

George BONDOR

# Genealogia și istoria. Nietzsche în lectura lui Foucault

Genealogy and History.  
Michel Foucault's Reading of Nietzsche

(Abstract)

This paper represents a critical discussion about Michel Foucault's reading of Nietzsche, which focuses on two topics: genealogy and "effective history". The Nietzschean genealogy can be understood both as a critic of metaphysics and as an interpretative strategy. I will focus on some classical philosophical problems, such as language, subject, truth and knowledge, which Nietzsche and Foucault discuss in a critical manner, and on interpretation, that I consider to be the only "positive" and universal operator of Nietzsche's philosophy. I identify some terminological errors of Foucault's reading (mainly concerning the concepts of *Ursprung*, *Herkunft* and *Entstehung*) and a few limits of the interpretation that Foucault offer to the Nietzschean debate on the discontinuity between knowledge and cognoscible world, as well as that between knowledge and human nature. Finally, I shall discuss the Foucaultian exposition of the problem of history that Nietzsche analyzes in the second of his *Untimely Meditations* and I shall conclude by showing that the genealogical strategy can be recognized as a new and efficient model of writing history.

Pentru Foucault, filosofia lui Nietzsche nu e doar o infimă parte dintr-o imensă arhivă ce trebuie analizată pentru a înțelege modernitatea. Ci este, înainte de toate, o constantă sursă de inspirație, una care e necesar să fie luată în considerare atunci când vrem să înțelegem tezele fundamentale ale lui filosofului francez. Îndeosebi latura metodologică a scrierilor nietzscheene este aici relevantă. Pornind de la ea Foucault își creează propria metodă și un câmp de aplicații chiar mai extins decât cel abordat de Nietzsche. Studiul de față nu se dorește a fi o analiză asupra diferențelor dintre cele două metodologii, ci o discuție critică a interpretării pe care Foucault o

face scrierilor nietzscheene. Sunt semnificative, în această privință, studiile „Nietzsche, Freud, Marx” (1964), „Nietzsche, genealogia, istoria” (1971), precum și o secvență din „Adevărul și formele juridice” (1973). Vom întâlni, în analiza ce urmează, câteva probleme clasice ale filosofiei, cum ar fi cele ale limbajului, subiectului, adevărului și cunoașterii. Acestea sunt tratate în manieră deconstructivă, iar pretinsa lor raționalitate e demascată. Totodată, fragmentele nietzscheene aflate în atenția lui Foucault se referă la problematica interpretării, un concept cu valență universală al filosofiei lui Nietzsche, probabil singurul utilizat în manieră pozitivă de către acesta.

Strategia pusă în joc este cea genealogică. Ea nu e doar o critică, o demascare a așa-ziselor adevăruri, ci este și o modalitate adecvată de a scrie istoria, cu totul diferită de istoriile tradiționale.

### Interpretarea ca sarcină infinită

După Foucault, putem vorbi despre interpretare ca o sarcină infinită începând cu secolul al XVI-lea, când semnele trimiteau unele la altele și se ofereau interpretării tocmai în virtutea asemănărilor dintre ele. Însă începând cu secolul al XIX-lea apare o nouă tehnică de interpretare, în cadrul căreia înlănțuirea semnelor este de tipul unei rețele deschise, infinite. Interpretarea nu poate fi definitivă, în acest caz, deoarece nu există un început absolut. La Nietzsche, acest aspect se regăsește, crede Foucault, sub forma distincției dintre început și origine. Apoi, interpretarea este neterminată tot așa cum cunoașterea însăși e nedesăvârșită. Este ceea ce aflăm dintr-un fragment al lucrării *Dincolo de bine și de rău*. „nu-i exclus ca însăși constituția fundamentală a existenței să implice faptul că deplina cunoaștere atrage după sine pieirea” (§ 39)<sup>1</sup>. Nu facultatea noastră de cunoaștere limitează posibilitatea de a atinge deplinătatea cunoașterii, ci existența ca atare, ceea ce este de cunoscut, este de așa natură încât se oferă înțelegerii doar fragmentar. Dar pericolul este aici și unul existențial. Cu cât ne apropiem de punctul absolut al interpretării, cu atât ne aflăm într-o regiune periculoasă, atât pentru noi cât și pentru interpretarea însăși: punctul respectiv va

conduce interpretarea înapoi, făcând-o să se replieze în ea însăși, altfel riscând să se anuleze pe sine ca interpretare. Apoi, în proximitatea absolutului ei interpretarea devine cu totul periculoasă pentru ființa interpretului, experiență ce este de nesuportat sau echivalează cu o formă de nebunie.

Din ce motiv interpretarea este în principiu neîncheiată, ne putem întreba împreună cu Foucault? Răspunsul este unul imediat și vizează *ce-ul* interpretării. Simplu spus, nu există nimic *prim* de interpretat. Obiectul ca atare al interpretării, semnul ce intră în sfera activității pe care o numim interpretare, este deja o interpretare a altor semne. Putem spune că interpretarea se aplică întotdeauna la alte interpretări, și nu la obiecte, stări de fapt sau semne în stare pură. Nu există niciodată un *interpretandum* care să nu fie deja un *interpretans*, explică Foucault. Consecința acestui aspect este că interpretarea nu poate fi văzută ca fiind exclusiv o operație de elucidare a unor semne. Ea este deopotrivă un act de violență: de răsturnare, distrugere „cu lovituri de ciocan”, schematizare, înstăpânire ori dominare asupra unei interpretări prealabile<sup>2</sup>. Ideea poate fi explicată extrem de simplu: obiectul interpretării nu se oferă pasiv unui subiect, pentru a fi înregistrat de către acesta, adică reprezentat. Dimpotrivă, actul acestui „subiect” este de aceeași natură cu „obiectul” supus actului respectiv. El se inserează într-un lanț al interpretărilor, într-un vast *proces interpretativ* (*Interpretationsgeschehen*), pentru a folosi un concept central în mai multe lucrări de exegeză dedicate scrierilor lui Nietzsche.

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (notat în continuare KSA), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München & Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1999, Band 5, pp. 56-57 (*Dincolo de bine și de rău*, traducere de Ludwig Grünberg, Humanitas, București, 1991, § 39, p. 49).

<sup>2</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, Freud, Marx”, in: *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963-1984)*, traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc, Sebastian Blaga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001, p. 87.

## Limbaș și interpretare

Aspectul menționat se referă nu doar la cunoscuta spusă a lui Nietzsche conform căreia „nu există stări de fapt, ci doar interpretări”. El trimite totodată la statutul semnelor și la mutația pe care filosoful o întreprinde în însăși înțelegerea acestora în cultura occidentală. După acesta, „cuvintele nu sunt altceva decât interpretări”. Înainte de a deveni semne, ele interpretează și „sunt interpretate”, adică derivate prin chiar procesul interpretativ din care fac parte. Exemplul cel mai potrivit – pe care îl oferă și Foucault – este fragmentul din *Genealogia moralei* referitor la genealogia noțiunii de „bun”. Cuvintele sunt invenții, ele au fost instituite de către „clasele superioare” (voionțele puternice, afirmative), ceea ce înseamnă că sensul lor nu constă în aceea că se referă la ceva, că indică un semnificat, ci ele sunt în ele însele interpretări care favorizează, sau chiar impun alte interpretări viitoare. Noi interpretăm lumea cu ajutorul semnelor, care sunt la rândul lor interpretări. Este vorba despre un proces interpretativ în cadrul căruia interpretările violente (devenite „semne”) prescriu orizontul în care noi interpretăm chiar aceste semne și lucrurile însele (și ele, desigur, tot interpretări). Astfel explică Foucault, pe baza textelor lui Nietzsche, caracterul dedublat al semnelor. Acestea sunt semne doar întrucât, prin chiar faptul că sunt *deja* interpretări, „ne prescriu interpretarea propriei lor interpretări”. Altfel spus, ne trimit dincolo de ele însele, ne provoacă să le răsturnăm pentru a descoperi prealabilul, originea lor. Analogia folosită aici de Foucault este extrem de grăitoare. Dacă am gândi ceea ce anticii numeau *hyponoia* și *allegoria*, sensul acela adânc ascuns înlăuntrul limbajului și care ar trebui scos la iveală din acea ascundere a lui, ar trebui să

nu-l mai concepem ca un sens ulterior, venit din afara cuvintelor pentru a deplasa sensul lor, ci ca originea însăși a acestora, „ceea ce a determinat nașterea cuvintelor”, acel ceva care le dă viață și care nu poate fi în totalitate fixat prin acestea. Semnele și ceea ce îndeobște numim „adevăruri” acoperă originea lor, ascund interpretarea, sau procesul interpretativ care le-a dat naștere. Iată de ce, în coerență cu ideea lui Nietzsche, Foucault susține că „tocmai această întâietate a interpretării față de semne constituie elementul cu adevărat decisiv în hermeneutica modernă”<sup>3</sup>. Totodată, iată de ce exercițiul genealogic este atât de necesar pentru ambii autori.

