

Manfred Frank despre Foucault

Manfred Frank's Account on Foucault

(Abstract)

Aside from a few possible exceptions, there is virtually no dialogue today between two mighty currents within European philosophy, namely, neostructuralism and hermeneutics. For both to achieve the clarity and sharpness of various theoretical issues, I suggest that such a programme ought to begin with a critical discussion, both historical and analytical, of the notions of subject, interpretation, language and history. This paper attempts to give a critical account of some characteristic and central claims within these two research traditions. I take as my point of departure Manfred Frank's interpretation of Michel Foucault, hoping will provide background for this discussion.

My presentation will be divided in three parts:

- 1) A brief recall of some schematic considerations on neostructuralism and Michel Foucault;
- 2) Frank's account on Foucault, focusing on five essential arguments;
- 3) An outline of what a renewed philosophical conciliation could be, from the standpoint of „solving problems” thesis.

On my account, it would be perhaps realistic to observe that a methodological attitude can set aside an invincible enmity (which rests on presuppositions about the other whose legitimacy has not been demonstrated), and is able to instantiate a single functional description.

În acest articol îmi propun să urmăresc una dintre replicile interpretative ce au fost adresate lui Michel Foucault, pentru ca ulterior să încerc să-i evaluez premisele, relevanța argumentativă și valoarea teoretică a tezelor. L-am ales pe Manfred Frank drept exponent critic din următoarele rațiuni: a) lectura sa minuțioasă a reprezentanților neostructuralismului (Foucault, Derrida, Deleuze, Lacan etc.), b) apartenența sa la tradiția filosofică germană – ceea ce i-ar asigura „luciditatea” distanței, c) interesul său de a face cele două tradiții (hermeneutica germană și neostructuralismul francez) să comu-

nice, i.e. să se angajeze într-un dialog al argumentelor/stilurilor de argumentare (și nu să pară a se ignora cu bună știință). În fine, alegerea mai este motivată de interesul meu pentru problema subiectului, întrucât o consider corelatul inevitabil al oricărei discuții privind limbajul (sensul) sau istoria. În cele ce urmează pornesc de la prezentarea interpretării lui Frank și a detalierei argumentelor sale, pentru ca ulterior să regăsesc în variantele teoretice ale unor probleme ca subiectul, limbajul sau interpretarea – premisele și punctele critice la care se referă Frank, îndreptățit sau nu. În final, propun o

abordare a lui Foucault din perspectiva „realismului naiv”, în sensul că încerc să ofer unor concepte „tari” un sens accentuat metodologic, atitudinal. Mi se pare important acest lucru deoarece configurează o înțelegere a discursului și a practicilor drept „rezolvare de probleme”, mai degrabă decât „fluidizare interpretativă” (pentru a prelua o distincție ce aparține lui Richard Rorty).

Subiectul și Istoria

Putem numi întreaga filosofie post-hegeliană, de la Schelling și Kierkegaard până la Marx, Heidegger, Sartre sau Gadamer (și avându-l pe Nietzsche drept termen mediu) – filosofia finitudinii. Cel mai mic numitor comun al acestor poziții este afirmarea imposibilității de a interpreta lumea pornind de la un punct închis, plecând de la o „conștiința infinită” (Gadamer). Finitudinea mea nu vine din faptul că nu sunt liber, sau că posibilitățile mele ar fi limitate, ci mai degrabă din faptul că nu pot fi fundamentul sau cauza propriei mele *existențe*, sunt doar fundamentul *proiectelor* mele, și atât. Cu alte cuvinte, conștiința mea devine dependentă de ființa sa socială (Marx), devine dependentă de voința de a trăi (Darwin), de voința de a afirma viața (Nietzsche); conștiinței îi devine imposibil să depășească istoria, să fie propria stăpână în fața pulsionilor inconștientului (Freud), să facă față avalanșei excesive de interpretări posibile (Heidegger și Gadamer). Însă toate acestea sunt deja puncte de reper ale unei istorii al cărei canon nu pare a stabili un punct de adeziune cu variantele conceptuale ale neostructuralismului. După cum ne arată și Manfred Franck, neostructuralismul va pleca mai degrabă de la alte metafore, alte variații, dintre care cea mai importantă pare a fi cea a ochiului, a privirii implantate. Această metaforă se

găsește într-o altă formă la Fichte, ea anunțând că privirea care ne permite să descoperim lumea nu este aleasă de către noi, ci ne este implantată: de aici noi vedem ceva *ca* ceva, spre exemplu pe noi *ca* noi înșine; este ceva care se desfășoară *în* noi, dar nu *prin* intermediul nostru, și de care depindem. („Eul este o forță careia îi este implantat un ochi”).

Pentru a vorbi deja ca Foucault, aici se află „discursul” (exterioritatea privirii), prin care noi venim către lume și în rețeaua căruia toate „relațiile” – pe care noi le numim combinații „gândite” – sunt deja „pre-văzute”. Tot ceea ce a fost înțeles într-o anumită tradiție filosofică drept activitate a subiectului, anume capacitatea de a determina obiecte, a stabili relații între ele și a le depăși într-o manieră sau alta prin practică – totul este reinterpretat de Foucault drept un efect secundar a ceea ce el numește „formațiune discursivă a unei epoci”. Subiectul este întotdeauna așezat în lumina unui sistem discursiv de semne, a cărui origine nu este el însuși:

O cunoaștere reprezintă [...] spațiul în interiorul căruia subiectul poate să ocupe o poziție pentru a vorbi despre obiectele cu care are de-a face în discursul său. [...] Arheologia află punctul de echilibru al analizei ei în cunoaștere, adică într-un domeniu în care subiectul este în mod necesar situat și dependent, fără a putea vreo clipă să figureze ca titular (ca activitate transcendentă sau în calitate de conștiință empirică).¹

Formațiunile extreme ale acestei „opțiuni teoretice” asupra privirii se regăsesc în introducerea la *Lire „Le Capital”*, de Louis Althusser (Paris, Maspero, 1968); redăm câteva parafraze: „privirea nu mai este faptul unui subiect individual; privirea

¹ *Arheologia cunoașterii*, Ed. Univers, București, 1999, pp. 223-224

este faptul condițiilor sale structurale, privirea este raportul de reflexie imanentă a câmpului problematicii asupra obiectelor sale și asupra problemelor sale. [...] Primordial nu mai este ochiul (ochiul spiritului) unui subiect care vede ceea ce există în câmpul definit de o problematică teoretică: este câmpul însuși cel care se vede în obiectele sau problemele care îl definesc – privirea nu este decât reflexia necesară a câmpului asupra obiectelor sale”. Pe scurt, subiectul suveran și relativ liber se dovedește a fi situat și dependent; privirea prin care experimentează și conferă valoare îi este impusă. Iar în momentul în care este conștient de sine însuși este conștient de faptul că nu este suveran, Foucault vorbind în acest sens de o „privire deja codată” (o formulă preferată de neostrucuraliști atunci când afirmă că sensul nu este decât un efect).

Deci, tot ceea ce a numit Modernitatea drept „fundament istoric a priori” se dovedește a fi contingent, un simplu joc de trimeri, iar orice formă de cunoaștere poate fi descrisă ca o transformare a celei precedente, și deci ca o succesiune de episteme neghidată după un sens (în serviciul unui proiect intențional). Comparând succesiunea foucauldiană a epistemelor cu teoria transformărilor paradigmelor la Thomas Kuhn, Jean Piaget afirmă că epistemele nu pot fi deduse una dintr-alta nici formal, nici dialectic; nu pot fi legate prin nici o filiație, nici genetică, nici istorică, ele apar și dispar prin „mutații fortuite sau emergențe momentane”. Cuvântul folosit de Foucault (analog incomensurabilității kuhniene) este „discontinuitate”. Istoria nu este cea a continuităților-în-serviciul-unui-spirit-subiect-fondator, ci o serie de nișe discursive suprapuse, de diacronii formidabile și diferențe volatile. Istoria apare ca o țesătură de structuri dispartate ireductibile una la cealaltă, ca o suită de „specificități” discontinue.

