natura sufletului nu conduce – cel puțin până înspre secolul al IV-lea î.H. – la individualizarea subiectului uman; integrarea sa într-o ordine care-l depășește se făcea cu acceptarea faptului că nu este o valoare singulară, ci o parte a acesteia, nespecifică, nedistinctă de restul naturii sacralizate cu care se putea contopi în virtutea unei identificări de esență. Cf. J.-P. Vernant, *op. cit.*, în special pp. 438-439.

<sup>17</sup> Ar fi interesant de urmărit avatarurile moralei *hybris*-ului, cu cele trei aspecte ale sale (religios, civic și familial) până în primele secole ale erei creștine și modulurile în care oamenii reușeau să împace codurile morale și cele religioase simultan. Dar, din păcate, nici eu nu sunt nici elinist, nici latinist, și, vorba lui Rorty, nu primesc nici un *grant* pentru asta.

<sup>14</sup> E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 215.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 217.

avem în față un om într-atât de scindat între latura socială și morală și cea religioasă a existenței sale?

De fapt, eu cred că Foucault introduce în povestirile sale despre oameni care au trăit acum două mii de ani niște categorii mult mai târzii, pe care însă nu se limitează să le folosească în scopul analizei. El înglobează preceptele de conduită și descrierile anticilor într-un vocabular al autocreației care nu are sens în absența unui eu contingent (prin „eu” înțeleg, firește, un eu reflectat, o imagine-de-sine)<sup>18</sup>; iar un astfel de eu nu cred să fi fost posibil înainte de modernitatea târzie, de Nietzsche și Freud. Este greu de crezut că interpretarea aceasta contingentă a subiectului, ca relație mereu schimbătoare între sine și sine și între sine și ceilalți nu a devenit cu timpul cunoscută gânditorilor antici, din moment ce preocuparea pentru sine avea deja pe vremea lui Seneca o carieră filosofică de peste 400 de ani. Mai curând putem admite că rațiunea lor practică le dicta o auto-purificare (în scopuri religioase și nu numai) a unui sine acceptat de rațiunea teoretică în tradiția platoniană, decât o autocreație a unui proiect de sine mereu absent, un subiect ca *work-in-progress* (asupra căruia rațiunea teoretică ar reveni ulterior cu o cunoaștere de sine), care te lasă astfel mereu baltă în confruntarea cu supranaturalul.

Dacă acceptăm definiția davidsonianiană a unui subiect care nu e nimic mai mult decât un „set plauzibil și coerent de credințe și dorințe”<sup>19</sup> care îi determină scopurile și comportamentele, ne vom aștepta ca omul antic să-și muleze practicile și cunoașterea după credințele și

dorințele sale (fără să fie nevoie ca el să devină un ironist). Credințe suficient de plauzibile în posibilitatea influenței nefaste a supranaturalului și dorințe suficient de puternice de salvare nu doar că îl vor conduce spre o concepție platonizantă a sufletului, surprinsă într-un vocabular final corespunzător, ci vor îmbogăți acest vocabular cu metafore utile deliberării morale care să conserve esențialismul<sup>20</sup>. Adică vor postula un fel de „standard universal”, în cele din urmă mod de comportare de urmat pentru a satisface cerința purificării „eului adevărat” pe care îl descriu vocabularele lor finale. Îndemnul la desăvârșirea prin înțelepciune pe care le dă Seneca vizează purificarea, în suflet, a „zeului interior”, a esenței divine<sup>21</sup> care sălășluiește în fiecare, iar nu autocreația unui estet care dorește să rupă cadrele prea strâmte ale unor vocabulare uzate. Prin recunoașterea și contemplarea zeului interior nu se face un pas înainte în recunoașterea și contemplarea contingenței sinelui. Și nici înspre afirmarea unei individualități, ci mai curând a ceea ce este comun tuturor.

Foucault uzează de o triplă distincție între un „cod moral”, „moralitate” (care descrie comportamentul real al indivizilor) și „modul cum trebuie «să te porți» – adică modul în care trebuie să se constituie sinele ca subiect moral acționând raportat la elementele normative ce constituie codul”<sup>22</sup>. Acest ultim loc este și locul în care ar trebui să se insereze metaforele autocreației; însă ele produc o redescoperire de sine autoreferențială în discursuri de tipul celui al lui Seneca. Împlinirea morală

<sup>18</sup> În cele ce urmează mă folosesc, evident, de unelte rortiene.

