

Andrei STAVILĂ

# Cogito și etica rațiunii

(de la Descartes la Foucault și înapoi la Descartes)

## Cogito et l'éthique de la raison

(Résumé)

Le but de ce texte est d'examiner la polémique entre Foucault et Derrida autour de la première Méditation métaphysique de Descartes. La première partie représente une analyse de la lecture foucauldienne sur le texte cartésien. Puis, j'espère de surprendre la manière dans laquelle Derrida comprend la lecture foucauldienne. En fin de compte, une relecture du propos foucauldien pourrait nous permettre d'évaluer les véritables enjeux de cette interprétation et les possibles erreurs de la lecture derridienne.

„A l'âge classique, la raison prend naissance dans l'espace de l'éthique”

(Michel Foucault)

### 1. Preliminarii

O simplă și fugară trimitere la Descartes, făcută de Foucault într-un loc din *Istoria nebuniei* – „simplă”, pentru că nu strict necesară demersului arheologic și „fugară”, întrucât cuprinde numai trei pagini din cele peste cinci sute ale lucrării – a declanșat „una dintre cele mai celebre polemici filosofice postbelice”<sup>1</sup>. În rândurile de față propun o privire retrospectivă (cu atât mai puțin una „genealogică” ori „arheologică”) asupra desfășurării controverselor, ci încerc o lectură proprie a interacțiunii Foucault – Descartes. În acest sens, voi urmări inițial modul în care autorul *Istoriei nebuniei* îl citește pe numitul filosof modern; mă voi opri asupra

modului în care crede Derrida că îl citește Foucault pe Descartes, și voi încheia cu o serie de observații privind atât „miza” (vom vedea cum termenul va reclama pluralul) pusă pe textul situat în centrul polemicii, cât și lectura foucauldiană a pasajelor carteziene. Caracterul ei „fugar” sau chiar „simplu” se va dovedi o aparență și numai atât, o aparență pe care Derrida ori nu a sesizat-o (ceea ce pare greu de crezut) ori a dorit în mod intenționat s-o treacă sub tăcere, considerând-o a fi „miza” (slabă) a textului autorului *Istoriei nebuniei*.

### 2. Cum îl citește Foucault pe Descartes

Fragmentul ce a declanșat și întreținut polemica este situat chiar la începutul

<sup>1</sup> Bogdan Ghiu, în Jacques Derrida, *Scritura și diferența*, Ed. Univers, București, 1998, p. 54, notă.

capitolului doi („Marea Închidere”), capitol în care Foucault analizează trecerea de la un anumit tip de experiență a nebuniei, tip propriu Renașterii, la un model cu totul nou, caracteristic epocii clasice. Aici suntem confrunțați cu nașterea unei noi categorii sociale („internații”), pe fondul apariției unei noi sensibilități în ceea ce privește percepția nebuniei; aflăm adevărul rol al caselor de internare (mai mult polițienesc decât medical), iar în rarele cazuri când rolul medical exista, el era întrerupt într-o terapie a muncii, ultima fiind văzută drept „soluție generală, panaceu infailibil”<sup>2</sup>. Or, citind întreg acest capitol, este imposibil să nu te întrebi ce rost a avut situarea lecturii textului lui Descartes în debutul său. Într-adevăr, de ce trei pagini „metafizice” ar putea deschide în mod aparent normal (și normal pentru că banal, pentru că „se practică”) un întreg studiu cu un caracter pronunțat social și în orice caz o lectură mai degrabă „simplă” a arhivei, fără intenții abstractizante? Dacă am perceput în mod corect intenția lui Foucault, atunci răspunsul ar consta într-o vicleană problemă de strategie: situată la sfârșitul capitolului, lectura textului cartezian ar fi încărcată cu valoarea de concluzie, o abstractizare la nivel filosofic (teoretic) a evenimentelor situate bineînțeles la nivel social (practic); cu alte cuvinte, am fi avut de-a face cu un filosof modern care, ciuit „cum trebuie”, își dă girul altui filosof, Michel Foucault. Altfel spus: există un spirit al epocii care unește în epoca clasică pe filosofi în speculațiile lor și pe deținătorii puterii în practica juridică. Or, această strategie este în mod evident opusă proiectului arheologic<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Istoria nebuniei*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 75