Noțiunea de discontinuitate dobândește un loc de prim ordin în cadrul disciplinelor istorice. Pentru istoria în forma sa clasică, discontinuumul constituia în același timp ceea ce este dat și de negândit: ceea ce se oferea sub specia evenimentelor dispersate – decizii, accidente, inițiative, descoperiri; și ceea ce trebuia să fie ocolit, redus, eliminat prin analiză, pentru ca marea continuitate a evenimentelor să-și facă apariția. Discontinuitatea era acel stigmat al risipirii temporale pe care istoricul avea misiunea să-l suprimă din cuprinsul istoriei. Acum, ea a devenit unul dintre elementele fundamentale ale analizei istorice.²

Subiectul și Limbajul. Reprezentarea

Categoria discontinuității nu va avea avantajul de a se apropia de un oarecare adevăr științific, ci va fi efectul unei alte configurații – în mod egal posibil – a materialului simbolic din care o „formațiune discursivă” își trage forța de a impune o noua imagine a lumii. Problemele de statut teoretic și pretenție științifică ale teoriei lui Foucault vor fi următoarele: formulează această teorie un adevăr asupra istoriei? Sau se mulțumește să descrie o paradigmă a cunoașterii în curs de actualizare? După Frank, în primul caz teoria se înscrie în mișcarea lineară a progresului științific, ceea ce îi contrazice premisele; în cel de-al doilea caz, teoria își pierde dreptul de a se exprima critic asupra paradigmelor trecute ale cunoașterii.

Cuvintele și lucrurile ar fi lucrarea ce ar putea furniza un cadru de discuție acestor probleme; ea tratează două schimbări de paradigmă: a) prima între gândirea sfârșitului Evului Mediu și cea a Iluminismului (pe care Foucault o numește „gândirea

² *Ibidem*, p. 13

epocii clasice”); b) a doua între gândirea „clasică” și gândirea secolelor 19-20, epoca ce s-ar caracteriza prin „invenția omului” și deschiderea științelor umane. Frank vede aici o singură teză relativă la ruptura istorică din anul 1775, ruptură ce va fi considerată de către Foucault un exemplu și o dovadă a pertinentei arheologiei – care, spre deosebire de istoria spiritului, își realizează cercetările cu ajutorul categoriei discontinuității. Însă este aceasta într-adevăr o teză care poate fi susținută? Analiza conceptelor de limbaj și de reprezentare va clarifica acest lucru. Pentru Foucault, conceptul de reprezentare nu este unul neutru, ci unul dintre locurile privilegiate ale criticii neostructuraliste adresate teoriilor lingvistice tradiționale. Pe scurt, semnele unei limbi reprezintă ideile elementare ale spiritului uman, în virtutea comunicabilității acestora din urmă. Însă funcția comunicării nu este un simplu mijloc, întrucât ceea ce este redat prin intermediul semnelor poate fi perceput imediat prin simțuri sau prin ochiul spiritului; spiritul și limba nu sunt alcătuite din elemente simple, ci sunt legături sintetice. Modelul clasic al reprezentării presupune că sintezele prin care limba unește în fraze cuvintele sunt „reprezentări” lingvistice ale sintezelor prealabile prin care spiritul formează judecăți. Sintaxa va fi reflexul formelor logice ale judecății, va exista o armonie prestabilită între judecățile rațiunii și formele lingvistice în care aceste judecăți se articulează ca fraze. Discursul rațional coincide cu cel referențial. Deși Saussure și (mai târziu) Derrida vor obiecta acestui model al reprezentării lingvistice faptul că spiritul rămâne „amorf” fără a se articula în forma semnului ca forță transcendențială prelingvistică – caracterizarea foucauldiană nu vede în structuralismul lui Saussure o revoluție epistemologică, ci o simplă reproducere a conceptului clasic al reprezentării. Cu alte cuvinte, gramatica

universală și semiologia saussuriană împărtășesc aceeași concepție a semnului ca „legatură între două idei”.

Semnul cuprinde două idei, una a lucrului care reprezintă, cealaltă a lucrului reprezentat; și natura sa constă în a o activa pe cea dintâi prin intermediul celei de-a doua. (Logica de la Port-Royal, partea 1, capitolul 4).

Mai departe, Foucault vorbește de o transparență absolută a semnificativului față de semnificat; aceasta este obținută prin travaliul reprezentării care se manifestă ca atare și prin semnificatul care se așază „fără rest sau opacitate” în interiorul reprezentării. Pentru a reprezenta ceva nu este suficient ca o idee să devină semnul alteia; reprezentarea trebuie să se reprezinte întotdeauna ca atare, ca reprezentare.

Reprezentarea este întotdeauna perpendiculară pe ea însăși: ea e în același timp indicație și apariție; raport cu un obiect și manifestare de sine.³

Pentru a se sesiza ea însăși în reprezentat, sinteza semnelor este în consecință reflexivă; ea redublează reprezentarea în propriul său semnificat. Pentru Foucault, nu gramatica, ci logica de la Port-Royal este cea care comportă o teorie explicită a semnului; întrucât gramatica, drept ansamblu de reprezentanți sensibili ai gândirii, nu-și justifică universalitatea pornind de la vorbirea concretă ca atare. Vorbirea corectă este garantată de unitatea rațiunii reprezentată uniform în toate limbile, în ciuda variațiilor semnificanților. Logica nu este nimic altceva decât o reflexie asupra regulilor inconștient respectate de gândirea corectă. Dacă luăm împreună cele două afirmatii, a) validitatea universală a gramaticii se întemeiază pe cea a logicii și b) arta gândirii se reflectă în ea însăși – obținem exact modelul clasic al reprezentării. Când

³ *Cuvintele și lucrurile*, Ed. Univers, București, 1996, p. 108

vorbesc, mă supun regulilor; pentru a le urma, interoghez principiile pe care acestea sunt fondate; aceste principii sunt stabilite de logică și se reflectă în ele însele.

Această reflexivitate nu este nimic altceva decât înscrierea logicii în gramatică, cu alte cuvinte controlul uzajului semnelor prin reflexivitatea proprie gândirii. Căci gândirea nu se reprezintă decât exterior în uzajul semnelor; în ea însăși este imediat familiară ei înseși. Cuvântul și sensul apar ca legate la un nivel care se dovedește a nu fi cel al Gramaticii. Nivelul presupus, mereu curtat și niciodată expres afirmat, este cel al subiectului (crede Frank). Lumea semnelor este exterioară unei gândiri cu totul transparentă și familiară ei înseși. Iar dacă această conștiință scapă jocului desemnării – și Foucault (privitor la Port-Royal) afirmă efectiv că limbajul prezintă precis gândirea așa cum gândirea se reprezintă pe ea însăși –, teza unei schimbări radicale de paradigmă între suveranitatea subiectului transcendent și gândirea reprezentării nu se mai susține. Deși Foucault nu introduce termenul de „subiectivitate” ca purtător al autoreflexivității reprezentării, parafraza analitică a definiției semnului la Port-Royal îl presupune indiscutabil:

Limbajul aici este, în această distanță pe care reprezentarea o stabilește față de sine însăși. Cuvintele nu formează deci pelicula subțire care dublează gândirea pe latura dinspre fațadă; ele o amintesc, o indică, dar mai întâi către interior, prin toate acele reprezentări care reprezintă alte reprezentări. Limbajul clasic este mult mai apropiat decât credem de gândirea pe care e însărcinat să o manifeste; dar nu îi este paralel; este prins în rețeaua ei și țesut în chiar trama pe care ea o derulează. Nu e un efect exterior gândirii, ci gândirea însăși.⁴

Se pare deci că 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”. Dacă e așa, insistența lui Foucault asupra discontinuității față de epoca filosofiei subiectului și a istoriei își pierde fundamentele. Propunerea de remanieră a tezei discontinuității urmărește – pentru Manfred Frank – următoarea schiță argumentativă:

1) Conceptul de subiect, efectiv central aceluia „savoir” filosofic studiat de Foucault (1775-1825), se dezvoltă într-o manieră *continuu* și nu discontinuu, începând cu paradigma iluministă a reprezentării. Această teză ramâne adevărată atâta timp cât ținem seama de descrierea foucauldiană a fenomenului reprezentării. Ea este cu atât mai evidentă cu cât traducem reprezentarea prin *Vorstellung* (a pune ceva în față, a „re-prezenta”), așa cum o face Wolff, Crusius, Kant și Reinhold. Ca și cartezianul *cogitatio*, „reprezentarea” astfel înțeleasă este cel mai mic numitor comun al tuturor activităților mentale, afective sau volitive ale „sufletului” nostru. Aplicată teoriei subiectului, aceasta înseamnă că subiectul poate da seama de reprezentările prin intermediul cărora el cunoaște lumea, și asta prin autoreprezentativitatea înscrisă în conceptul reprezentării însăși, numai în măsura în care subiectul se reprezintă în mod egal în orice reprezentare a ceva. Descrierea de față pare identică cu cea kantiană, cu cea a lui Reinhold, sau cu cea a primului Fichte de la Jena. Trecerea de la autoreflexivitatea reprezentării la relația autoreflexivă a subiectului cu reprezentările – se face *în continuitate*, și nu este nici neinteligibilă, nici rezervată unei abordări „arheologice”. „Invenția omului” este deci rezultatul unei dezvoltări continue, plecând de la filosofia reprezentării și de la reflexia Iluminismului. Nimic nu indică faptul că ar fi vorba de o emergență

⁴ *Ibidem*, pp. 121-122

inexplicabilă și abruptă, așa cum ne lasă să înțelegem în repetate rânduri Foucault; în plus, discursul armonizator al acestuia despre „destinul filosofiei occidentale” rămâne incomprehensibil. Căci ce este un destin dacă nu unitatea unei fatalități ce se îndeplinește în mod continuu în istorie? Spre exemplu unitatea interpretării occidentale a ființei ca obiect al reprezentării, ca prezență sau disponibilitate, interpretare care nu este fatală decât în măsura în care ea nu se așază pe o decizie intenționată ai cărei subiecți se consideră drept autori.

2) Dacă este adevărat că nu trebuie să respingem teza conform căreia emergența conceptului de subiect (în sensul idealist al termenului) și invenția omului ar fi în ruptură cu „savoir-ul clasic” – atunci ar trebui să respingem diferența între discursul Luminilor și cel romantic; ceea ce ar fi, după Manfred Frank, absurd. Întrucât deși arheologia foucauldiană a științelor umane este contestabilă în detaliu din perspectiva istoriei și a istoriei conceptelor, ea ar pune în lumină o descoperire esențială, anume caracterul insondabil al subiectului. Putem, în consecință, interpreta fără a recurge la o istorie descrisă în termenii discontinuității. Exemplul ales de Frank este cel al lui Schleiermacher, în special critica acestuia față de consecințele primei teorii a conștiinței de sine la Fichte. Esența criticii sale consistă în a afirma că „Eul” nu poate fi simultan fundament real și ideal, așa cum o arată *Doctrina științei* din 1794; dacă Eul ar fi punctul suprem al filosofiei teoretice și practice, n-ar fi fost creat ca atare. Eul se formează pe baza unei ființe care scapă puterii sale, însă își confirmă libertatea ca forță asupra „modurilor” impuse ființei sale; este stăpânul manifestării ființei, nu și al ființei înseși. Dacă am spune că Schleiermacher interpretează dependența Eului de ființa sa (și nu de o manifestare a ființei) într-o perspectivă religioasă, această interpretare nu este în mod necesar

structurală; așa cum o remarcă și Foucault, structura este întotdeauna deschisă altor ocupații. Ceea ce ne face să observăm că diferențierea între un Eu drept *conștiință de sine imediată (prereflexivă)* și un Eu drept *sentiment* (de dependență față de ființa sa) – diferență înscrisă în Eul fichtean – nu este doar o progresie explicabilă numai prin intermediul discontinuității: subiectul clasic al reprezentării își descoperă caracterul abisal printr-o înțelegere mai profundă a structurii sale. Eul nu este abisal întrucât nu-și mai este transparent sieși, ci pentru că nu-și mai poate pune în lumină rațiunea de a fi a propriei sale transparențe. Fichte a încercat să treacă de această aporie folosind soluția „privirii implantate”; acesta nu înseamnă că inconștientul irupe în Eu, ci că lumina în care Eul „apare” nu este liberă sa inițiativă. (Problemă de la care, după cum am văzut, pleacă teoretizări ale structuralismului).

3) Un subiect care este format pe baza unei ființe care nu este „opera” sa trebuie să fie dotat cu o presupuziție necesară propriei sale inteligibilități. Această presupuziție trimite la un trecut (transcendent) al conștiinței de sine care scapă *prezenței* la sine ca atare. Sinele „închis” din punctul de vedere al fundamentelor se „deschide” gândirii istoricității sale. După Frank, această trecere nu poate fi explicată printr-o bruscă și incomprehensibilă schimbare de decor pe scena „transformărilor epistemologice”; ci poate fi *cuprinsă*, adică înțeleasă, în continuitatea dezvoltării sale. Apariția unei diferențe în câmpul epistemologic după trecerea unei perioade istorice nu implică în mod necesar aplicarea categoriilor constitutive arheologiei foucauldienne, anume inteligibilitatea și discontinuitatea. Categoriile discontinuității împart cu temporalizarea/istoricizarea conștiinței romantice de sine recunoașterea caracterului de nesuștinut al unui model al reprezentării absolut anistoric. Cum Foucault nu leagă

arheologia sa de un eveniment epistemologic ce ar „împărți” sau „separa” solul discursiv al conștiinței istorice – se pare că ar admite un „fundament inconștient” al savoir-ului, atât pentru arheologie, cât și pentru științele umane. Însă în științele umane, această absență a conștiinței unui fundament al subiectului sau al cunoașterii nu va fi decât parțială sau provizorie; pentru a deveni o temă științifică, ea are nevoie de posibilitatea (garantată de un principiu) a unei reprezentări pentru o cunoaștere. Fără posibilitatea de a-și face prezent propriul inconștient, științele umane renunță la orice pretenție de a comunica un „savoir” specific al omului, câștigat în fața inconștientului, adică își interzice orice formă de cunoaștere a ceva. „Hermeneutizarea” științelor umane nu este deci o ruptură radicală, ci o simplă deplasare a reprezentării: ceea ce nu este în mod imediat reprezentabil este făcut prezent conștiinței prin efortul interpretării. Avem aici un hegelianism al reaproprierii inconștientului în și pentru conștiință. Autoreflexia transcendentă a științelor umane rămâne astfel narcisică: ea nu va găsi niciodată în inconștientul structural decât ceea ce premisa sa a introdus deja – puterea fondatoare a subiectului uman. Iată de ce îi va lipsi fundamentul real, adică pozitivitatea trans-subiectivă a configurației epistemice, care nu este în ea însăși opera subiecților fondatori.