Foucault identifică două bănuieli privitoare la limbaj, ambele deosebit de importante în cultura europeană<sup>4</sup>. Mai întâi, există „bănuiala că limbajul nu spune exact ceea ce spune”. Cu alte cuvinte, sensul de primă instanță, cel care ne apare în mod imediat, este doar un sens derivat, minor, care ascunde de fapt un alt sens, unul pe care îl credem însă a fi prim, original, „puternic”. O altă bănuială este aceea că limbajul depășește forma verbală a exprimării, existând moduri de exprimare non-verbală cel puțin la fel de penetrante precum vorbirea propriu-zisă. După Foucault, cele două bănuieli favorizează dominația interpretării în cultura europeană. Există metode și tehnici, ba chiar sisteme de interpretare care diferă de la o formă culturală la alta, toate acestea nefiind altceva decât modalități de a bănui limbajul că vrea să spună altceva decât spune efectiv și, în plus, că este mai extins decât exprimarea verbală. Revenind la Nietzsche, putem spune că acesta descoperă, împreună cu Marx și Freud, caracterul „răuvoitor” al semnelor. Semnele sunt niște interpretări care vor să se

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 80.

prezintă ca altceva decât sunt (și anume ca „adevăruri” de tip semiotic). Ele încearcă astfel să impună o justificare cu privire la ele însele, ascunzând veritabila lor natură, de simple „interpretări”. Semnele sunt doar măști care se dau la o parte, care încep să se deschidă și să risipească opacitatea ce le-a fost mereu atribuită. Ce ascund însă ele? Există vreun „în sine” pe care ele îl camuflează și care ar ajunge acum, în sfârșit, în plină lumină a zilei? Nicidecum. „În sine-le” lor constă în aceea că nu există în spatele lor nici un „în sine”, nici o esență imuabilă și nici o „stare de fapt”. Doar un joc complex de opoziții, o bătălie a forțelor. În inima semnului se organizează un întreg „ansamblu al jocului forțelor reactive”, spune Foucault. El nu explică însă din ce motiv vorbește aici doar despre forțe reactive. Ideea e dificil de susținut. Căci semnele cuprind înăuntrul lor jocul forțelor active și al celor reactive. Forțele active, în fapt, stau la originea semnului, chiar dacă încetățenirea acestuia ca semn, solidificarea lui, poate fi văzută ca activitate a forțelor reactive. Trimiterea la analiza lui Deleuze nu este aici suficientă, așa cum nu satisface nici ideea că deschiderea semnului, pentru a scoate la iveală negativitatea pe care o conține, ar echivala cu o resurecție a dialecticii. Tocmai împotriva dialecticii se ridică teza conform căreia semnul este un rezultat al unui proces interpretativ care îl precedă și îl depășește. În această privință, tocmai comentariul lui Deleuze ar fi fost de luat în seamă. Însă Foucault preferă, în cele din urmă, să deosebească un „timp al semnelor” (al fixității acestora), unul al dialecticii (un timp linear) și unul al interpretării (care este unul circular). Circularitatea interpretării constă în faptul că e obligată să treacă prin celelalte momente sau „timpuri”, riscând astfel să cadă sub dominația semnelor, cu

fixitatea lor, ori sub aceea a dialecticii, cu mersul ei progresiv. Aceasta însă doar atunci când confundăm lucrurile, luând un simplu moment ca și cum ar fi procesul în întregul lui. Îndeosebi semnele constituie un pericol pentru faptul interpretării. „Moartea interpretării constă în a crede că există semne, semne care există prim, original, real, ca niște mărci coerente, pertinente și sistematice. Viața interpretării, din contră, constă în a crede că nu există decât interpretări”<sup>5</sup>. Dușmanul hermeneuticii ar fi astfel chiar semiotica: atunci când renunțăm la infinitatea interpretărilor în favoarea fixității semnelor („teroarea indicelui”). Nietzsche este, probabil, reprezentantul celei mai pure forme de hermeneutică, aceea care „intră în domeniul limbajelor care nu încetează a se implica pe ele însele, în acea regiune mediană a nebuniei și a limbajului pur”<sup>6</sup>. A limbajului care este totuna cu procesul interpretativ, prin definiție circular.

### Situația incertă a interpretului și lupta cu profunzimea

Am văzut că interpretarea este o sarcină infinită, fiind destinată să se întoarcă permanent asupra ei înseși. Totodată, am constatat că se întâmplă astfel deoarece semnele sunt tocmai interpretări. Ce înseamnă însă *a interpreta*, atunci când ne referim la actul prin care ne raportăm la „semne”? Dar tocmai la întrebarea „ce este interpretarea?” nu are sens să răspundem, căci activitatea în discuție poate fi caracterizată doar prin întrebarea „cine interpretează?”. Interpretarea se mută dinspre *ce* către *cine*, dinspre ceea ce se află în semnificat către cel care interpretează, altfel spus către subiectul

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 89-90.

care „pune interpretarea”<sup>7</sup>. Așadar interpretul este „principiul” interpretării, și nu semnele ca atare. Prin aceasta Foucault nu vrea să spună că Nietzsche se mișcă într-o zonă modernă a hermeneuticii, una dependentă de filosofia modernă a subiectului, ci doar că accentul cade acum pe actul interpretării și pe cel care interpretează (folosirea frecventă a cuvântului „psihologie” poate fi un argument în acest sens).

După Foucault, ceea ce îi apropie pe Nietzsche, Freud și Marx este tocmai faptul că o dată cu aceștia actul interpretării se răsfrânge asupra interpretului. Tehnicile interpretative propuse de cei trei autori se caracterizează, înainte de toate, prin aceea că „noi înșine, interpreții, am început să ne interpretăm cu ajutorul acestor tehnici”<sup>8</sup>. Foucault are aici dreptate, chiar dacă nu duce ideea până la capăt. Dacă tehnicile îndeobște cunoscute vizau înțelegerea unor semne diferite de ființa celui ce interpretează, iar interpretarea acestora însemna tocmai multiplicarea lor, prin aceea că ea conferea sens unor lucruri ori semne care anterior nu aveau unul, tehnicile lui Nietzsche, Freud și Marx realizează o modificare radicală chiar a naturii semnului, schimbând modul în care semnele în general puteau fi interpretate.

Ce înseamnă însă că interpretarea se răsfrânge asupra interpretului? Nimic altceva decât faptul că pentru prima dată chiar cel ce interpretează devine obiect al interpretării. El nu e un scop al acestui proces, ceva în vederea căruia desfășurăm interpretarea semnelor exterioare nouă. Nu despre vreo nouă teleologie este vorba aici. Țelul interpretării nu este constituirea conștiinței, ci, dimpotrivă, descoperirea și exhibarea scindării ei definitive. Interpretul

este format, constituit, putem spune, în actul interpretării. Însă nu el este scopul procesului în cauză. El e constituit ca simplu moment al interpretării, dar fără a persista în starea de *subiect*. Se pierde mereu în acest proces interpretativ și este el însuși *interpretat*. Nu stăpânește din exterior respectivul proces, ci îl produce exact în același timp în care este și el produs.

După Foucault, Nietzsche întreține o relație permanentă cu profunzimea, în sensul că întâlnim la el o critică a profunzimii conștiinței, o critică a interiorității și a adevărului lăuntric. Această pretinsă profunzime a interiorității este cu totul altceva decât pretinde că este, și anume este doar o mască a suprafeței. Coborând pe linia verticală a acestei profunzimi, ea este descoperită ca simplă exterioritate, ca modificare a suprafeței. Contrar unei tradiții interpretative care își propunea ca sarcină să pătrundă dincolo de faldurile exteriorității pentru a regăsi profunzimea, tehnica nietzscheeană a interpretării cercetează profunzimea pentru a scoate la iveală „exterioritatea scânteietoare care a fost acoperită și îngropată”<sup>9</sup>. Mișcarea interpretului, acest „scormonitor” care parcurge drumul invers al unei idei, al unui ideal ori al unei credințe și merge până la capătul acestui drum, nu este aceeași cu mișcarea interpretării. Aceasta din urmă presupune, dimpotrivă, un urcuș dinspre capătul pe care îl atinge interpretul către momentele ulterioare, desigur mai apropiate de interpret. Această mișcare are ca țel să lase în urma ei acea pretinsă profunzime, să o facă vizibilă așa cum este ea de fapt, adică o simplă cută a suprafeței, un secret superficial, o iluzie. De aceea profunzimea e „răsturnată”: e pusă în adevărata ei lumină, este eliberată de „minciuna” care a

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 84.

acoperit-o și e privită, în sfârșit, ca o simplă formă a suprafeței. Pentru Nietzsche, profunzimea se dovedește a fi fadă, indistinctă, o uniformizare mincinoasă a diversității care caracterizează suprafața. Ce mai rămâne, așadar, din așa-zisa interioritate? Dacă interpretarea avea în trecut menirea de a ajunge până la „adevărul” dinlăuntrul conștiinței, acum aceasta este masca pe care o îmbracă diversul voințelor de putere, o mască ce tinde să se afirme ca „adevăr” unic, dar care nu e decât o înșelătorie ce trebuie suspectată și demistificată.

Tragedia interpretului este aceea că, în chiar actul interpretării, el este „deja interpret”. După Foucault, abia prin acest caracter *hermeneutic* al interpretului însuși se desăvârșește tema pluralității interpretărilor, pe care filosoful francez o consideră definitorie pentru cultura occidentală a vremii sale.