<sup>3</sup> Pe care îl înțeleg prin definiția lui Foucault: „... o analiză a discursurilor care ar scăpa fatalității comentariului, nepresupunându-se nici un rest,

Deși în anul apariției *Istoriei nebuniei* (1961) Foucault nu își puna problema distincției și alegerii între arheologie și genealogie<sup>4</sup>, totuși, retrospectiv, putem privi structura capitolului „Marea închidere” ca pe o colaborare între cele două metode, într-o ordine logic – ironic – inversată: o „genealogie” (diferită însă de ceea ce va înțelege Foucault prin acest termen după 1970, întrucât acum ea seamănă mai mult cu o „veche istoriografie”<sup>5</sup> decât cu proiectul unui „istorism transcendentă”<sup>6</sup> din a doua perioadă foucauldiană) care, în finalul ei, ne

---

nimic în plus față de ceea ce a fost spus, ci singurul fapt al apariției sale istorice...” (Michel Foucault, *Nașterea clinicii*, Ed. Științifică, București, 1998, p. 14)

<sup>4</sup> Această distincție o preiau, în synopsis, din comentariul lui J. Habermas: „Arheologul (...) va transforma documentele grăitoare înapoi în monumente mute, în obiecte ce trebuie eliberate de contextul lor, pentru a deveni accesibile unei descrieri structuraliste. Genealogul vine din afară către monumentele dezgropate arheologic, pentru a explica apariția lor din succesiunea contingentă de lupte, victorii și înfrângeri.” (Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității, 12 prelegeri*, Ed. All, București, 2000, p. 242).

<sup>5</sup> „Vechea istoriografie s-a ocupat cu totalități de sens, pe care ea le deschidea dinăuntrul celui ce participă la ea; din această perspectivă nu se oferă privirii ceea ce *constituie* de fiecare dată o asemenea lume a discursului. Ceea ce dinlăuntru se afirmă ca totalitate i se oferă spre cunoaștere din afară doar unei arheologii ce dezgropă un praxis al discursului, cu rădăcini cu tot, ca fiind o entitate particulară ce ar putea fi și altfel.” (Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 243).

<sup>6</sup> „Din această distrucție a unei istoriografii ce rămâne legată de gândirea antropologică și de convingerile de bază ale umanismului se desprind contururile unui fel de *istorism transcendentă*, care moștenește și totodată depășește critica istorismului a lui Nietzsche. Istoriografia radicală pe care o întreprinde Foucault rămâne «transcendentă» într-un sens slăbit, în măsura în care concepe obiectele înțelegerii istorico-hermeneutice, bazate pe sens, drept constituite – drept obiectivări ale unui praxis al discursului, care este de fiecare dată subiacent și care trebuie să fie conceput într-o manieră structuralistică.” (J. Habermas, *op. cit.*, p. 243).

va trasa liniile directe pentru a înțelege apoi o „totalitate de sens” care ar reieși, după Foucault, din dezvoltările arheologice existente în tot restul capitolului. Cu alte cuvinte, filosoful francez ne oferă o interpretare a textului cartezian (o interpretare corectă doar până la un anumit punct, conform opiniei lui Derrida), un „Sessam, deschide-te!” pentru a putea intra apoi în peștera în care vom descoperi comoara, i.e. sensul „Marii închideri”. Acest mod de a privi strategia lui Foucault este justificat chiar de primul paragraf al capitolului, unde deja suntem atenționați, încă din start, asupra unei „ciudate lovitură de forță” (deci vom ști la ce să ne așteptăm) pe care a dat-o epoca clasică experienței nebuniei din Renaștere, lovitură de forță al cărei teoretician (sau, în sfârșit, cel puțin exponent de marcă) ne va fi prezentat ca fiind Descartes<sup>7</sup>.