4) Dacă până acum am ținut cont cu justețe de concepția foucauldiană, întrebările par a începe abia acum: a) După Foucault, paradigma conștiinței istorice (după 1825) este ea oare în ruptură cu paradigma reprezentării (între 1775 și 1825)? Consecința va fi doar o deplasare de model între „reprezentare” și „conștiința istorică”, nu însă discontinuitate. Hermeneutizarea conștiinței istorice deplasează reprezentarea din lumea ordinii ei, însă nu ia o distanță incommensurabilă față

de ea. b) Care este de fapt statutul epistemologic al arheologiei? În măsura în care pentru ea termenii „a gândi” și „a reprezenta” sunt aproximativ echivalenți, cum oare putem tematiza (prin știință sau într-o manieră reflectată) pozitivitatea unei episteme, dacă lumina conștiinței n-are dreptul absolut de a clarifica profunzimea abisală și inumană a ceea ce numim „a priori istoric”? Între „arheologie” și „științele umane”, lui Foucault i se pare că doar prima explică omului presupuzițiile structurale (care n-ar fi fost anterior conștientizate prin reflecție) ale comprehensiunii de sine; cea de-a doua n-ar face decât să repete pe planul reflexiei auto-comprehensiunea istorică pe care omul o are prin situarea sa, și care poate fi ideologică: imaginea pe care omul o are despre el însuși și despre ceea ce îl înșală – este reprezentată drept „științifică”. Însă acest reproș leagă clarificarea arheologică a omului despre ființa sa socio-istorică – de un concept științific de obiectivitate mai riguros decât cel atribuit criticii ideologiilor secolelor 19 și 20. Mai departe, cum explică/clarifică arheologia o ordine simbolică drept ansamblu obiectiv, dacă un lucru nu devine simbol decât prin înscrierea unui sens uman? Or, o ordine a sensului nu poate avea loc decât în inima unei comprehensiuni de sine. În consecință, o arheologie nu-și poate fixa drept sarcină „a clarifica omul asupra a priori-ului său istoric” fără a renunța să-și reprezinte în manieră reflexivă și să analizeze în manieră științifică cum poate fi acest a priori deja înțeles pe un plan pre-reflexiv. E ca și cum informația privind a priori-ul istoric al omului n-ar purta asupra lui însuși, ci asupra unui alt domeniu de obiecte, domeniul „autocomprehensiunea oamenilor unei epoci”, care n-ar fi derivat din motivația oamenilor, ci dintr-o constelație de elemente insignifiante (în sensul semantic al termenului). Ceea ce face din

metoda foucaldiană un fragment de ideologie științifică. Epistemele umane nu pot face abstracție de sens și reflexivitate, limbajul nu se poate „întoarce” în „vidul omului dispărut”.

5) O epistemă este întotdeauna a) inconștientă și b), ca „a priori istoric”, ea constituie ansamblul de relații care unesc practicile discursive și formele de cunoaștere ale unei epoci date. Prin ce diferă esențial o definiție atât de abstractă de ceea ce romanticii numeau „transcendental istoric”? După Frank, ambele desemnează o condiție, devenită ea însăși empirică și istorică, ce face posibil un „savoir” social; ambele găsesc că această condiție este structurată (Schleiermacher introduce primul acest termen); ambele gândesc că structura este inconștientă; ambele țin s-o transforme în cunoaștere. Așa cum am văzut însă, poziția foucaldiană față de conceptul de reprezentare este ambiguă. Pe de o parte Foucault condamnă tulburarea transparenței reprezentării prin istoricizarea romantică a modelului semnului, iar pe de altă parte reproșează psihanalizei că a lăsat inconștientul să pătrundă în mod progresiv în reprezentare – așa că nu vom ști niciodată dacă Foucault preia sau respinge conceptul de reprezentare. Discursul său despre „întoarcerea limbajului” pare a indica faptul că-l preia, însă cu câteva modificări; dacă l-ar respinge, teoria sa n-ar putea oferi un argument care să-i permită să dezvolte o alternativă. Mai departe, este important să distingem între regularitățile câmpului discursiv și cele ale logicii sau matematicii, în sensul că acestea sunt regulile vorbirii efective și nu cele ale unui cod preexistent care s-ar realiza în „performanțele” sale. Frank afirmă că am putea gândi atât regulile logicii formale, cât și cele ale „arhivei” istorice – ca făcând abstracție de indivizii care le utilizează pentru a înțelege sau vorbi. Varianta foucaldiană privind această abstracție este

legată de concepțiile epocii clasice, care ar releva gramatica universală în care gândirea se reprezintă ea însăși, iregularitatea sa în uzajul semnelor. Or, nu este posibil să facem abstracție cu totul de facultatea ireductibilă a indivizilor gânditori și vorbitori de a se raporta întotdeauna și într-o manieră unică la „solul lor istoric”, spre exemplu. Căci colaborarea elementului individual în sinteza semnelor este precis cea care – de la începuturile romantismului – a tulburat transparența modelului iluminist al semnelor, și cea care acum a recăștigat fondul „arhivei”. Cu alte cuvinte, un sistem ca limba sau logica nu pot fi transparente decât dacă actele lor de aplicare concretă se reduc la execuția oarbă a imperativelor ipotetice ale sistemului. Orice apariție a unui semn va fi un *token* al unui *type* invariant. Dacă aplicarea elementelor limbii va fi supusă unei interpretări individuale, atunci puritatea raportului de reprezentare se va tulbura. Niciodată efectele de sens nu vor putea fi anticipate cu certitudine pornind de la sisteme.

Pentru Manfred Frank, premisele arheologiei foucaldiene n-ar putea susține concluziile acesteia, din mai multe rațiuni: a) întrucât Foucault introduce o teleologie a depășirii subiectului pe care nimic n-ar putea-o justifica; b) întrucât, așa cum a arătat Derrida, modelul unui sistem de simboluri care se conservă identic în aplicarea sa nu trimite neapărat la detronarea predominanței conceptului de subiect, suspectat că ar fi „metafizic” în măsura în care acesta își recunoaște în acest model apogeul său occidental (motiv pentru care Derrida îl suspectează pe Foucault de scientism); c) întrucât un discurs redus la dimensiunile limbii nu poate servi drept bază unei „arheologii” care pleacă de la faptul că omul nu dispune el însuși de privirea prin care cunoașterea omenească i se poate arăta; această privire îi este „im-

pusă”. Am putea reduce acest „dezaavantaj” la ceva de ordinul provizoriului, dacă am putea transforma faptul de care depinde cunoașterea în ceva reprezentabil sau în ceva care poate fi stăpânit; d) întrucât „arheologia” foucauldiană devine o teorie a istoriei (și nu a limbii) prin simplul fapt că ea confirmă că formațiunile discursive nu sunt eterne (prin aceasta afirmând posibilitatea și realitatea rupturilor epistemologice); însă proprietatea cea mai eficace (și cea mai „trivială”) a unei rupturi epistemologice este distrugerea „ordinii discursului”, a-l dezorganiza pentru a-l rearanja într-o imagine nouă, ireductibilă la trecut. Însă dacă noul discurs nu poate fi recon dus după regulile jocului vechi (ale discursului precedent) – atunci el trebuie să abandoneze definitiv teoria reprezentării ca servind drept bază a arheologiei.