### Genealogia cunoașterii

Prima dintre conferințele cu titlul „Adevărul și formele juridice”<sup>10</sup> conține o discuție asupra unui exercițiu genealogic nietzscheean, cel aplicat ideii de cunoaștere. El pornește de la un cunoscut fragment din 1873, extras din scrierea *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*. „Într-un oarecare colț retras al universului revărsat scânteietor în nenumărate sisteme solare, a fost odată o stea pe care niște animale inteligente au inventat cunoașterea. A fost minutul cel mai arogant și mai mincinos din toată «istoria universală»”<sup>11</sup>. Termenul

cheie al acestui pasaj este „a inventa” (*erfinden*), de unde conceptul de „invenție” (*Erfindung*). După Foucault, utilizarea frecventă a acestui termen are un scop polemic. Cuvântul apare mereu ca opus al noțiunii de „origine” (*Ursprung*). Este folosit în locul conceptului de „origine”, dar nu ca sinonim, ci tocmai ca *altceva* decât originea. Pentru a clarifica această opoziție, Foucault face referire la câteva fragmente nietzscheene. De pildă, în *Știința voioasă* (§ 353) este criticată încercarea de a stabili originea religiei într-un sentiment metafizic comun tuturor oamenilor (încercarea aceasta îi aparține lui Schopenhauer). Din ce motiv crede Nietzsche că nu putem vorbi despre o origine a religiei? De ce nu am putea spune că ea a izvorât dintr-un sentiment al omului? Pe scurt, deoarece istoria nu se petrece în acest mod. Argumentul asupra căruia insistă Foucault e simplu și percutant: dacă religia și-ar avea originea într-un sentiment, ar trebui să presupunem o continuitate între această origine și fenomenul ca atare (religia propriu-zisă). Or, a existat de fapt un moment de ruptură între vremea când religia încă nu exista și cea în care ea există. Ea pur și simplu nu exista, nici măcar ca posibilitate, înainte de acel moment de răscruce, când a venit pe lume. „Între marea continuitate a *Ursprung*-ului descrisă de Schopenhauer și ruptura ce caracterizează *Erfindung*-ul lui Nietzsche există o opoziție fundamentală”<sup>12</sup>. A doua trimitere a lui Foucault este tot la *Știința voioasă*, la un paragraf despre originea poeziei<sup>13</sup>. Aceasta din urmă, însă, nu are o origine, ci a fost inventată: cineva a avut la un moment dat ideea de a utiliza limbajul

<sup>10</sup> Michel Foucault, „Adevărul și formele juridice”, traducere de Ciprian Mihali, în: *Ce este un autor? Studii și conferințe*, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2004, pp. 89-175.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, KSA, Band 1, p. 875 („Despre adevăr și minciună în sens extramoral”, în: *Opere complete*, vol. 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p. 557).

<sup>12</sup> Michel Foucault, „Adevărul și formele juridice”, în *op. cit.*, p. 95.

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 3, pp. 439-442 (*Știința voioasă*, traducere de Liana Măcescu, Humanitas, București, 1994, § 84, pp. 93-95).

într-un mod mai neobișnuit, în scopul de a încetățeni prin intermediul lui un anumit raport de putere cu semenii. Tot importantă este și referirea la un cunoscut pasaj din *Genealogia moralei*, unde Nietzsche vorbește despre idealuri. „Vrea cineva să arunce o privire în adâncul tainei *de fabricare a idealurilor* pe pământ?... Ei bine! Aici ușa este deschisă spre acest atelier întunecat”<sup>14</sup>. Nici idealurile nu au o origine, ci au fost inventate printr-o serie de mici mecanisme.

Ce anume se desprinde din aceste fragmente? Întâi de toate, este evident că renunțarea la căutarea originii în favoarea identificării momentului invenției presupune abolirea ideii de continuitate și acceptarea rupturii existente între un „înaintea” invenției și „după” invenție. Apoi, dacă originea era una glorioasă, nobilă, solemnă, începutul invenției este unul „mărunt, josnic, meschin, de nemărturisit”<sup>15</sup>.

Cât privește cunoașterea, fenomenul de la care a pornit întreaga analiză, aceasta nu are, nici ea, o anumită origine. Nu e un dat natural al omului, nu ține de esența acestuia, ci a fost inventată într-un anumit loc și într-un moment oarecare. Instinctele noastre nu conțin în germene acest fapt al cunoașterii, care ni se pare astăzi atât de propriu nouă. Cunoașterea a rezultat dintr-un joc sau dintr-o înfruntare a instinctelor, dintr-o luptă a acestora finalizată printr-un compromis. Abia acest compromis, acest echilibru relativ al instinctelor reprezintă cunoașterea. De aici rezultă însă că faptul cunoașterii, pe de o parte, și instinctele, pe de alta, nu au vreo relație de continuitate, ele nu sunt de aceeași natură. Disputa instinctelor reprezintă terenul de apariție a

cunoașterii, scena pe care aceasta vine în lume, dar cunoașterea este un simplu efect de suprafață al planului instinctelor, un rezultat superficial și, desigur, o întâmplare. Este produsul riscului și al hazardului, nefiind deductibilă din instincte. De aceea Foucault conchide: „cunoașterea nu este instinctivă, ea e contrainstinctivă; la fel cum nu este naturală, ci contranaturală”<sup>16</sup>. Ideea aceasta exprimă, într-o manieră lipsită de echivoc, că subiectul nu mai poate fi considerat suveran în actul cunoașterii. Supremația lui, celebrată de mai toată filosofia modernă, se dizolvă și pe firul ideii de discontinuitate între natura umană și actul cunoașterii. Eul nu mai poate fi subiectul *plin* al cunoașterii și nici garantul succesului acesteia.

Dacă între cunoaștere și instinctele umane există, așa cum am văzut, o ruptură deplină, tot o ruptură descoperim și între cunoaștere și lumea de cunoscut. Nici o afinitate, nici o înrudire sau vreo asemănare între acestea. Sau, așa cum comentează Foucault în termeni kantieni: „condițiile experienței și condițiile obiectului experienței sunt total eterogene”<sup>17</sup>. După ruptura produsă de Kant în istoria filosofiei occidentale, avem de-a face, prin ideea amintită, cu o nouă ruptură. Nietzsche ne învață că avem pe de o parte o natură umană (definită prin instincte), o lume de cunoscut pe de altă parte și, în intervalul dintre ele, actul cunoașterii, dar fără a exista vreo relație de afinitate între ele. De aici derivă multe dintre criticile adresate de Nietzsche unor idei filosofice bine cunoscute: nu există legi ale naturii, lumea nu se prezintă ca o vastă ordine, nici ca o armonie. Există, așadar, o discontinuitate strictă între cunoaștere și lumea de cunoscut. De aceea, cunoașterea este un act de violență și de dominare, „o violare a lucrurilor de

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 5, p. 281 (*Genealogia moralei*, traducere de Liana Miclescu, Humanitas, București, 1994, Prima disertație, § 14, pp. 323-324).

<sup>15</sup> Michel Foucault, „Adevărul și formele juridice”, *op. cit.*, p. 96.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 97.

cunoscut, și nu o percepție, o recunoaștere, o identificare a acestora sau cu acestea<sup>18</sup>. Pe scurt, între cunoaștere și lume există doar un raport de putere. Or, în filosofia occidentală garantul cunoașterii, deci al continuității între cunoaștere și lumea de cunoscut, era însuși Dumnezeu. Nu întâmplător aflăm la Nietzsche teza morții lui Dumnezeu. După Foucault, descoperirea discontinuității amintite a făcut inutilă ipoteza Dumnezeu și a produs o ruptură între teoria cunoașterii și teologie.

Textele lui Nietzsche spun însă mai mult decât exprimă aici Foucault. Moartea lui Dumnezeu nu se datorează inutilității sale, ci ea este programatic anunțată tocmai întrucât acesta juca rolul de garant al adevărului. Mai precis, Dumnezeu era principiul diferenței dintre adevăr și eroare, aceasta fiind o specie a diferenței dintre lumea adevărată și cea aparentă. De aceea el *trebuia* „ucis”, tocmai pentru a dizolva diferența onto-teologică dintre cele două „lumi” și cea gnoseologică dintre adevăr și eroare (la fel stau lucrurile și cu diferența dintre adevăr și minciună și cu alte forme ale diferenței amintite). Dizolvând falsa ruptură dintre lumea adevărată și cea aparentă și absorbind „lumea adevărată” înlăuntrul celei „aparente”, unificându-le de fapt, moment în care, așa cum știm, nu mai au nici un sens apelativele tradiționale de „adevărat” și „aparent”, devine posibil, doar astfel, ca ruptura – sau, poate mai fericit spus, diferența – să se instaleze în imanența *acestei* lumi, unica existentă. Ruptura pe care o descoperă Foucault apare într-o lume a diferențelor „permise”, a micilor diferențe între instincte, între voințe de putere care își dispută neconținut spațiul de joc – finit – al lumii. Interpretarea lui Foucault este, în fond, corectă,

numai că ea ratează prealabilul chestiunii pe care o tratează. Ratează, mai bine spus, strategia destructivă a lui Nietzsche, prezentând mutația produsă de el ca pe o alternativă față de modul anterior de a gândi, o alternativă provenind însă din... nimic.

### **Dumnezeu, subiectul și istoria. Posibile obiecții la interpretarea lui Foucault**

Să punem laolaltă rezultatele celor două aspecte dezbătute de Foucault. Pe de o parte, o dată cu Nietzsche am avea de-a face cu descoperirea rupturii dintre cunoaștere și lumea de cunoscut, descoperire care favorizează, după Foucault – sau mai curând presupune, așa cum am arătat anterior – teza morții lui Dumnezeu. Nietzsche se opune aici, de fapt, unei tradiții filosofice care vedea o continuitate între cunoaștere și lume, garantul acesteia fiind chiar Dumnezeu. Pe de altă parte, tot Nietzsche a scos la iveală ruptura dintre natura umană și cunoaștere, descoperire care face posibilă renunțarea la unitatea subiectului. În această privință, Nietzsche pune în discuție tot un mod tradițional de a gândi, care a postulat o continuitate între natura umană și cunoaștere. Natura omului era considerată ea însăși o unitate datorită continuității „care conduce de la dorință la cunoaștere, de la instinct la cunoaștere, de la corp la adevăr”. Și acest aspect e discutabil: oare unitatea subiectului derivă din respectivele continuități, sau, dimpotrivă, ea este o supoziție metafizică pe care modernii o foloseau ca un postulat și căreia îi trasau anumite nuanțe doar atunci când „coborau” de la principii la explicarea alcătuirii și a funcționării compusului care este omul? Textele lui Descartes sau Leibniz permit mai degrabă susținerea celei de-a doua variante. Dacă așa stau lucrurile, atunci ar trebui să