Dar să-l urmărim pe Foucault citind fragmentele carteziene. Suntem introduși în prima meditație, în momentul în care Descartes întâlnește obstacolele din calea certitudinii. Deși Foucault nu o recunoaște, lectura textului ne demonstrează așezarea nebuniei ca treaptă intermediară (doar cronologic, după cum vom vedea mai târziu) între eroarea simțurilor (îndoiala naturală) și eroarea viselor (îndoiala fictivă)<sup>8</sup>, ca sens ea fiind totuși alături de

senzațiile înșelătoare. Foucault citește însă în alt mod acest pasaj: pentru el, Descartes nu pune nebunia, pur și simplu, alături de celelalte forme de eroare – ci, în plus, o consideră drept o eroare atât de gravă, încât nici nu mai merită luată în considerare. Ce-i drept, textul cartezian poate fi citit, la suprafață, și în acest mod, el pretându-se unei asemenea variante. Descartes anunță îndoiala naturală și, când consimte că ceva ar putea totuși să-i scape acesteia<sup>9</sup>, se referă la anumite calități care ar putea fi contestate doar dacă s-ar situa împreună cu noi, cititorii, în rândul nebunilor. În această lectură a lui Foucault, Descartes ar considera iluziile alienatului atât de grave, încât un om „normal” (i.e. rațional) nu le-ar putea avea; or, demersul *Meditațiilor* este construit pentru indivizii raționali, pentru indivizii cu „bun-simț” (*bona mens*) („bun-simț” care, așa cum știm, este singurul „egal împărțit între oameni”<sup>10</sup>). Tocmai din acest motiv crede Foucault că Descartes „nu evită pericolul nebuniei așa cum ocolește eventualitatea visului sau a greșelii”<sup>11</sup>; tocmai din acest motiv Cogito-ul ia, în perspectivă foucauldiană, formularea: „eu, care gândesc, nu pot fi nebun”<sup>12</sup>.

Pentru autorul *Istoriei nebuniei*, aici se găsește presupuziția, datul prealabil, punctul de pornire care nu poate fi argumentat în acest demers pentru că el însuși este fundamentul demersului: „nu permanența unui adevăr este cea care garantează gândirea împotriva nebuniei, așa cum îi permitea să se desprindă dintr-o eroare sau să iasă din vis; ci imposibilitatea de a fi nebun, esențială nu pentru obiectul gândirii, ci pentru subiectul care gândește (...)

<sup>7</sup> „Nu se știe dacă acest pasaj referitor la cea dintâi dintre *Meditațiile metafizice* ale lui Descartes, pe care Foucault o interpretează ca pe o închidere *filosofică* a nebuniei, are rolul de a da tonul, ca preludiu la drama istorică și politico-socială, dramei *totale* care urmează să se joace. Ce este această «dovitură de forță», descrisă în dimensiunea cunoașterii teoretice și a metafizicii: un simptom, o cauză, un limbaj? (...) oricare ar fi locul rezervat filosofiei în această structură istorică totală, de ce alegerea s-a oprit exclusiv asupra exemplului cartezian?” (Jacques Derrida, *Scritura și diferența*, Ed. Univers, București, 1998, p. 71).

<sup>8</sup> Ultima în ordine logică fiind, desigur, îndoiala hiperbolă. Vezi René Descartes, *Meditații metafizice*, Ed. Crater, București, 1997, pp. 28-29.

<sup>9</sup> „Și cum aş putea să neg că aceste mâini și corpul acesta sunt ale mele? (...)” (René Descartes, *Meditații metafizice*, ed. cit., p. 28).

<sup>10</sup> René Descartes, *Expunere despre metodă*, Ed. Paideia, București, 1995, p. 9.

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Istoria nebuniei*, ed. cit., p. 49.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 50.