Am prezentat până acum câteva linii generale ale abordării critice întreprinse de Manfred Frank la adresa unor concepte „problemă” din imaginea filosofică foucauldiană. Distanța interpretativă adoptată de Frank apare în principal în lucrarea *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp Verlag, 1983, în articole precum „Ein Grundelement der historischen Analyse: die Diskontinuität. Die Epochenwende von 1775 in Foucaults «Archaeologie»” sau „Was ist ein «Diskurs»? Zur «Archaeologie» Michel Foucaults”, ambele în colecția de texte *Das Sagbare und das Unsagbare*, Suhrkamp Verlag, 1989, sau cu referiri parțiale în *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Reclam Verlag, 1991.

Ceea ce aș dori în primul rând să precizez este faptul că Manfred Frank citește și scrie despre Foucault din interiorul unei grile conceptuale care nu vede în problema subiectului un loc al discursului deconstructivist și nici un loc al discursului „reconstructivist”, al celor ce încearcă să „recupereze” o idee de subiect;

pentru Frank, subiectul ca problemă reprezintă o permanență, o continuitate, o prezență activă neluată în seamă de cititorii neatenți ai romantismului. Concepția romantică propune – după Frank – un concept de subiectivitate care ar infirma „radiografiile” istorice ale unor autori precum Heidegger (în tradiția germană) sau Foucault (în tradiția franceză). Cum aceștia ar apela mai mult sau mai puțin la o explicație a conștiinței de sine bazată pe reflectare/reprezentare de sine, eul romantic apare drept o anumită „familiaritate” preexistentă oricărei reflectări, ceea ce Novalis numește „conștiință de sine non-pozițională”, Isaac von Sinclair (prietenul lui Hölderlin) – „conștiință de sine a-thetică”, Schleiermacher – „conștiință de sine i-mediată”, Sartre – conștiință de sine fără ipseitate, Schelling – conștiință de sine fără temporalitatea prezentului, adică „prezentă” sieși etc. Intuițiile originare ale idealismului german, compromise de teoria reflectării, sunt de asemenea în atenția unui autor ca Dieter Henrich; întreprinderi asemănătoare aparțin și lui Peter Dews, în „The Truth of the Subject: Language, Validity, and Transcendence in Lacan and Habermas”, în *Deconstructive Subjectivities*, pp. 157-158, sau lui Roderick Chisolm în filosofia analitică. Argumentele furnizate de Henrich sau Frank sunt însă cele mai cunoscute:

Ideea care se află la baza interpretării pe care o sugerează [aceștia, n.m.] privește posibilitatea conceperii sinelui plecând de la noțiunea unui eu originar și difuz, înțeles ca loc al identității prerenflexive, pre-lingvistice, antepredicative și precategoriale a conștiinței. Într-o astfel de interpretare, conștiința de sine izvorăște din accesul intuitiv direct, nemediat, nepropozițional la eul originar. Suntem conștienți în mod primar și nemijlocit de prezența sa, ne intuim ca euri fără a mai apela la instanțe externe de reflectare, iar starea de con-

știință reprezintă fundamentul prereflexiv al eului predicativ însuși. Ca urmare, subiectivitatea se exprimă ca relație primordială cu sinele, manifestă în forma unei familiarități difuze și necategoriale cu noi înșine (*Selbstbeziehung*), o stare de conștiință care eludează schema clasică a autorefectării constitutive (*Selbstreflexion*).⁵

Deci, dacă Foucault va aborda problema subiectului din perspectiva contrară filosofiei tradiționale a conștiinței și a schemei reflectării (ca și Ernst Tugendhat sau Paul Ricoeur, de altfel) – Frank va reconsidera o teorie istorică, cea a romanismului. Diferența dintre metode îmi apare ca fiind importantă, întrucât ea va confrunta două tipuri de hermeneutică: cea care instanțiază un agent interpretativ și cea care promovează structuralitatea structurii în configurarea sensurilor. (Sau, în cuvintele lui Frank, o *hermeneutică* opusă unei *analize*).

Cea de-a doua precizare privind premisele interpretării lui Frank se referă la concepția asupra limbajului. Cu o asemenea teorie a subiectivității, putem explica reacția lui Frank la excluderea experiențelor subiective pre-lingvistice, ante-predicative din sfera legitimă a conștiinței și includerea lor în rîndul fenomenelor pur biologice, spre exemplu. Va relua într-un fel afirmația lui Humboldt, „limba nu este pe de-a-ntregul determinată decât în individ”; ceea ce înseamnă că sensul nu este obiectiv decidabil într-un prealabil al comunicării, ci trebuie să-și găsească în permanență justificările în practica socială. Aceasta întrucât nu înțelegem niciodată ceva în mod perfect, suntem „insuficienți”, „indecidabili”, sub categoria lui „mai mult sau mai puțin bine”. Suntem „autoni” în sensul elementului individual care *motivează* limbajul și care operează

sinteze semiologice; primatul nostru în fața unei structuri stă în conștiința de sine și în afirmarea unei teorii a interpretării nearbitrară și continuă. (Nearbitrară, întrucât orice nouă interpretare a unui semn este o reinterpretare a unei utilizări anterioare a semnului; continuă, întrucât suntem „prezența vie” care reproduce o transformare de sens motivată – deși imprevizibilă într-o perspectivă gramaticală și pragmatică – prin intermediul unei „divinații” libere și creatoare). Pe de altă parte, principiul uman reinterpretat ca autonomie în funcționalitatea comunicativă a discursului primește din partea lui Foucault o replică dură:

Tuturor acelora care mai vor, încă, să vorbească despre om, despre domnia sau despre emanciparea lui, tuturor acelora care mai pun întrebări cu privire la esența omului, tuturor acelora care vor să pornească de la om pentru a accede la adevăr, tuturor acelora care, dimpotrivă, reduc orice cunoaștere la adevărurile proprii omului însuși, tuturor acelora care refuză să formalizeze fără a și antropologiza, care nu vor să mitologizeze fără a demistifica, care nu vor să gândească fără a gândi imediat că acela care gândește este omul, tuturor acestor forme de reflecție deviată și deformată (*gauches et gauchies*) nu putem să le opunem decât un răs filosofic, adică, în mare măsură, tăcut⁶.

Cum să interpretăm această sentință? Omul, cel ce „dispare ca un chip de nisip pe țărmașul mării”, apare drept expresie a faptului că nu renunțăm la gândire sau știință, ci la epistema pusă în serviciul subiectului modern. Omul este o *funcție* în serviciul succesiunii unor structuri a căror istorie nu poate fi născută/produsă/cauzată de ceva non-structural; nici o formă inventată nu este în mod absolut nouă. Ceea ce înseamnă că *faptul structurii* este

⁵ Radu Neculau, *Filosofii terapeutice ale modernității târzii*, Polirom, Iași, 2001, p. 69

⁶ *Cuvintele și lucrurile*, ed. cit., p. 401

prim. Tema *Antropologiei structurale* a lui Claude Levi-Strauss este prezentă aici; regăsim o serie de concepte ale anteriorității, ale precedentei față de ceea ce Deleuze numea mai târziu „marea *formă* OM”: conceptul de *armătură* se regăsește în cel de *structură*, conceptul anterior de *structură* se regăsește în cel de *matrice*. Conținuturile grație cărora umanitatea se adaptează exigențelor întotdeauna schimbătoare ale situației sale și ale istoriei sale – respectă cadrele unei structuri unitare, identice cu sine, și *deschise* (deschise oricărui combinații/variații posibile). Limbajul nu mai este cel folosit în mod liber și creator, ci unitatea semantică va fi în mod constant deturnată de particularitățile istorice și de constelațiile socio-istorice. Subiectul (omul) este precedat de structuralitate și orice structuralitate este un joc infinit de diferențe, curbură descentrată de trimiteri, provizorat esențial. Limbajul își fixează sensurile pe forma deschisă a acestui concept amețitor.