<sup>18</sup> *Ibidem*.



spunem, contrar lui Foucault, că unitatea subiectului era supoziția tradițională pe baza căreia era susținută continuitatea între natura umană și cunoaștere. Aceasta înseamnă, mai departe, că pentru Nietzsche era necesară înainte de toate „sfărâmarea” subiectului, fără de care nu ar fi fost completă destrucția diferenței dintre lumea adevărată și lumea aparentă. Căci, o dată cu modernitatea, „lumea adevărată” s-a repliat tocmai înlăuntrul subiectului, ca unitate perfectă a acestuia. În modernitate, subiectul a devenit principiul diferenței dintre cele două lumi, așa cum mai înainte principiul ei era Dumnezeu. Acest aspect trebuie avut în vedere când discutăm despre cele două rupturi identificate de Foucault. Dumnezeu, ca garant al continuității între cunoaștere și lume, și subiectul, garant al continuității între natura umană și cunoaștere, erau principii *successive*, și nu concomitente. Cele două instanțe au jucat succesiv roluri asemănătoare, au ocupat succesiv un loc teoretic, cel de garant al cunoașterii. Sau, în termenii lui Nietzsche, ele au îndeplinit pe rând rolul de principiu (sau criteriu) al diferenței dintre lumea adevărată și cea aparentă. Astfel, atunci când Nietzsche slăbea ori sfărâma unitatea și supremația fiecăruia dintre aceste două principii, el încerca o destrucție a două momente *diferite* ale istoriei filosofiei. El nu pune în discuție structura „perenă” a cunoașterii, ci două modalități de înțelegere a ei. Aceasta înseamnă, totodată, că falsele continuități identificate de Foucault sunt de asemenea *situate*, adică aparțin unei istorii. Când momentul istoric e altul, se schimbă și garantul pretinsei continuități. În modernitate, atunci când subiectul ia locul simbolic ocupat anterior de Dumnezeu, falsa continuitate între cunoaștere și lumea ca atare e garantată de unitatea lui *ego cogito*, și nu de Dumnezeu. Iar în filosofia medievală, pe de altă parte, subiectul nu putea fi unicul

garant al continuității dintre natura umană și cunoaștere: această așa-zisă continuitate era certificată doar prin prezența divină în structura subiectului. Interpretarea lui Foucault suferă, din aceste motive, de lipsă de istoricitate. Cât privește cele două rupturi pe care le găsește tratate în scrierile lui Nietzsche, ele pot fi mai bine înțelese dacă le situăm în contextul critic din care izvorăsc. Ideile novatoare ale lui Nietzsche sunt minimaliste și nu trebuie privite ca alternative teoretice, abstracte, față de un mod de gândire anterior. Forța demersului său stă îndeosebi în valențele lui critice. În fond, Foucault lasă aici deoparte tocmai faptul că genealogia nietzscheeană este, înainte de toate, o *critică*.

### O istorie politică a cunoașterii

Cunoașterea este, am văzut deja, un rezultat superficial al instinctelor. Pentru a adânci ideea, Foucault amintește un cunoscut paragraf din *Știința voioasă* (§ 333), în care înțelegerea – și cunoașterea, prin extensie – sunt rezultatul jocului a trei instincte: *ridere* (a râde), *lugere* (a deplânge) și *detestari* (a urî). Lupta celor trei pasiuni se află la rădăcina cunoașterii. Prin această dispută a lor, obiectul nu este adus în proximitatea subiectului, ci, dimpotrivă, ținut la distanță: ne protejăm de el prin râs, îl devalorizăm prin plâns, îl îndepărtăm sau chiar voim să îl distrugem prin ură<sup>19</sup>. Cunoașterea este, prin definiție, o raportare negativă, răuvoitoare față de obiectul ei. Și cum ar putea fi altfel, de vreme ce e un rezultat al luptei, și nu al concilierii acestor instincte? Cunoașterea este, pentru Nietzsche, doar o relativă stabilizare a teatrului de luptă al instinctelor. Ea are, din acest motiv, un caracter perspectivizat. E constituită plural, dintr-o sumedenie de acte prin care omul își instaurează dominația asupra unor lucruri și reacționează la

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 99.

tot felul de situații. El se află mereu inclus în această complexă mașinărie, în această relație strategică în care el nu e decât un simplu pion. Foucault observă că perspectivismul nietzscheean nu se referă la faptul că întreaga cunoaștere depinde de unghiul de vedere pe care îl dă, suveran, subiectul cunoscător. Deoarece acesta e inclus și el în strategia relațiilor de putere, perspectivismul va fi derivat din caracterul strategic al cunoașterii, și nu din pluralitatea eurilor. „Se poate vorbi de caracterul perspectiv al cunoașterii pentru că există luptă, iar cunoașterea este efectul acestei lupte”<sup>20</sup>. Nu e întâmplător, atunci, faptul că Nietzsche extinde perspectivismul la scara oricărui centru de forță, și nu îl consideră doar o trăsătură a ființei umane.

Cunoașterea este perspectivă, constată Foucault, deoarece ea schematizează, simplifică, generalizează ignorând diferențele, și face toate acestea într-o manieră violentă. Dar este perspectivă, totodată, întrucât este și singulară: între poli cunoașterii se stabilește un raport de luptă directă și singulară. Cunoașterea este, în rezumat, o „practică politică”. O vom înțelege atunci când vom înțelege, pentru fiecare caz în parte, care sunt raporturile de putere care se stabilesc între forțele ce acționează *acolo*, în *acea* situație particulară. Și nicidecum atunci când ne vom întreba ce este cunoașterea „în sine”, sau care este „natura” ei. Iată de ce demersul lui Foucault e conceput ca o istorie politică a cunoașterii, și nu ca o teorie a cunoașterii.

### Genealogia împotriva originii

Natura cercetării genealogice e discutată de Foucault în studiul „Nietzsche, genealogia, istoria”. Acesta debutează cu constatarea că, după Nietzsche, genealogia cere meticulozitate și răbdare. Ce vor să spună aceste două trăsături ale ei? E

meticuloasă, mai întâi, pentru că e „ce-nușie”: „lucrează pe pergamente încălțite, șterse, rescrise de mai multe ori”<sup>21</sup>. Genealogia nu poate fi lineară (așa cum o înțelege și o practică englezii, Paul Rée de pildă), întrucât e absurd să credem că întreaga istorie a moralei stă în dependență de tendința umană către utilitate. O astfel de falsă geneză ar presupune că în istorie nu s-a întâmplat propriu-zis nimic, că sunt aceleași idei și aceeași logică, iar cuvintele nu și-au schimbat deloc semnificațiile. Dimpotrivă, Nietzsche ne îndeamnă să ținem seama de singularitatea evenimentelor și să respingem orice teleologie. Ne mai îndeamnă să căutăm evenimentele nu în fapte majore, ci în „locuri” considerate de obicei ca fiind lipsite de istorie: în instincte, sentimente, amor ori conștiință<sup>22</sup>. A face o genealogie înseamnă „a regăsi diferitele scene pe care ele au jucat roluri diferite; a defini, chiar, punctul în care ele devin lacunare, momentul în care ele n-au avut loc”<sup>23</sup>. Apoi, ea trebuie să fie răbdătoare, adică să nu postuleze mari adevăruri care se pot dovedi, la o privire atentă, mari erori. Dimpotrivă, e necesar să fim atenți al micile evenimente, aproape imperceptibile. În termenii lui Foucault, e nevoie de „îndârjire în erudiție”, adică de asigurarea satisfăcătoare a arhivei.

Ce înseamnă, în sfârșit, că genealogia trebuie să evite marile semnificații? Pe scurt spus, ea se opune celei mai frecvente obișnuințe a filosofilor, cea de a inventa semnificații ideale și de a construi, pornind de la ele, explicații teleologice. Genealogia nu se opune istoriei, ci filosofiei, sau măcar unui mod de a face filosofie. Ea se opune, în fapt, căutării „originii”, soldată de cele mai multe ori cu „găsirea” unei origini unice și imuabile. Ce înseamnă acest fapt?

<sup>21</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria”, in: *Theatrum philosophicum*, ed. cit., p. 183.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 101.

Cum putem spune că tocmai genealogia nu are de-a face cu originea? Foucault întreprinde aici una dintre cele mai percutante analize a termenilor prin care e discutată, la Nietzsche, problema originii. Conceptele care intră în scenă sunt: *Ursprung*, *Entstehung*, *Herkunft*, fiind amintite și noțiuni precum *Abkunft* și *Geburt*. Diferențele dintre acestea pot să treacă uneori neobservate, mai ales că e dificil să găsim fiecareia câte un echivalent de sine stătător. De multe ori nici măcar Nietzsche nu e atent la diferențele dintre ele. De pildă, *Entstehung* și *Ursprung* sunt folosite nediferențiat în două pasaje din *Genealogia moralei*, privitoare la originea ideii de datorie și a sentimentului greșelii (II, §§ 6 și 8). La fel se întâmplă cu originea logicii și a cunoașterii, în *Știința voioasă* (§§ 110, 111, 300), unde originii i se spune, fără deosebire, *Ursprung*, *Entstehung* ori *Herkunft*.