Nu poți presupune (...), chiar prin gândire, că ești nebun, căci nebunia e chiar condiția de imposibilitate a gândirii: «N-aș părea mai puțin nebun»<sup>13</sup>. Iată prima miză a lecturii pe care Foucault înțelege să o facă textului cartezian.

### 3. Cum crede Derrida că îl citește Foucault pe Descartes

Derrida observă că, citindu-l pe Descartes, Foucault pune în paralel două demersuri (cu rang de ipoteze): în primul rând, se presupune că autorul *Meditațiilor* ar pune o limită înșelătoriei simțurilor din chiar perspectiva acestora; altfel spus, senzațiile ne pot, într-adevăr, înșela – dar până la un anumit punct, acesta fiind constituit de elementele ce nu se oferă în totalitate simțurilor („mai puțin sensibile”) ori de cele care sunt situate în afara razei lor de acțiune („sitate la o distanță foarte mare”). Al doilea demers cartezian ar puncta imposibilitatea surselor erorii în a doua treaptă a îndoielii (îndoiala fictivă) de a crea condițiile lor de posibilitate (ar fi vorba aici de ceea ce putem defini drept „categorii”: întindere, cantitate, număr, etc.). Parcurgând textul până aici, spune Derrida, „există (...) tentația de a crede, împreună cu Foucault, că Descartes vrea să afle în analiza (...) visului și a sensibilității un nucleu, un element de proximitate și de simplitate ireductibil la îndoială. În vis și în percepția sensibilă reușesc eu să depășesc sau, cum spune Foucault, să «colesc» îndoiala și să regăsesc un sol de certitudine”<sup>14</sup>. Or, în acest caz, devine evidentă – în lectura autorului *Istoriei nebuniei* – deosebirea pe care Descartes ar realiza-o între simțuri și vis (pe de o parte) și nebunie (pe de altă parte): față de primele, nebunia nu lasă nimic în orizontul

certitudinii. Ca atare ea trebuie – folosind cuvintele lui Derrida – „exclusă prin decret”<sup>15</sup>.

Or, la o a doua lectură – „naivă”<sup>16</sup> – a lui Descartes, observăm, împreună cu Derrida, două chestiuni esențiale. În primul rând, se pare într-adevăr că Descartes nu remarcă în nici un loc vreun rest de certitudine, vreun nucleu „tare” de adevăr pe care simțurile ori visul le-ar lăsa în urmă. Mai mult: „ipoteza visului constituie radicalizarea sau, dacă vrem, exagerarea hiperbolică a ipotezei conform căreia simțurile ar putea, *uneori*, să ne înșele”<sup>17</sup>. Senzația pe de o parte, visul pe de altă parte – și totuși ele se instituie într-o anumită ordine. Or, observă Derrida, acel rest de certitudine de care am amintit nu este descoperit printr-o „reducție continuă”, printr-un demers liniar, progresiv; dimpotrivă, are loc aici un salt, de la un anumit tip de ordine la un altul. Și când demersul în cadrul primului tip de ordine a luat sfârșit, nici o informație de ordin sensibil nu a rămas certă: atât senzațiile și visele, cât și nebunia sunt deopotrivă excluse; nebunia nu are un statut special față de celelalte surse ale erorii. Mai mult: „nebunia nu este decât un caz particular, și nu cel mai grav, de altfel, al iluziei sensibile care îl interesează pe Descartes”<sup>18</sup>.

A doua chestiune esențială: cum nebunia nu are un statut special în această discuție, ne putem întreba de ce Descartes a folosit-o, totuși, în demersul său. Conform lecturii lui Derrida, această uzanță are doar un sens pedagogic. Ea a fost apelată pentru a demonstra încă o dată ceea ce deja devenise clar: incertitudinea oricărei informații venite pe calea simțurilor. Însă această reluare a argumentului

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 75.