Cea de-a treia precizare privește conceptul de „interpretare”; dacă viziunea asupra subiectului și limbajului a justificat deja și opțiunea teoretică pentru o imagine „continuu” a istoriei (opusă „discontinuității” foucauldienne), pentru analiza interpretării aș vrea să merg către un text scris de Frank în 1974. „The Interpretation of a Text” („Textauslegung”) apare în limba engleză în *Transforming the Hermeneutic Context. From Nietzsche to Nancy* (1990), o ediție coordonată de Gayle L. Ormiston și Alan D. Schrift. Întrucât textul conține „credințele și dorințele” lui Frank față de interpretare, putem vedea dacă ele se aplică efectiv în tratarea lui Foucault.

Conceptul de interpretare la Frank este susținut de o asumție împrumutată de la Schleiermacher: nimic nu este perfect clar, totul trimite către necesitatea/intervenția interpretării. Interpretul caută legi: legi care determină gramatica unui text

dat, gramatica fiind totalitatea codurilor socio-culturale ale unei epoci, și legi prin care textul este expresia unică a acelei gramatici. Ce este însă un text? Frank răspunde că este „un discurs [Rede] fixat în scris, coeziv [*Zusammengebände*] și în mare parte literar”. Întrucât e scris, are calități care-l deosebesc de un act de vorbire; acesta din urmă „dezvăluie un anumit aspect al lumii” și se poate referi la orice lume, chiar la una dispărută, conducând către intențiile vorbitorului. Primul nu comportă asemenea limitări și este „într-un anumit sens independent de intențiile creatorului său”. A scrie înseamnă a detașa ceea ce este scris de înțelesul pe care autorul îl dă cuvintelor sale. Stă în înțelegerea cititorilor ca un text să câștige un înțeles ce depășește memoria originii sale; interpretarea este „lectură creativă” – introduce sens. Mai mult, dincolo de faptul că e scris, un text are calități estetice, are un anumit *stil*. Iar dacă un autor ca Derrida prezintă ideea de adevăr al unui text drept aparent fragmentată și reconstruită ulterior de interpret – această concepție nu reușește să recunoască textului acea „expresie” individuală care este condiția de posibilitate a înțelesului său. Până aici, se observă că Frank acordă discursului scris un autor prim și un sens „originar”, interpretul fiind autorul secund, cititorul creativ ce impune un sens „special”; unitatea textuală nu ar aparține gramaticii unui text, ci mobilității intelectuale a cititorului-interpret. Ceea ce Foucault respinge afirmând că discursul vorbește prin el însuși, autonom... Dintre cele trei caracteristici pe care Frank le recunoaște unui text – o anumită *structură*, apartenența la un *gen* (scrisoare, poem liric, lucrare științifică etc.) și *stilul*, marcă a compoziției individuale – stilul singur, folosirea individuală a discursului, este cel care justifică definiția dată de Frank. Teoria stilului atacă primul postulat al analizei

structurale a textelor: a extinde metodele structurale – care la început au fost folosite în fonologie și în semantica lexicală pe unități ale limbajului mai mici decât cele ale propoziției (foneme, morfeme, sintagme) – la discurs, și astfel la „părțile mari” ale limbajului (propoziții și expresii interpretate intențional). Sistematizarea structurală nu mai este doar un privilegiu al limbajului, ci caracterizează ansambluri de semnificație mai mari, ca discursul unei epoci, al unui mit, al unei ideologii, al unui gen, al unei opere singulare etc. Stilul atacă relațiile de coordonare și de subordonare, relațiile verticale integrative și cele orizontale distributive, esența procesului de structurare a unui text. Dacă structura privilegiază elementul, stilul privilegiază unitatea.

Astfel putem dezvălui, după Frank, limitele a ceea ce structuraliștii numeau urmând teoria informației – *decodare*. Decodarea este posibilă numai pentru acele sisteme de semne care dau fiecărei expresii o interpretare particulară și durabilă, pentru acele sisteme care sunt forme fără lume sau autor. Deci fără stil. Dacă îl adaugăm, avem în loc de o analiză textuală o hermeneutică textuală; stilul nu este o caracteristică a limbajului, ci a discursului, nu efectuează doar o selecție sau aranjare, ci tulbură adâncimea normalității lingvistice – întrucât are de-a face cu ceea ce este inexplicabil și non-convențional într-un text. Unicitatea unui stil – modul combinatoric individual – nu poate fi construită a priori, individualitatea nu poate fi adusă sub un concept; nu putem ști tehnica unui stil, trebuie s-o *ghicim*. Nu suntem reproductivi, ci mai degrabă inventivi; înțelegerea noastră rămâne întotdeauna ipotetică, întrucât orice are înțeles în măsura în care nu este cauzat, ci *motivată*. Iar acțiunile motivate sunt cele care pot fi produse și înțelese prin medierea unui interpret.

Limbajul poate motiva interpretul, însă nu poate sta drept o condiție a folosirii sale individuale. Munca interpretului va consta în „descoperirea amprentei individuale în fiecare moment structural al textului și [...] în identificarea urmelor ordinii simbolice suspendate [*aufgehobenen*] din stilul individual al autorului. [...] Prin stilul său, opera pune întrebări vieții și timpului, cu alte cuvinte le pune sub semnul întrebării”, amintind interpretului de faptul libertății sale.

*

Subiectul, Limbajul și Interpretarea, cu teoriile aferente, le consider premise esențiale și puncte principale ale criticii adresate de Manfred Frank lui Foucault. Problema Istoriei (care include „discontinuitatea”, epistemele și metoda arheologică) îmi apare drept o imagine de ansamblu derivată din primele două, în marginea unei reflecții despre „reprezentare”. Să încercăm să urmărim argumentele dezvoltate de Frank.

Argumentul 1. Privește continuitatea conceptului de subiect începând cu paradigma iluministă a reprezentării, întrucât trecerea de la autoreflexivitatea reprezentării la cea a subiectului pare a fi descrisă de Foucault în acord minimal cu teoriile lui Kant, Reinhold sau Fichte de la Jena. După părerea mea, există într-adevăr o teză tare a discontinuității ca opusă continuității, însă Foucault pare a indica mai degrabă corelatul slab al acestei teze, care ar fi: „Să fim atenți la falsele continuități!”. Corelatul slab al disparatului, discontinuumului ar fi reprezentat de „raritate”. Cred că incommensurabilitatea nu trimite la adevărate prăpăstii discursive sau la imposibilitatea discursurilor din epistemele trecute de a prolifera în continuare; mai degrabă ea are o valoare metodologică, atrăgând atenția asupra faptului că unele

probleme pot fi abordate în mod diferit în perioade determinate, unele probleme pot fi soluționate sau închise, iar altele transformate ca atare în alte probleme cu alte arii de aplicabilitate. În ceea ce privește „continuitatea” conceptului de subiect, aceasta se susține doar dacă afirmăm că una și aceeași problemă a subiectului sau individului a fost pusă în epoci distincte, și dacă afirmăm că descrierile alternative privind reprezentarea (ale lui Kant, Reinhold, sau Fichte) sunt identice. Însă aceasta ar putea fi doar o falsă continuitate a problemei și a abordărilor; dacă aceeași problemă ar prolifera la nesfârșit trecând prin etape de rafinament teoretic, ea ori n-ar dispărea niciodată ca fiind soluționată, ori ar ajunge la niște metamorfoze deviate ce nu i-ar mai asigura identitatea cu sine însăși. Cât despre aspectul destinal al filosofiei occidentale, acesta necesită într-adevăr o privire „meteorologică”, de sus, însă nu are de-a face cu „spectacolul” continuității sau discontinuității „de jos”. Că filosofiei occidentale i-a fost scris să fie într-un fel sau altul nu justifică asocierea continuității cu o fatalitate unitară.