Privitor la conceptul de *Ursprung*, Foucault observă că e folosit de cele mai multe ori în mod ironic și cu sens negativ. Într-un loc aflăm că nu trebuie căutată o *Wunderursprung*, o origine miraculoasă, așa cum se întâmplă în metafizică, ci trebuie să aderăm la o filosofie istorică, una care pune întrebări „despre proveniență și început” (*über Herkunft und Anfang*). Nu există, ni se spune într-un alt loc, o *Ursprung* a moralei, cum caută mereu filosofii de la Platon până în prezent. Cât privește originea religiei, apoi, acea *Ursprung* a ei, am văzut deja că e de fapt o invenție la mijloc, o *Erfindung*, și nu continuitatea unei origini, prelungirea ei în interiorul fenomenului ca atare al religiei. „De ce recuză Nietzsche genealogistul, cel puțin în anumite ocazii, căutarea originii (*Ursprung*)?”, se întreabă Foucault<sup>24</sup>. Mai întâi, întrucât ea trimite către căutarea unei esențe permanente și exacte a lucrului,

care i-ar conferi identitate deplină. A acelei esențe care e anterioară fenomenului, e „ceea ce deja există”, un fel de „lucru în sine” al acestuia. Însă în spatele lucrurilor nu se află un secret al lor, o esență. Din contră, esența lor este o simplă construcție, bucată cu bucată, pe baza unor fragmente exterioare lor. La începutul istoric al lucrurilor se află doar disputa unor elemente diferite, „disparatul”<sup>25</sup>. În al doilea rând, arată Foucault, asumând învățăturile istoriei vom fi protejați împotriva tentației de a crede în solemnitatea originii. A crede în originea nobilă „este același lucru cu *exaltarea* metafizică ce revine în conceperea istoriei și duce neapărat la ideea că la *începutul* tuturor lucrurilor se găsește tot ce e mai de preț, esențial”<sup>26</sup>. Începutul istoric e întotdeauna modest, derizoriu, puțin promițător. În sfârșit, trebuie să ne ferim să credem într-o origine care ar fi sediul adevărului, condiția de posibilitate a cunoașterii, dar anterioară oricărei cunoașteri pozitive, un punct de întâlnire a adevărului lucrurilor cu adevărul discursului. Adevărul, de fapt, nu ascunde în spatele său altceva decât o sumedenie de erori. Istoria este învățătorul suprem pentru a scăpa de himera originii. Evenimentele pe care ea ni le înfățișează sunt, în fapt, total surprinzătoare: victorii șovăielnice și înfrângeri nedigerate, cutremure, atavisme și eredități. Genealogistul se aseamănă unui medic: diagnostichează maladii, slăbiciuni, fisuri. Discursul filosofic ascunde, în cele din urmă, chiar slăbiciuni, fisuri ori maladii ale corpului<sup>27</sup>.

Specificul genealogiei este mai adecvat surprins prin conceptul de *Herkunft*

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 2, p. 545 (*Călătorul și umbra sa*, § 9, traducere de Otilia-Ioana Petre, Editura Antet, București, 1996, p. 19).

<sup>27</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria”, *op. cit.*, p. 187.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 185.

(proveniență, viță, matcă). El trimite către apartenența la un grup: cei de același sânge, nobilii sau săracii, cei aparținând aceleiași tradiții, unei rase ori unui grup social. Foucault precizează că nu e vorba de a reduce individualul la ceva comun mai multor indivizi, ci doar de a regăsi acele elemente sub-individuale, singulare, care, intersectându-se într-un individ, formează rețeaua complexă care este chiar acel individ<sup>28</sup>. Un astfel de început este, desigur, unul plural. Orice pretinsă unitate a eului, orice așa-zisă sinteză se arată a fi doar o multiplicitate de evenimente infime, șterse ori de-a dreptul pierdute în negura timpului. A scoate la suprafață proveniența (*Herkunft*) presupune a da credit istoriei unui fapt ori a unui concept, „a repera accidentele, devierile infime – sau, din contră, revenirile totale –, erorile de apreciere, calculele greșite care au dus la nașterea a ceea ce există și este valabil pentru noi toți [...], exterioritatea accidentului”<sup>29</sup>. Identificarea provenienței înseamnă fragmentarea realului și renunțarea la credința într-un temei al lucrurilor. Nietzsche identifică această *Herkunft* a fenomenelor îndeosebi în corp: în sistemul nervos și în umori, în respirația dificilă, alimentația proastă și în defecțiunile aparatului digestiv. „Corpul: suprafață de înscriere a evenimentelor (în vreme ce limbajul le marchează, iar ideile le dizolvă), loc de disociere a Eului (cărui încercă să-i imprime himera unei unități substanțiale), volum în perpetuă măcinare. Genealogia, ca analiză a provenienței, se plasează, prin urmare, la joncțiunea dintre corp și istorie. Ea trebuie să arate corpul marcat de istorie și istoria ruinând corpul”<sup>30</sup>. Corpul este atât proveniența ca atare a ideilor și a conceptelor, cât și terenul pe care se

înscrie orice schimbare, deviere ori răsturnare.

În sfârșit, al treilea termen fundamental al genealogiei este *Entstehung*, emergența, punctul de izvorâre, „cauza și sursa singulară a unei apariții”. Termenul se referă îndeosebi la jocul forțelor, la raportul lor de putere, într-un sistem de dominație sau în altul, într-unul de aservire sau în altul diferit. Emergența ar trebui să constea în identificarea minuțioasă a sistemului de referință al forțelor, care reprezintă, în limbaj nietzschean, stadiul atins de forțele aflate în conflict la un moment dat. Altfel spus, configurația în interiorul căreia se petrece jocul anumitor forțe. După Foucault, emergența presupune apelul la forțele care acționează și în special la *scena* pe care se luptă ele. Este o problemă de topologie la mijloc, de configurație a spațiului unei dispute. „În vreme ce proveniența desemnează calitatea unui instinct, intensitatea sau slăbiciunea acestuia – și pecetea pe care o lasă în corpuri –, emergența desemnează un loc al înfruntării”<sup>31</sup>. Nu trebuie să ni-l imaginăm ca fiind un spațiu închis în interiorul căruia s-ar duce bătălia forțelor, ci mai curând ca pe „o pură distanță”, un „ne-loc”: respectivele forțe aflate în dispută nu aparțin aceluiași spațiu; doar interstițiile acestora lasă să apară un anumit concept sau o anumită idee. Scena totală a forțelor este, desigur, una și aceeași. Știm din fragmentele lui Nietzsche că el credea în caracterul finit al numărului forțelor și al combinațiilor acestora, precum și într-o formă finită a spațiului. Doar că pe această scenă unică se formează planuri diverse care ajung să se intersecteze în permanență. A interpreta înseamnă, de aceea, „a te înstăpâni, în mod violent sau pe ascuns, peste un sistem de reguli care nu are, în

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 192.

sine, nici o semnificație esențială, și a-i impune o direcție, a-l adapta unei noi voințe, a-l face să intre într-un alt joc și a-l supune unor reguli secunde<sup>32</sup>. Iată de ce, crede Foucault, istoria omenirii – și chiar progresul acesteia – este o serie de interpretări. Genealogia este tocmai istoria acestora, istoria emergenței unor interpretări diferite, „evenimente în teatrul procedurilor”. Așa încât genealogia se concretizează printr-o pluralitate de istorii: a moralelor, a idealurilor, a conceptelor metafizice, a conceptului de libertate și a vieții ascetice<sup>33</sup>.

### Precizări terminologice

Analiza lui Foucault este în principiu corectă. A face o genealogie înseamnă, într-adevăr, a lua în considerație două momente ale originii la fel de importante: voința de putere, plural constituită, care instituie un sens, respectiv scena forțelor, interstițiul în care acestea acționează. Foucault crede că primul moment este desemnat de Nietzsche prin termenul de *Herkunft*, iar cel de-al doilea prin conceptul de *Entstehung*. Doar că lucrul acesta este imprecis. Iată câteva exemple care infirmă terminologia fixată de Foucault. Într-un loc din *Genealogia moralei*<sup>34</sup>, emergența, acea *Entstehungsherd* a noțiunii de „bun”, se găsește chiar în „cei buni”, în voințele de putere afirmative care se consideră pe ele însele și acțiunile lor ca fiind „bune” în raport cu ceea ce era „josnic, meschin, vulgar și grosolan”. În continuare, această „origine” ajunge să fie echivalată cu așa-numitul *patos al distanței*: „Abia din acest

*patos al distanței* și-au arogat ei dreptul de a crea valori, de a le da nume [...]”. Or, *patosul distanței* ar putea reprezenta atât scena pe care se desfășoară disputa forțelor, așadar ceea ce Foucault reține sub numele de *Entstehung*, cât și distanța pe care o instituie voința puternică în raport cu cea slabă, însoțită de un anumit *patos*, de „simțământul general, fundamental, durabil și dominant al unei rase superioare și stăpânitoare în raport cu o rasă inferioară”, deci ceea ce Foucault fixează sub termenul de *Herkunft*. Prin aceste două momente, însă, Nietzsche pretinde că identifică însăși originea opoziției dintre „bun” și „rău”, desemnată aici prin termenul de *Ursprung*.

Utilizarea conceptului de *Entstehung* într-un context pe care Foucault îl rezervase doar noțiunii de *Herkunft*, precum și folosirea lui *Ursprung* într-un sens pozitiv, practic sinonim cu *Entstehungsherd*, fac ca distincția terminologică stabilită de Foucault să nu mai poată fi susținută. Este oare *Ursprung* tocmai interstițiul forțelor<sup>35</sup>, scena pe care ele își dispută întâietatea, încât aceasta din urmă nu se referă deloc la o *Entstehung*? E prea mult să susținem așa ceva. Mai curând ar trebui să spunem că *Ursprung* este doar unul dintre termenii prin care e desemnată originea, așa cum sunt și celelalte noțiuni amintite. Are o întrebuintare generică: uneori pozitivă, când înglobează semnificațiile celorlalte concepte ce denumesc originea, alteori

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>34</sup> KSA 5, p. 259 (*Genealogia moralei*, ed. cit., I, § 2, p. 303). Cf. și comentariul lui John Pizer, *The Use and Abuse of „Ursprung”: On Foucault’s Reading of Nietzsche*, în: *Nietzsche Studien*, Band 19, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1990, p. 465.