este adresată acum unei inteligențe ce nu are în bagajul ei de cunoștințe și aptitudini un riguros și îndelungat exercițiu filosofic; o asemenea minte nu ar putea accepta atât de ușor concluziile provizorii (mă refer desigur la concluziile îndoielii naturale)<sup>19</sup>. O asemenea minte, e drept, nu ar accepta nici măcar ipoteza nebuniei, deși e mai ușor de înțeles. Ar rămâne cel puțin o obiecție: „noi nu suntem nebuni”. Tocmai de aceea survine în final ceea ce Derrida numește „exagerarea hiperbolică” a modului în care ne înșală simțurile – am numit experiența visului. Încă o dată, observăm că nebunia nu este nici privilegiată, nici exclusă printr-o „ordonanță de urgență”: senzație, nebunie, vis – una și aceeași înșelătorie; unul și același demers deconstructiv; una și aceeași respingere. Iar dacă dorim neapărat să supralicităm, pentru a critica și mai mult modul în care Foucault îl citește pe Descartes, o putem face împreună cu Derrida: conform ordinii carteziene a prezentării discursului (de la simțuri la nebunie și abia apoi la vis), remarcăm că nebunia nici măcar nu era un bun exemplu pentru îndoiala naturală: în primul rând pentru că nebunul „nu se înșală suficient, nu este niciodată destul de nebun”<sup>20</sup> (insuficiență teoretică) și, în al doilea rând, întrucât el nu poate convinge o inteligență neexersată într-ale filosofiei (ineficiență pedagogică).

Dar aceasta se întâmplă la nivelul unei etape pe care Derrida o numește „naivă, naturală și pre-metafizică a itinerariului cartezian”. În cadrul etapei

propriu-zis filosofice, nebunia nu este nici exclusă, nici redusă la un caz particular, ci dimpotrivă, este investită cu titlul de ultimă ipoteză, cu titlul de „nebunie totală”. Într-adevăr, sub influența Geniului Rău, nebunia „va introduce subversiunea în gândirea pură, în obiectele pur inteligibile ale acesteia, în câmpul ideilor clare și distincte, în domeniul adevărilor matematice care scăpau îndoielii naturale”<sup>21</sup>.

Două observații are de făcut aici Derrida: în primul rând, abia în acest moment este exclusă nebunia. Într-adevăr, orice tip de discurs reclamă recursul la rațiune și excluderea nebuniei: „discursul și comunicarea filosofice (adică limbajul însuși), dacă este să aibă un sens inteligibil, altfel spus să se conformeze esenței și vocației lor de discurs, trebuie să scape de fapt și, simultan, de drept nebuniei. Ele trebuie să poarte normalitatea în ele însele. Iar aceasta nu reprezintă o slăbiciune carteziană (...) este o necesitate de esență universală căreia nici un discurs nu poate să-i scape, nici chiar acela care denunță o mistificare ori o lovitură de forță”<sup>22</sup>.

O a doua observație: Cogito-ul, actul său, este valabil chiar dacă eu, care gândesc, sunt nebun. Și aceasta întrucât, conform lui Derrida, Cogito-ul este un „punct-zero în care sensul și non-sensul determinate se întâlnesc în originea lor comună”<sup>23</sup>. „Punct-zero” – acesta însemnând nu doar certitudinea supremă, singura certitudine ca atare, ci și punctul, „centrul” de la care pornind se poate vorbi

<sup>19</sup> „Or, întregul paragraf care urmează exprimă nu gândirea definitivă și fermă a lui Descartes, ci obiecția și mirarea ne-filosofului, ale noviceului într-ale filosofiei, pe care îndoiala aceasta îl sperie și care protestează, spunând: accept să vă îndoiiți de anumite percepții sensibile privitoare la lucruri «mai puțin sensibile și situate la o distanță foarte mare», dar și de celelalte?” (*Ibidem*).

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 84. Același lucru îl observa și Habermas: „La fel de neclară ca și relația dintre discursuri și practici rămâne în lucrările timpurii problema metodologică, anume cum poate fi în genere scrisă o istorie a constelațiilor de rațiune și nebunie când munca istoricului trebuie să se situeze, la rândul ei, în orizontul rațiunii?” (J. Habermas, *op. cit.*, pp. 238-239).