Argumentul 2. Face oarecum corp comun cu primul argument și privește diferența dintre Iluminism și Romantism; după Frank, această diferență se explică printr-o deviere în aceeași problemă a subiectului, fapt vizibil în distincția fichteiană a unui eu pre-reflexiv și unul înțeles ca sentiment de dependență față de sine. Distincția observată de Schleiermacher nu ar trimite către termenii discontinuității, ci către un progres linear, continuu, al înțelegerii incapacității subiectului de a fi propriul său fundament. Din nou însă, acest lucru presupune că problema iluministă a subiectului este aceeași cu cea romantică, romanticii progresând printr-o înțelegere mai bună, mai rafinată. Astfel,

unitatea și continuitatea problemei sunt luate drept premise pentru ceea ce trebuia demonstrat: continuitatea. Faptul că-i spunem deviere, diferență sau discontinuitate nu este relevant pentru problemă; că nu o discontinuitate intervine în explicație, ci un act de comprehensiune al unei condiții – sunt probleme care ne trimit la primul argument.

Argumentul 3. Privește temporalitatea conștiinței de sine, care, eludând modelul reprezentării – al prezenței la sine – face apel la un trecut transcendent care să-l justifice. Ceea ce-l deschide istoricității. Dacă, pe de altă parte, am considera adecvată pentru explicație ruptura dintre configurațiile epistemice, ar trebui să apelăm la un fundament inconștient al savoir-ului care ar partaja solul discursiv al conștiinței istorice. Or, după Frank, suntem „autori” ai științelor umane, conștiința noastră face subiectul lor.

Aș încerca să grupez în acest punct argumentele 2) și 3) sub denumirea de „argument spațio-temporal al conștiinței de sine”. Cu alte cuvinte, înțeleg argumentul 2) ca o translare „spațială” a conștiinței de sine reprezentate (așa cum reprezentăm orice obiect) spre o conștiință de sine „apropiată”, familiară, difuză, sau a-categorială. De la o experiență distanțată prin „așezarea-în-față”, sensul literal al lui *Vor-stellung* – la o experiență de distanță zero față de reflexivitate sau limbaj. Iar, pe de altă parte, înțeleg argumentul 3) drept o trecere de la prezentul ca timp al reprezentării – la o serie de concepte ca temporalitate, istoricitate, facticitate (mărci ale finitudinii). O experiență de sine abisală (spațiu) și temporală (timp). În dezacord cu ambii autori, consider că pentru relevanța problemei conștiinței spațiul și timpul nu pot fi folosite drept argumente, sub nici o formă „metaforică” posibilă.

Întrucât, în acord cu o intuiție sănătoasă, cele două concepte figurează drept condiții de satisfacere ale oricărei experiențe individuale care privește percepția și acțiunea, experiența „direcționată” către ceva sau experiența *a* ceva. Particularitățile experienței de sine includ drept condiții ale „validității” oricărei propoziții cu sens despre conștiință – spațiul și timpul. Văd o floare și merg din A spre B, ambele în mod conștient, doar dacă poziții perceptive și conținuturi acționale succesive susțin efectiv, direct, ceea ce eu afirm sau fac. Dacă ele sunt doar niște iluzii, nu înseamnă că ele nu există, ci doar că nu pot fi „reale”, „adevărate” (propozițional) conform condițiilor lor de satisfacere. Nu pot argumenta conștient absolut nimic despre condițiile de sens ale argumentării mele. Cele două cauzează direcția sau atitudinea mea către lume și a lumii către mine, indiferent ce construct cu sens relativ la problemele conștiinței aș încerca să redau într-o carte, fiind Manfred Frank sau Michel Foucault, sau ambii la un loc.

Argumentul 4. Privește statutul teoretic al „arheologiei” ca metodă foucauldiană opusă „științelor umane”; ambele aspiră să dea seama de presuposițiile structurale, respectiv istorice ale conștiinței de sine, fără a devia spre scientism sau ideologie. Problema e că ambele sunt metode, sisteme de lucru care ar trebui să dea seama de ceea ce au fost puse să dea seama, pentru ca ulterior să fie desemnate drept optime pentru scopul propus. Cu alte cuvinte, într-un prim sens cele două metode trebuie să se refere la problema conștiinței de sine – spre exemplu – iar într-un alt sens cele două metode sunt desemnate drept optime, adică standarde de explicație ale problemei respective. Un standard de explicație n-ar funcționa dacă, spre exemplu, științele umane s-ar referi

la broaștele țestoase, iar arheologia foucauldiană la castori. Ceea ce nu face nici unul dintre cele două sisteme de explicație este faptul de a permite justificări adiacente; să nu ne limităm nici la instanțierea unui agent, nici la polii infinit varianți ai unei structuri. În cazul în care ambele poartă asupra unei discuții despre sens, „metoda” este de a oferi realității maximul de sens pe care l-ar putea conține, pentru ca în consecință toată discuția să se rezume la nivelul experiențelor și acțiunilor. Cred că *strategia* de abordare a sensurilor nu stă într-un pol interpretativ, stilistic; pentru că – spre exemplu – Soarele va continua să răsară indiferent dacă noi vom fi aici să-l vedem, să-l transformăm într-un zeu, să facem revoluții copernicane, sau poeme despre asfințituri vrăjite. Lectura creativă poate pierde câteva propoziții adevărate despre sensul real a ceea ce înțelegem de fapt și poate da naștere unor probleme inexistente în chiar acel limbaj pe care ne străduim să-l înțelegem „creativ”. Stilul trimite la o amprentă a descrierii individuale, însă aceasta nu generează un argument care să lege interpretarea de agent și care să ducă la o teorie a conștiinței. Credița în Realitate înseamnă credință în Problematică, nu în Limbaj. Pe de altă parte, dacă am crede o dată cu Foucault într-un provizorat esențial, acesta ar trebui să fie unul mai slab, care ar acorda unui „naiv” o minimalitate a predicției pentru orice sistem cu sens, fie și manufacturat. Aceasta nu înseamnă că limbajul însuși ar căpăta o autonomie debordantă, ci doar propozițiile adevărate care ne configurează problemele și atitudinea, care ne justifică acțiunile și care dau sens experiențelor, propozițiile care *ne* exprimă drept credințe, dorințe, temeri, intenții etc. Arheologia și-ar pierde într-adevăr pozitivitatea metodologică în cazul în care ar studia o „arhivă” de sen-

suri iluzorii și disparate ce ne-ar condamna la dispariție. Dar și hermeneutica textuală și-ar pierde această pozitivitate în cazul în care ne-ar condamna la o căutare infinită prin meandrele limbajului, la a găsi „spontan” probleme și soluții în interiorul lui. Propunerea mea este de a direcționa rațiunea comunicativă habermasiană (ca factor de stabilitate contra oricărei ideologii) – către suma propozițiilor adevărate pe care Realitatea le-ar putea justifica drept probleme de abordat.