<sup>35</sup> Aceasta este teza lui John Pizer, *op. cit.*, p. 465. Conceptul de *Ursprung* mai este folosit cu același sens în KSA 5, p. 305 (*Genealogia moralei*, II, § 8), privitor la originea sentimentului de vină. Pizer încearcă să arate că Foucault folosește exact pe dos termenii de *Ursprung* și *Entstehung*: cel dintâi s-ar referi la interstițiul forțelor (de pildă la interstițiul dintre apolinic și dionisiac în *Nașterea tragediei*), iar cel de-al doilea ar avea legătură cu progresia continuă (de exemplu, evoluția de la un gen artistic la altul, tot în *Nașterea tragediei*). Cf. John Pizer, *op. cit.*, pp. 468-470.

negativă, în locurile în care e vorba despre genealogiile predecesorilor. Doar că în astfel de contexte și termeni precum *Entstehung* și *Anfang* sunt câteodată conotați negativ. De exemplu, tot în *Genealogia moralei* (II, § 12), unde Nietzsche discută critic genealogiile empiriștilor britanici, care confundă originea (*Ursprung*) cu scopul<sup>36</sup> – e vorba aici despre genealogia pedepsei –, când, de fapt, „cauza generării [*Entstehung*] unui lucru și utilitatea sa finală, efectivă sa folosire și încadrare într-un sistem de scopuri, sunt puncte separate *toto coelo*”<sup>37</sup>. Aici, așadar, *Ursprung* și *Entstehung* sunt concepte într-un totu sinonime<sup>38</sup>.

Cât privește noțiunea de *Herkunft*, analiza lui Foucault este în principiu corectă. A detecta originea ca *Herkunft* înseamnă a accede la forțele sub-individuale care constituie individul uman. De pildă, din *Omenesc, prea omenesc* aflăm că sentimentele noastre nu sunt niște unități, chiar dacă ne-am obișnuit să vorbim astfel despre sentimentul moral ori despre cel religios. „În realitate, ele sunt fluvii cu sute de izvoare și afluenți”. Iată cum face Nietzsche genealogia lor: „Toate dispozițiile sufletești *mai puternice* comportă o consonanță între acestea și simțirile înrudite; ele scormonesc oarecum memoria. În prezența lor, ceva se readeaptă în noi și devine conștient de niște stări asemănătoare și de originea lor [*Herkunft*]. Se formează astfel asociații rapide, uzuale, de sentimente și gânduri, care, succedându-se cu iuțea fulgerului, sfârșesc prin a fi percepute nici

măcar ca niște complexe, ci ca niște unități”<sup>39</sup>. Așadar *Herkunft* se referă aici la intersecția întâmplătoare a unor forțe (sentimente sau gânduri), asemănarea lor creând impresia că formează o unitate, ca și cum am avea de-a face cu un sentiment unic. Exact acest aspect e observat și de către Foucault. Doar că în alte locuri din opera lui Nietzsche termenul de *Herkunft*, având același înțeles, este asociat cu celelalte concepte ce desemnează originea. Să ne oprim asupra unui alt aforism din *Omenesc, prea omenesc*, referitor la „chimia ideilor și a sentimentelor”. Pasajul e cu atât mai important cu cât el exprimă crezul filosofic al lui Nietzsche. Acesta observă că modul în care sunt formulate problemele filosofice în vremea sa începe să semene tot mai accentuat cu întrebările de acum două mii de ani, și anume: „cum poate lua naștere [*entstehen*] ceva din contrariul său, de pildă raționalul din irațional, ceea ce simte din ceea ce este mort, logica din ilogică, contemplația dezinteresată din voința avidă, trăirea pentru alții din egoism, adevărul din erori?”<sup>40</sup>. Tocmai această naștere [*Entstehung*] a unui lucru din altul e cea care trebuie surprinsă. Nietzsche pune aici față în față două moduri de a face filosofie. Pe de o parte, filosofia de orientare metafizică, așa cum e numită aici, a depășit problema de mai sus prin presupunerea unui lucru în sine, a unei origini miraculoase (*Wunder-Ursprung*) din care ar deriva în mod direct așa-zisele „lucruri superioare”. Pe de altă parte, împotriva acestei metafizici Nietzsche crede că e necesară „o chimie a reprezentărilor și sentimentelor morale, religioase,

<sup>36</sup> KSA 5, p. 313 (*Genealogia moralei*, II, § 12, p. 355). Cf. și John Pizer, *op. cit.*, p. 467.

<sup>37</sup> KSA 5, p. 313 (*Genealogia moralei*, II, § 12, p. 356).

<sup>38</sup> O astfel de utilizare pozitivă a lui *Entstehung* invalidează teza lui Pizer cum că acest termen ar desemna falsă origine, continuitatea apariției unui lucru, sentiment ori valoare. Un alt fragment împotriva interpretării lui Pizer se găsește în *Omenesc, prea omenesc*, I, capitolul I, § 1, care va fi comentat mai jos.

<sup>39</sup> KSA 2, p. 35 (*Omenesc, prea omenesc. O carte pentru spirite libere*, I, capitolul I, § 14, in: *Opere complete*, volumul 3, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 2000, p. 30).

<sup>40</sup> KSA 2, p. 23 (*Omenesc, prea omenesc*, I, capitolul I, § 1, ed. cit., p. 22).

estetică, ca și a tuturor acelor emoții pe care le trăim în noi înșine în marile și micile contacte culturale și sociale, ba chiar în singurătate”<sup>41</sup>. Întrucât această „chimie” scoate la iveală faptul că sentimentele au o origine joasă, derizorie, și că ele derivă [*entstehen*] din contrariul lor, ea este sinonimă cu însuși exercițiul genealogiei. Pe scurt, ea e preocupată de „origine și începuturi” (*Herkunft und Anfänge*). Observăm că în aforismul acesta *Herkunft* și *Entstehung* sunt practic sinonime. *Entstehung* este realizarea pozitivă, concretă a lui *Herkunft*. Noțiunea de *Ursprung* e conotată aici negativ doar întrucât e vorba despre o *Wunder-Ursprung*, o pretinsă origine miraculoasă care ar întemeia în chip metafizic fenomenele. *Entstehung* și *Herkunft* i se opun, desigur, dar nu putem deduce de aici că noțiunea de *Entstehung* ar fi destinată să corecteze originea înțeleasă ca *Ursprung*, așa cum crede Foucault. Mai degrabă ea reprezintă una din ipostazele lui *Ursprung*, care de cele mai multe ori e conotată pozitiv<sup>42</sup>.

### O abordare fenomenologică a „istoriei efective”

Dacă genealogia se realizează ca istorie, așa cum am arătat anterior, din ce motiv este Nietzsche, uneori, atât de vehement împotriva acesteia din urmă? Sunt cunoscute atacurile sale la adresa istoriei din a doua *Considerație inactuală*, intitulată sugestiv „Despre folosul și neajunsurile istoriei pentru viață”. De fapt, este pusă în discuție maniera de a face istorie a celor mai mulți istorici, care devin prea ușor metafizicieni în loc să rămână pur și simpli istorici. Ei suferă de „egiptianism”, cum spune undeva Nietzsche, adică

privesc lucrurile dintr-un punct de vedere supra-istoric, crezând că astfel câștigă în obiectivitate. Împotriva lor trebuie redobândit adevăratul simț istoric și, înzestrați cu acesta, trebuie să înlocuim „istoria istoricilor” cu o *wirkliche Historie*, cu o „istorie efectivă”. Simțul istoric, în acord cu cerințele genealogiei și totodată un instrument al acesteia, poate evita perspectiva metafizică doar în măsura în care refuză orice pretins absolut. „El nu trebuie să fie decât cea ascuțită a unei priviri care distinge, repartizează, împrăștie, permite jocul distanțelor și al marjelor – un fel de privire disociatoare capabilă să se disocieze pe ea însăși și să ștergă unitatea acelei ființe umane despre care se presupune că o conduce suveran spre propriu-i trecut”<sup>43</sup>. Privirea ce ia ca punct de reper absolutul trebuie înlocuită de o altfel de privire, capabilă să discrimineze în interiorul realului, să vadă diferențele de neconciliat ale acesteia și totodată să demonteze critic cea pretinsă unitate a ființei umane celebrată de metafizică și preluată ca atare de către metafizicile istoriei.

Foucault arată că simțul istoric e menit să dizolve presupusele unități ale eului și să arate că ele sunt, de fapt, o devenire a pluralității. Sentimentele, de pildă, au și ele o istorie, sunt constituite plural, și nu sunt perene. Instinctele, apoi, nu sunt constante: nu aceleași instincte acționează permanent, ci ele au momente de creștere și de slăbiciune, se domină alternativ unele pe altele, se constituie în mod lent și se întorc împotriva lor înseși. Corpul însuși, în sfârșit, nu este implacabil determinat de legile fiziologice, ci e cuprins mereu într-o istorie, „e prins într-o serie de regimuri care îl modelează” (regimuri de muncă, de odihnă ori de sărbătoare, obișnuințe de alimentație, valori și

<sup>41</sup> KSA 2, p. 24 (*Omenesc, prea omenesc*, I, capitolul I, § 1, ed. cit., p. 22).

<sup>42</sup> Cf. și John Pizer, *op. cit.*, pp. 473-474.