<sup>23</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 88.

de determinări, dar care nu intră în rândul lor, tocmai pentru că le fundamentează, tocmai pentru că le face posibile.

#### 4. A doua miză a lecturii foucauldienne a textului cartezian

Am insistat atât de mult asupra demersului lui Derrida, întrucât critica sa în ceea ce privește așa-zisa excludere a nebuniei în prima *Meditație* carteziană mi se pare justă. Totuși, există și o altă miză în lucrarea lui Foucault, desprinsă din aceeași raportare la Descartes, pe care Derrida nu o sesizează. În aceeași primă parte a *Istoriei nebuniei*, dar de această dată într-un capitol intitulat „Smintiții”, Descartes este din nou chemat pentru a da seamă – pentru „a da seamă” teoretic, filosofic – de ceea ce se întâmplă în epoca clasică referitor la nebunie și la nebuni. Reamintind concluzia celor trei pagini care deschideau capitolul „Marea închidere” (i.e. excluderea nebuniei prin prisma ineficienței sale în cadrul metodei îndoielii și în privința adevărului căutat), Foucault își continuă demersul deschizând o altă problemă: „Este timpul, acum, să ne întrebăm de ce și dacă Descartes a ocolit problema în măsura în care aceasta era insurmontabilă sau dacă acest refuz al nebuniei ca instrument al îndoielii n-are cumva sens la nivelul istoriei culturii – trădând un nou statut al nerațiunii în lumea clasică”<sup>24</sup>.

Ceea ce urmărește Foucault acum este argumentarea apariției unei noi conștiințe etice, conștiință etică ce gravitează în jurul conceptului de *alegere*, de *decizie morală*. Contrar celor afirmate anterior, de această dată autorul *Istoriei nebuniei* observă că în proiectul cartezian nebunia nu este eliminată, exclusă încă de pe prima treaptă (i.e. îndoiala naturală), ci dimpotrivă, Foucault întâlnește acum, în mod curios, chiar ideea

lui Derrida: „tot drumul care merge de la proiectul inițial al rațiunii până la primele fundamente ale științei se întinde de-a lungul unei nebunii din care se salvează neîncetat printr-o prejudecată etică”<sup>25</sup>. Această „prejudecată etică” este tocmai voința subiectului, prejudecata privind alegerea liberă între rațiune și nerațiune, în același timp respectiva alegere morală dobândind un statut de ordin juridic pe baza căruia smintiții erau internați.

Iată acum a doua miză a lecturii foucauldienne la textul lui Descartes: „în epoca clasică, rațiunea ia naștere în spațiul eticii”<sup>26</sup>. Așa cum demersul cartezian este subîntins de o alegere etică, de voința de a rămâne treaz în contextul efortului mediativ, de voința de a rămâne rațional, viu, „om” în ultimă instanță, în același mod lumea clasică va considera că nebunia este subîntinsă de o opțiune, alegere cu final în nerațiune (în sens moral), în inuman (ceea ce determina tratamentul deloc uman aplicat nebunilor).

Acest loc deosebit de important nu poate fi decelat de primul, așa cum a făcut Derrida: „instaurarea unei ratio”, a unei rațiuni născute în spațiul eticii, nu putea fi posibilă fără înlăturarea nebuniei. Invers, excluderea nerațiunii nu putea avea drept consecință decât tocmai nașterea acestei rațiuni fundamentate etic.

Nu este aici locul unei discuții privind creditul pe care i-l putem acorda lui Foucault atât în privința interpretării textului cartezian, cât și referitor la folosirea lui Descartes pe post de legislator (sau cel puțin exponent) teoretic al evenimentelor ce au avut loc în epoca clasică referitor la subiectul pe care-l avem în discuție. Există însă două observații care mi se impun.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>24</sup> Michel Foucault, *Istoria nebuniei*, ed. cit., p. 143.