Argumentul 5. Privește inconsecvențe foucauldienne referitoare la conceptul de „epistemă” înțeles ca a priori istoric inconștient – ce n-ar fi diferit de „transcendentalul istoric” aparținând romanticilor – și la preluarea ambiguă a conceptului de reprezentare; apoi, inconsecvențe asupra distincției dintre regularitățile unui câmp discursiv și cele regăsite în matematică sau logică. Într-adevăr, n-ar exista o diferență foarte mare între „epistemă” și „transcendentalul istoric”, dacă am accentua pe calitatea lor de a fi condiții structurate și inconștiente ale „savoir-ului” social. Ceea ce le distinge stă în aceea că structura este *fait prim* și *deschis* – pentru Foucault – iar asta trimite către raritate, discontinuum și ruptură. Transcendentalul istoric la romantici presupune continuitatea, plus că e un concept cu rezonanțe ale „metafizicii clasice”. Frank pare însă a avea dreptate în ceea ce privește misterul sau ambiguitatea unei poziții foucauldienne precise față de reprezentare; dacă Foucault „curtează” sau nu, intenționat sau nu, anumite concepte – aceasta poate într-adevăr să rămână la latitudinea interpreților dacă și numai dacă problemele puse de aceștia sunt filosofic relevante. Din punctul meu de vedere, reluarea unei teorii cu semnificație istorică în favoarea unei teorii a interpretării este relevantă pentru hermeneutica

literară, mai puțin însă pentru problemele filosofice actuale (care ar ține mai mult de *subtilitas applicandi*).

Nu înțeleg la ce nivel ar trebui distinse regulile vorbirii efective de cele ale logicii sau matematicii, întrucât ultimele par a favoriza structurile comprehensiunii; or, nu putem vorbi fără să înțelegem... Problema revine la a decide dacă există ceva independent de noi, exterior nouă, cu legități aparte, ceva ce s-ar putea numi „cod preexistent”, „sol istoric”, „legi ale naturii” etc. Ceva care ne-ar altera condiția individuală, mai exact libertatea, niște reguli care fac abstracție de noi. Avem aici o distincție clasică între interior și exterior, distincție la care cred că se poate renunța, cu ajutorul unui exemplu împrumutat de la John Searle. Să luăm de pildă cauzalitatea: cei care argumentează pentru „exterior” afirmă că aceasta este o lege a naturii observabilă la o scară largă de fenomene; cei care argumentează pentru „interior” afirmă că este vorba doar de obișnuința psihologică de a asocia fenomene distincte, și nu o lege valabilă în mod universal. Putem renunța la ambele variante dacă gândim cauzalitatea drept o *condiție* a realității sau „adevărului” percepțiilor și acțiunilor noastre. O floare roșie îmi *cauzează* o percepție vizuală în sensul că ea stă drept condiție a „adevărului” percepției mele; dacă ea n-ar exista, și ar fi doar o iluzie, nu înseamnă că nu văd nimic „real”, ci doar că percepția mea nu este satisfăcută în condițiile ei de „adevăr” sau „realitate”. Radicalizând – cu riscul de a vulgariza – pozițiile lui Manfred Frank, respectiv Michel Foucault, ajungem să ne întrebăm ceva de felul dacă sensurile se află în creier sau în lume. Or, sensurile nu sunt nimic altceva decât condiții, iar condițiile pot fi satisfăcute sau nu. Reîntorcându-ne la regulile câmpului discursiv sau la cele din „științele exacte”, putem afirma:

de acord că există o diferență între ele; de acord însă și că ele sunt interdependente; de acord că sunt condiții de satisfacere, și atât.

Dacă am respins posibilitatea de a argumenta folosind timpul și spațiul, respingem și argumentul privitor la legi: tot ceea ce am numit până acum lege era de fapt condiție. E ca și cum un sens „naiv” al realității ar prima în fața subiectului sau a autonomiei discursului, inexplicabil tocmai întrucât e prezent pur și simplu.

Concluzii

Interpretarea lui Manfred Frank atacă trei puncte importante: Subiectul, Sensul (Limbajul și Interpretarea), Istoria. În concepția lui, subiectul masterează sensul prin interpretarea limbajului, descriind o istorie continuă. După Michel Foucault, sensul precedă subiectul „vorbind” prin el, „interpretându-l” și descriindu-i o istorie decisă de elementul discontinuu. Primele întrebări care se pun ar fi următoarele: ce valoare teoretică au, de fapt, argumentele lui Frank? Constituie ele o interpretare, și dacă da, reprezintă ele o interpretare „bună”? Ce anume „canonizează” o interpretare? Mai mult, dacă interpretarea se referă la faptul de a da un răspuns „mai corect” la aceeași întrebare la care se presupune că cei doi autori încearcă să răspundă, cum putem deosebi autorul de interpret? Care ar fi diferența între un interpret și un critic? Părerea mea este că abordarea lui Frank nu reprezintă o interpretare (conform teoriei sale), întrucât problema stilului foucauldian, a amprentei sale individuale, e denunțată critic din start; pur și simplu, nu înțeleg cum anume faptul de a porni de la premise total diferite poate justifica chestiunea stilului sau a „lecturii creative”. După cum am mai spus, aceasta pare a avea relevanță

doar în cadrul hermeneuticii literare. Relevanța criticii lui Frank pare a se situa doar la nivelul teoriilor istorice alternative, a „biografiilor” filosofiei occidentale oferite de autori precum Heidegger sau Foucault, în sensul că vede o altă „continuitate” reevaluând perioada romantică și valențele sale conceptuale. Ceea ce cred, totuși, că ar salva o interpretare de la condamnarea sa pe locul doi al discursului (o justificată exilare foucauldiană) este încercarea de a aplica teoria „interpretată” în alt domeniu de discurs, fie el și o lume posibilă deschisă de lectura într-o cheie conceptuală particulară. Consider că interpretările nu pot fi canonizate, întrucât nu cred în stabilitatea și rafinamentul progresiv al problemelor. Ceea ce ne apare drept canonizat (Kant, spre exemplu) se referă la o problematizare total diferită ce ține mai degrabă de ordinea realității, decât de reconsiderarea tradiției. (Kant nu-l critică pe Descartes, ci mai degrabă critica survine în urma unei abordări total diferite, să spunem „iluministe” a problemei subiectului.) Aceasta nu înseamnă că autorul pornește de la zero, iar interpretul de la autor, ci doar că problemele sunt altele întrucât se pun în mod diferit.

Mai cred că este foarte important ca o lectură critică să mizeze pe valoarea slabă a tezelor și să nu radicalizeze opoziția conceptelor; să beneficieze de o auto-reglare comunicativă și să nu riște ideologia; practic, Frank recunoaște valoarea metodei arheologice ca dând seama de caracterul insondabil al subiectului. O „istorie a spiritului” n-ar fi reușit. Un alt exemplu mai sus amintit opunea discontinuității continuitatea: nu teza „tare” a discontinuității trebuie discutată, ci cea „slabă”, a atenției la falsele continuități. Nu structuralitatea „tare” care ar trimite către inconștientul „savoir”-ului, ci provizoratul esențial al unor configurații struc-

turale ce susțin anumite moduri de a problematiza etc.

În fine, discursul trebuie organizat atitudinal, metodologic; înțeleg prin aceasta o serie de întrebări cum ar fi: pot *aplica* undeva – cu rezultate – metoda arheologică? Pot *explica* ceva mai bine gândind „structuralist”? Pot *înțelege* mai bine ceva anume dacă optez pentru teoria foucauldiană a subiectului? Mă ajută mai mult să *cred* în ceva dacă Istoria stă sub

semnul discontinuității? Mă situez mai bine în raport cu ceea ce *vreau* dacă semnificațiile lumii mă precedă? Dacă limbajul „mă” vorbește sau îl vorbesc? Într-un cuvânt, *ce probleme pot rezolva adoptând „atitudinea Foucault”*? Într-un context în care cea mai bună întrebare pusă lumii este „*ce întrebări bune pot să pun?*”, soluția este de a căuta sens și răspunsuri oriunde acestea pot exista drept configurând *probleme*.