<sup>43</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria”, *op. cit.*, p. 194.

legi morale)<sup>44</sup>. Istoria efectivă distruge permanențele, diseminează sentimentele și instinctele, multiplică până și corpul. E împotriva scopului ultim. Nu este o recunoaștere – de tip platonician sau de tip hegelian. Cunoașterea însăși nu e decât un mijloc de a stăpâni, și nicidecum unul de a înțelege. Istoria efectivă militează împotriva continuității, pentru discontinuitate. Ea „nu va lăsa nimic sub ea, nimic care să aibă stabilitatea liniștitoare a vieții sau a naturii”. În alți termeni, ea va deveni propriu-zis *fenomen*: ceva care se arată fără a ascunde în spatele său ceva care nu se arată. Va lupta, astfel, împotriva oricărui „lucru în sine” al istoriei. Pentru a ajunge însă la fenomenul numit istorie e pusă în joc o întreagă strategie de dezvăluire, de îndepărtare a pretinselor unități ori identități care acoperă și ascund istoria efectivă. Făcând din istorie un fenomen, Nietzsche deschide calea pentru o cercetare non-metafizică a acesteia.

După Foucault, simțul istoric se caracterizează, înainte de toate, prin respingerea explicării evenimentelor printr-o continuitate ideală (un scop ultim sau o înlănțuire naturală). Astfel, ceea ce trebuie recuperat este evenimentul însuși, înțeles ca „un raport de forțe care se inversează, o putere confiscată, un vocabular reluat și întors împotriva utilizatorilor lui, o dominație care slăbește, se relaxează, se otrăvește singură, un altul care își face, mascat, intrarea”<sup>45</sup>. Eveniment este, așadar, orice întorsătură brutală, violentă a unui raport dintre anumite forțe, răsturnare ce depinde de chiar „hazardul luptei”, și nu de o predestinare, de o înlănțuire naturală sau de o teleologie. În orice luptă a forțelor hazardul este prezent. Cel care vrea să domine își asumă riscul de a fi învins și, astfel, de a fi obligat să se supună.

Hazardul ține de riscul pe care o voință de putere îl acceptă pentru a domina o altă voință de putere. Hazardul asumat de ea trebuie să fie mai mare decât cel al stării de fapt deja existente, al echilibrului stabilit prin soluția statuată de o altă voință de putere. Lumea ca atare e plurală, este tocmai mulțimea infinită de evenimente care se întrepătrund<sup>46</sup>.

În al doilea rând, arată Foucault, simțul istoric răstoarnă raportul dintre ceea ce este proxim și ceea ce e îndepărtat. Dependentă de privirea metafizică, istoria tradițională obișnuiește să privească în depărtare și să explice fenomenele proximale prin cele îndepărtate (o epocă nobilă, o idee abstractă, individualitățile marcante etc.). Dimpotrivă, istoria efectivă privește în apropiere (asupra corpurilor, a digestiei și a alimentelor etc.), pentru a se distanța de această proximitate și a privi, oarecum de sus, fiecare fenomen, lăsându-l să-și arate singur măsura. Istoricul de acest tip este precum un medic: privește aproape în scopul de a diagnostica ceva îndepărtat și, în plus, pentru a remedia ceea ce se dovedește a fi „bolnav”.

În sfârșit, istoria efectivă este o istorie perspectivă. Dacă istoricii tradiționaliști au tendința de a ascunde locul din care ei privesc fenomenele, situația lor concretă, lăsând astfel impresia unei priviri pure, nesituate și obiective, simțul istoric nu doar că nu ascunde localizarea sa, ci este conștient de ea, o afirmă și evaluează lumea în funcție de unghiul său de vedere<sup>47</sup>. Știe, altfel spus, că perspectiva proprie este un mijloc pentru a se înstăpâni asupra a ceva proxim, o nedreptate față de celelalte puncte de vedere, un criteriu de a spune „nu” unei mulțimi imense de lucruri, dar totodată unicul mijloc de a spune „da” unei alte imensități

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 197-198.



de fapte. Este modul în care din fiecare centru de forță se conturează lumea însăși și, totodată, lumea istoriei.

### Originile și utilizările istoriei

Pentru a face genealogia istoriei este necesar să-i identificăm proveniența (*Herkunft*) și emergența (*Entstehung*), la fel precum în cazul oricărui alt exercițiu genealogic. Foucault observă de la început că, pentru Nietzsche, istoria efectivă și istoria tradițională au același început. Ele au izvorât în același timp și abia ulterior s-au diferențiat. Din unul și același început au răsărit atât maladia istorică, cât și „o plantă minunată, cu un parfum la fel de minunat, datorită căreia bătrânul nostru pământ ar fi mai plăcut de locuit decât a fost până acum”<sup>48</sup>.

Proveniența istoriei, ca și aceea a oricărui fenomen, este una mărunță. Istoricii vor de obicei să cunoască totul și să rețină totul, fără a selecta ei înșiși ceea ce merită să fie păstrat. Este o veritabilă lipsă de gust a acestora: istoricul nu se arată dezgustat de nimic, ci, dimpotrivă, pare a resimți plăcere în fața a ceea ce este josnic. Secretele pe care le urmărește sunt tocmai acelea care fac din om o ființă decăzută. Exercițiul istoric este, la origine, o simplă „curiozitate joasă”, plebee. Este aidoma demagogiei socratice, așa cum e descrisă aceasta de Nietzsche: obligată să-și ascundă originea rușinoasă, ea se ascunde în spatele așa-zisei universalități, în spatele adevărului<sup>49</sup>. Așa cum „demagogul” Socrate neagă instinctele, preferând să-și nege propriul corp pentru a-i substitui o așa-zisă „lume adevărată” a rațiunii, tot așa istoricul își reprimă propria voință

în detrimentul cunoașterii pretins obiective. El este, în fapt, un fel de ascet care, suspendându-și voința, ajunge imediat să creadă în cauzele finale.

Locul de naștere a istoriei este Europa secolului al XIX-lea. Este o epocă a omului care, neputând să creeze el însuși, devine curios față de ceea ce s-a întâmplat deja. Emergența istoriei, acea *Entstehung* a ei, se datorează tocmai lipsei sau slăbirii voinței de a crea. Astfel se formează pasiunea pentru ruine, monumente sau mari personalități ale trecutului. Pe scurt, europeanul acelor vremuri nu mai știe cine este el, fiind total lipsit de individualitate<sup>50</sup>. Voința lui este mai curând negativă, dornică să conserve ceea ce îi vine din trecut pentru a-și găsi o identitate de împrumut.

Cum e posibilă însă apariția unui simț istoric veritabil și, astfel, a unei istorii efective? Cum poate istoria, pe aceeași scenă a forțelor, să-și modifice semnul și să-și schimbe rolul? Răspunsul lui Foucault reia o idee cunoscută a lui Nietzsche: printr-o stăpânire a originii, sau chiar printr-o întoarcere împotriva originii. Analogia cu demagogia socratică este evidentă. După Nietzsche, Platon ar fi putut oricând să întoarcă socratismul împotriva lui însuși, dar a preferat doar să-i confere un temei și o justificare. La fel, secolul lui Nietzsche ar avea posibilitatea să întoarcă teatrul forțelor existent deja, scena confiscată de anumite forțe reactive, de așa manieră încât să transforme istoria tradițională într-o istorie efectivă. Antiplatonismul lui Nietzsche, bine cunoscut în legătură cu critica metafizicii, devine, în cazul emergenței istoriei efective, o luptă împotriva justificării istoriei printr-o filosofie teleologică a istoriei. Aici, antiplatonismul ia forma unui antihegelianism.

Dar cum anume încearcă Nietzsche să modifice sensul istoriei tradiționale,

<sup>48</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 3, p. 564 (*Știința voioasă*, § 337, ed. cit., pp. 203-204).

<sup>49</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria”, *op. cit.*, pp. 198-199.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 200.

deplasând-o către o istorie efectivă? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să luăm în seamă cele trei forme de istorie tradițională identificate și criticate în scrierea *Despre folosul și neajunsurile istoriei pentru viață*. Nietzsche vorbește acolo despre istorie monumentală, istorie anticară și istorie critică. Să le explicăm pe rând, urmând textul lui Foucault.

Prin cea dintâi e desemnată tendința istoricilor de a restitui marile culmi ale trecutului și de a le permanentiza, de a le menține vii și prezente. „Faptul că marile momente formează un lanț în lupta indivizilor, că prin ele se leagă un șir de munți ai omenirii prin milenii, că pentru mine sublimul unui astfel de moment de mult revolut rămâne viu, luminos și măreț – iată ideea fundamentală a credinței în umanitate, care se manifestă în cerința unei istorii *monumentaliste*”<sup>51</sup>. Nietzsche crede că această manieră de a face istorie blochează tendințele afirmative ale vieții și posibilitățile ei creatoare. În alte texte, el preferă doar să o parodieze. Omul înzestrat cu simț istoric trebuie doar să demaște deghizările acestei istorii, să arate că identitățile de împrumut pe care le îmbrățișăm la îndemnul istoricului monumentalist sunt simple măști trecătoare, care se perindă în istoria europeană și conferă mereu câte o falsă identitate omului european. „Adevăratul istoric, adică genealogistul, va ști ce trebuie să gândim despre această mascaradă. Nu înseamnă că el o respinge din spirit de seriozitate; vrea, dimpotrivă, s-o împingă la extrem: vrea să organizeze un mare carnaval al timpului, în care măștile nu vor înceta să revină”<sup>52</sup>. Căderea măștilor nu

are loc prin respingerea lor, ci prin evidențierea faptului că ele sunt doar măști. „Adevărul” lor este scos astfel la iveală, și anume tocmai caracterul lor de minciuni luate drept adevăruri. Disoluția adevărului absolut al istoriei este legată, desigur, de cunoscuta temă a morții lui Dumnezeu. Cele două deschid, pentru Nietzsche, posibilitatea ca omul să devină liber de a fi creator, ca voințele de putere să-și afirme în mod liber modurile lor de a fi.