În primul rând, nu cred că rațiunea s-a născut în spațiul eticii în epoca clasică; dimpotrivă, ea s-a mișcat întotdeauna în acest spațiu. Voi lăsa deoparte clasicismul grec, unde discuția necesită o abordare separată și destul de complexă (deși triada Adevăr–Bine–Frumos ar putea să-mi ofere argumente în favoarea ipotezei pe care o propun). Însă în Evul Mediu și chiar în lumea clasică situația rămâne aceeași. Întrucât atât în Evul Mediu, cât și în epoca clasică Dumnezeu este garantul suprem. Să ne întoarcem pentru o clipă la Derrida, care observă că actul Cogito-ului, ce „poate oricând să rămână, în momentul său propriu, o nebunie tăcută”<sup>27</sup> devine „itinerar și metodă” doar avându-l drept susținător pe Dumnezeu, „singurul care îmi garantează reprezentările și determinările cognitive, adică propriul meu discurs contra nebulii”. În ce formă este perceput Dumnezeu, ori faptul transformării repetate a acestei percepții din Evul Mediu și până la Nietzsche, aceste lucruri nu importă: „Dumnezeu este celălalt nume al absolutului rațiunii *înseși*, al rațiunii și al sensului în general. Și cine ar putea să excludă, să reducă sau, ceea ce este totuna, să cuprindă / înțeleagă în mod absolut nebunia dacă nu rațiunea în general, rațiunea absolută și fără determinării al cărei celălalt nume, pentru raționaliștii clasici, e Dumnezeu?”<sup>28</sup>. Și pentru raționaliștii clasici, Dumnezeu garantează ordinea, i.e. rațiunea (contra nerațiunii în ansamblul ei), indiferent că este vorba de actul Cogito-ului (Descartes) sau de armonia „cele mai bune lumi posibile” (Leibniz), indiferent că este vorba despre „unitatea pe care o are sufletul cu întreaga natură” (Spinoza) sau chiar de „imperiul scopurilor”, supus ideii regulative numite Dumnezeu (Kant). Putem deci să înțelegem că rațiunea s-a născut dintotdeauna

în spațiul etic sau că – ceea ce este totuna – Dumnezeu, „celălalt nume al absolutului rațiunii înseși” (Derrida), garantează o ordine (i.e. rațiune) prin excelență etică.

În al doilea rând, demn de remarcat este faptul că Foucault însuși revine oarecum, mai târziu, asupra opiniei sale. Într-un interviu, el pare să observe schimbarea nu atât a unui tip de rațiune cu altul radical diferit, ci mai degrabă un schimb de metode pe calea aflării adevărului: dacă de la greci și până la începutul epocii moderne accesul la adevăr reclama un anumit tip de asceză, o formare (*Bildung*), de la Descartes începând „evidența a înlocuit asceza”<sup>29</sup>. Or, în mod paradoxal (cel puțin față de prima observație) aceasta înseamnă tocmai o anumită *excludere* a eticii. Cu atât mai mult cu cât – și Foucault preferă să nu amintească acest amănunt – Descartes *excluse* (insist pe acest termen, întrucât îi este deosebit de drag lui Foucault), în mod explicit de această dată, *clar și distinct*, etica din „arboarele științelor”, considerând că aceasta va fi conturată abia după definitivarea statutului științelor și pe bazele puse de acestea. Cum se împacă oare această idee cu opinia lui Foucault, conform căreia „rațiunea clasică nu întâlnește etica la capătul adevărului ei, sub forma legilor morale; etica, alegere împotriva nerațiunii, este prezentă la originea oricărei gândiri concertate”<sup>30</sup>?

Să avem de-a face oare într-adevăr cu nașterea unui nou tip de rațiune, dar de această dată unul diametral opus celui observat de Foucault? Se naște oare în epoca clasică, odată cu arboarele științelor 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 garantul suprem?

<sup>27</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 91.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 92

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001, p. 551

<sup>30</sup> Michel Foucault, *Istoria nebulii*, pp. 143-144.