<sup>19</sup> R. Rorty, *Contingență, ironie, solidaritate*, București: Ed. ALL, 1998, p. 43; R. Rorty, „Freud și reflecția morală”, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice 2*, București, Ed. Univers, 2000, p. 231.

<sup>20</sup> Cf. R. Rorty, „Freud și reflecția morală”, *op. cit.*, pp. 240-245.

<sup>21</sup> Cf. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, XLI, în *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>22</sup> M. Foucault, *Istoria sexualității*, pp. 140-1. La p. 142, acesta e definit ca „mod de a fi care ar echivala cu împlinirea lui morală.”

este o stare de recuperare a identității, iar nu una de explozie a noului. În discursul moral al antichității este imposibil de distins între vocabularul autocreației și cel al purificării, pentru că ambele promovează descrieri esențialiste ale eului. Distincția dintre spațiul public și cel privat al vieții morale este slăbită de Foucault și prin introducerea celui de-al treilea termen, „moralitatea” sau comportamentele reale care pot fi evaluate doar prin codul moral. Comportamentele indivizilor, cred eu, trebuie să fie evaluate și prin standardele de împlinire morală pe care le adoptă (pentru că ele sunt determinate de *setul* coerent de credințe și dorințe); ele nu constituie un al treilea gen între celelalte două. Distincția alternativă pe care o propune Rorty este mai tranșantă și opune direct dorințele de autocreație și dezvoltare a caracterului cerințelor („moralitatea privată”), normelor de evaluare publică a relațiilor cu ceilalți („moralitate privată”)<sup>23</sup>. Nu cred că distincția tripartită a lui Foucault este mai nuanțată, sau că descrie mai bine o stare de fapt. Practic, a treia diviziune a sa cuprinde și comportamente și standarde, în timp ce primele două cuprind *doar* un comportament sau un standard. În schimb, distincția lui Rorty lasă comportamentele să se asocieze liber și natural cu motivele care le stau la bază. Iar subiectul este *mult* mai liber să se autocreeze sau să se purifice.

Iată-l ajuns la un capăt: experimentul meu s-a împotmolit acum cu totul. După ce că nu a reușit să ajungă la aceeași destinație după ce a încercat o cale diferită de a lui Foucault, acum s-a trezit lipsit și de ținta pe care o urmărea. Metoda lui Foucault îmi apare acum drept cel mult o metodă locală, dacă nu cumva chiar impracticabilă. În orice caz, pentru un set

diferit de date, mie mi-a dat un rezultat diferit. Până la urmă, nu cred că putem vorbi de un subiect constituit la sfârșitul primelor două secole ale erei creștine – cel puțin nu în sensul pe care îl viza Foucault. S-ar putea obiecta că introducerea lui Rorty ca partener de conversație pentru Foucault este nepotrivită în acest caz. Însă această confruntare eu am gândit-o într-adevăr mai fidel lui Rorty decât lui Foucault: aceasta înseamnă că nu am opus un adevăr unei aparențe, ci am opus două descrieri, două narațiuni, una dintre ele fiind construită de mine cu instrumentele furnizate de Rorty.

În aceste condiții, confruntarea nu se va da între argumente, ci între vocabulare. Povestea spusă de Foucault suferă din cauza unui vocabular inadecvat pentru descrierea unei situații de autocreație, pentru că eșuează în a distinge până la capăt între public și privat, între identitate morală și autonomie privată<sup>24</sup>. Povestea pe care i-am opus-o eu sper că scoate suficient în evidență acest lucru, fără ca totuși să am pretenția că aduce prea multă lumină în problema sinelui grecilor și romanilor de la începutul erei creștine. Opoziția reală dintre Rorty și Foucault constă însă într-o discuție în marginea relației dintre împlinirea privată și spațiul public în care cel împlinit aduce mărturie de sine. Aceste pagini le consider o aplicație a acestei chestiuni.

<sup>23</sup> R. Rorty, *op. cit.*, p. 240.

<sup>24</sup> Cf. R. Rorty, „Identitate morală și autonomie privată: Cazul lui Foucault”, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană*, pp. 303-311.