A doua formă de istorie este cea anticară. Ea se caracterizează prin cultivarea a ceea ce durează din vechime, a continuității tradițiilor în care prezentul își află rădăcinile. Istoricul anticar „vrea să conserve, pentru cei ce se vor naște după el, condițiile în care s-a născut acesta și astfel se pune în slujba vieții”<sup>53</sup>. El nu posedă propriu-zis aceste condiții ale trecutului, ci mai curând se simte posedat de ele. Această a doua istorie este și ea utilizată de către Nietzsche, e parodiată și făcută să ne arate că propria noastră identitate e plurală, constituită dintr-o mulțime de sisteme de forțe care se intersectează, aflându-se permanent într-o stare de luptă. Simțul istoric ne-ar putea învăța să ne bucurăm de multiplicitatea de suflete pe care le regăsim în noi. El ne revelează discontinuitățile noastre, care nu ascund nici o identitate. Genealogia evidențiază, relativ la ființa noastră, doar niște sisteme diferite: solul, limba și legile nu formează o „origine” unică, ci sunt sisteme eterogene aflate în dispută și care au contribuit la apariția noastră<sup>54</sup>.

În sfârșit, cel de-al treilea mod de a face istorie este așa-numita istorie critică. Aceasta constă în puterea de a ne rupe de trecut, de a-l supune judecății prezentului

<sup>51</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 1, p. 259 (*Considerații inactuale*, in: *Opere complete*, volumul 2, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p. 172).

<sup>52</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria”, *op. cit.*, p. 201.

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 1, p. 265 (*Considerații inactuale*, in: *Opere complete*, volumul 2, ed. cit., p. 176).

<sup>54</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria”, *op. cit.*, p. 203.

și de a-l condamna din perspectiva vieții<sup>55</sup>. După Foucault, utilizarea acestei istorii ia forma sacrificării subiectului cunoașterii. În fapt, cunoașterea nu ascunde decât o voință imensă de a cunoaște, voință „care este instinct, pasiune, îndârjire inchizitorială, rafinament crud, răutate”<sup>56</sup>. Cunoașterea nu se sprijină pe vreun adevăr universal, absolut, și nici nu se îndreaptă spre vreunul. Împotriva credinței hegeliene într-o cunoaștere absolută, Nietzsche susține că „nu-i exclus ca însași constituția fundamentală a existenței să implice faptul că deplina cunoaștere atrage după sine pieirea”<sup>57</sup>. Deplasarea care trebuie realizată în cazul istoriei critice constă în „sacrificarea subiectului cunoașterii”. E vorba despre faptul că, după Nietzsche, „astăzi, cunoașterea ne cheamă să facem experiențe pe noi înșine”<sup>58</sup>. Se schimbă, astfel, sensul istoriei critice: nu judecarea trecutului din perspectiva prezentului, ci asumarea riscului „de a distruge subiectul cunoașterii prin voința, infinit desfășurată, de a cunoaște”<sup>59</sup>.

Istoria nu e refuzată de către Nietzsche, ci doar îi este modificat înțelesul. Mai mult, posibilitatea acestei schimbări de direcție, a acestei deplasări, este indicată cu tenacitatea unui medic. A face din istorie altceva decât este ea de obicei – așa ceva e posibil prin eliberarea ei de modelul

memoriei. Istoria efectivă e posibilă doar ca genealogie, ceea ce modifică însuși sensul timpului istoric.

## Concluzie

Interesul lui Foucault pentru Nietzsche nu e deloc întâmplător. Știm că nu reprezintă un simplu prilej pentru o interpretare oarecare, ci o sursă continuă de inspirație. Cele trei texte în care Foucault comentează filosofia nietzscheeană demonstrează o continuitate de ordin tematic. În centrul lor stă problema genealogiei, atât de importantă și pentru autorul francez. Această temă este urmărită pe diverse paliere, fiind discutate mai multe aplicații ale ei. Foucault pare interesat în special de analiza genealogică a cunoașterii, a limbajului și a subiectului, precum și de raportul dintre genealogie și istorie. În fapt, genealogia reprezintă pentru el singura manieră adecvată de a scrie istoria, așa cum făcuse și Nietzsche. Esența acestei metode constă în negarea obiectelor naturale, despre care istoricii tradiționaliști cred că rămân constante de-a lungul timpului, atrăgând doar reacții diferite. Tocmai în aceasta constă refuzul continuității. De pildă, nu există o problemă perenă precum aceea a nebuniei, ca și cum ar fi un obiect natural, și care a condus la răspunsuri variabile în momente diferite ale istoriei<sup>60</sup>. Dimpotrivă, există doar practici diferite care „dau naștere aici, în puncte diferite, unor obiectivări mereu diferite, unor chipuri; fiecare practică depinde de toate celelalte și de transformările lor, totul este istoric și orice depinde de orice”<sup>61</sup>. Ansamblul practicilor dintr-un moment al istoriei acționează astfel încât, în acel

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 1, p. 269 (*Considerații inactuale*, in: *Opere complete*, volumul 2, ed. cit., pp. 178-179).

<sup>56</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria”, *op. cit.*, p. 203.

<sup>57</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 5, pp. 56-57 (*Dincolo de bine și de rău*, § 39, traducere de Ludwig Grünberg, Humanitas, București, 1991, p. 49).

<sup>58</sup> Michel Foucault, „Nietzsche, genealogia, istoria”, *op. cit.*, p. 204. Cf. și Friedrich Nietzsche, KSA 3, p. 294 și p. 52 (*Aurora. Gânduri despre prejudecățile morale*, § 501 și § 45, in: *Opere complete*, volumul 4, Editura Hestia, Timișoara, 2001, p. 206 și p. 38).

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>60</sup> Cf. Paul Veyne, „Foucault revoluționează istoria”, in: *Cum se scrie istoria*, traducere de Maria Carпов, Editura Meridiane, București, 1999, p. 398.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 399.

moment, să ia naștere anumite chipuri singulare, și nu altele. Putem astfel spune că ceea ce numim obiect istoric nu este decât un astfel de chip, corelativul unei practici care, la rândul ei, nu există singură, ci face parte dintr-un ansamblu de practici. Astfel se justifică teoria discontinuităților, pe care Foucault o plasează în centrul filosofiei sale a istoriei.

Comentariul foucauldian asupra genealogiei lui Nietzsche capătă astfel un sens foarte precis. Înțelegem mai ușor acum, după aceste precizări, din ce motiv obiectele naturale sunt considerate simple interpretări și, totodată, de ce este îndepărtată teoria tradițională a adevărului-corespondență. Dar de aici nu trebuie trasă concluzia că avem de-a face cu o totală subiectivizare a realului. Foucault încearcă doar să scoată la iveală modul în care obiectivitatea – chiar și cea științifică – și intențiile subiective emerg împreună într-un spațiu organizat de practicile sociale<sup>62</sup>. În opinia lui Dreyfus și Rabinow, o diferență a lui Foucault față de Nietzsche este că acesta din urmă originează moralitatea în tactici ale actorilor individuali, în vreme ce Foucault depshologizează acest demers. Pentru el, motivațiile psihologice nu sunt sursa, ci doar rezultatul strategiilor care depășesc activitățile actorilor-strategi<sup>63</sup>. Aceasta este doar o înțelegere parțială a filosofiei lui Nietzsche. Critica subiectului are, la acesta, tocmai scopul de a depshologiza exercițiul genealogic, chiar dacă e păstrat în interiorul acestuia un puternic accent existențial. E adevărat însă că Foucault renunță complet la acest aspect, nefiind interesat, precum Nietzsche, de modul în care practicile sunt asumate de către indivizii particulari care, chiar dacă

sunt constituiți de către jocul acestor practici, reprezintă momente ale respectivului proces interpretativ.

Fără să o spună explicit, Foucault își orientează demersul către identificarea unei ontologii hermeneutice nietzscheene. Unicul aspect universal pe care l-am putea regăsi în filosofia lui Nietzsche este fenomenul interpretării. Lumea ca atare, semnele, eul și cunoașterea, nu în ultimul rând istoria – toate acestea apar ca interpretări. De-a lungul discuției asupra genealogiei și a aplicațiilor acesteia iese în prim-plan tocmai acest fenomen al interpretării, un operator universal al filosofiei nietzscheene. Foucault aparține el însuși, putem spune, acestui mod de a gândi. Într-un text<sup>64</sup>, el distinge între două tradiții lăsate moștenire de către Kant: pe de o parte, tradiția ce pune problema condițiilor de posibilitate ale cunoașterii adevărate, așadar o „analitică a adevărului”; pe de altă parte, interogația critică privitoare la câmpul actual al experiențelor posibile, altfel spus o „ontologie a prezentului”, o ontologie a subiectului nostru situat în prezent<sup>65</sup>. Aceasta din urmă este mișcarea filosofică în interiorul căreia se înscriu toate lucrările lui Foucault. Este acea modalitate de a gândi care se încapățânează să nu abandoneze istoricitatea noastră și să reziste construcțiilor raționaliste, demascându-le falsele absoluturi pe care le promovează.

<sup>64</sup> Michel Foucault, „Ce sunt Luminile? (II)”, in: *Ce este un autor?*, ed. cit., p. 88.

<sup>65</sup> Este vorba despre o „ontologie istorică” a subiectului. În relație cu adevărul, această ontologie ne constituie ca subiecți ai cunoașterii; în raport cu un câmp al puterii, ea ne constituie ca subiecți ce acționează asupra celorlalți; iar în relație cu etica, ea ne constituie ca agenți morali. Cf. David Owen, *Maturity and Modernity. Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, Routledge, London and New York, 1994, p. 152.

<sup>62</sup> Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, p. 108.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 109.