

Corneliu BÎLBĂ\*

## DISCURSUL FILOSOFIC CA TEHNICĂ DE REDESCOPERIRE A EVENIMENTULUI: CAZUL FOUCAULT

**Rezumat:** Scopul acestui studiu este de a defini locul discursului filosofic în cadrul tipului de istorie culturală pe care îl reprezintă arheologia lui Michel Foucault. Respingând schemele conceptuale ale filosofiei moderne, Foucault recurge, în istoria ideilor, la postulatul discontinuității. Proiectul arheologiei este acela de a da o istorie a rațiunii, iar realizarea lui implică două “axe”: a) delimitarea unui raport de dependență între anumite practici non-discursive și constituirea unui tip de raționalitate discursivă și b) analiza comparativă a unor domenii discursive autonome și detașarea unei raționalități teoretice comune. Arheologia este o cercetare care nu se vrea nici istorie, nici epistemologie, dar sfârșește prin a asuma o vocație dublă, istorică și transcendentă, legată de ancorarea “istoriei” rațiunii într-o istorie a semiologiei. Abordând chestiunea “condițiilor de posibilitate” ale mutațiilor ce intervin în discursul științelor, Foucault realizează o deplasare a chestiunii transcendente și dovedește că raționalitatea occidentală are o istorie, în sensul că ea este *un efect și un eveniment*.

### I. Câteva probleme de metodă

#### I.1. Ce este o istorie neconvențională?

Studiul de față își propune să definească statutul discursului filosofic în cadrul unei istorii neconvenționale a culturii. Prin expresia “istorie neconvențională” noi desemnăm o cercetare cu caracter istoric a obiectelor culturale aparținând trecutului, cercetare care uzează de o metodologie “revoluționară” sau “anarhică”. Termenii folosiți aici pentru a caracteriza metodologia istoriei neconvenționale au fost preluați de la Thomas Kuhn, care a descris “structura revoluțiilor științifice”, și de la Paul Feyerabend, care a propus o viziune anarhică asupra metodei. Oferim aici două exemple: istoricii din Școala Analelor au propus o manieră de abordare a istoriei care a putut apărea contemporanilor ca

---

\* Licențiat în filosofie (1995, Universitatea “Al. I. Cuza” din Iași), bursier al guvernului francez (1995-1996) la Universitatea “Charles de Gaulle”, Lille 3. Doctorand în filosofie cu o temă privind filosofia lui Foucault. În prezent este lector la Catedra de Istoria Filosofiei și Hermeneutică a Universității “Al. I. Cuza” din Iași.

“revoluționară” (în sensul lui Kuhn), iar arheologia lui Michel Foucault a putut fi considerată ca un model de “anarhism epistemologic” din cauza atașamentului ei față de perspectiva nietzscheeană asupra istoriei culturii. Caracterul “neconvențional” al acestor întreprinderi teoretice constă în faptul că ele modifică raportul dintre obiect și metodă: nu este vorba numai despre descoperirea unei metode “revoluționare”, ci și despre constituirea simultană (corelativă în orice caz) de noi obiecte de studiu. În studiul nostru ne-am referit la arheologia lui Michel Foucault ca la proiectul cel mai radical de istorie “alternativă” a culturii, autorul francez refuzând chiar titlul de “istorie a ideilor” pentru seria sa de cercetări asupra experiențelor marginale sau a științelor umane. În scrierile dintre 1961-1970<sup>1</sup>, Foucault duce până la ultima consecință critica istoriei culturale tradiționale, rezervând o bună parte din exercițiul său critic problemelor de metodă. Relevanța scrierilor lui Foucault pentru conturarea unei problematici a istoriei non-convenționale a culturii este dată de prezența explicită, în discursul arheologiei, a trei caracteristici esențiale prin care noi definim un astfel de demers teoretic.

Primul lucru important într-o istorie neconvențională a culturii ni se pare a fi *modificarea percepției asupra timpului*. În mod tradițional, istoria seamănă cu o povestire, cele două având în comun plasarea evenimentelor în seria temporală succesivă și continuă. Evenimentele sunt prezentate în cadrul unui scenariu având un început, un cuprins și o încheiere, iar modificarea percepției asupra evenimentelor se datorează plasării lor la scară mai mare sau mai mică, în ordinea spațiului sau a timpului. Istoria neconvențională a culturii ar presupune modificarea radicală a percepției timpului. Ea nu uzează de schimbarea de perspectivă, ci de *schimbarea regimului temporalității*. Astfel, ea operează cu conceptul de discontinuitate și încearcă să se elibereze de categoriile continuității. Se poate face aici observația următoare: opoziția dintre continuitate și discontinuitate nu era străină istoriei “convenționale” a culturii. Distincția dintre mai multe “vârste” ale umanității (antichitate, ev mediu și modernitate) și individualizarea lor nu este invenția vreunei istorii “neconvenționale”. Istoria tradițională a introdus, ea însăși, anumite rupturi în continuum-ul temporal, pentru a-și putea delimita obiectele. Cearta dintre “antici” și “moderni” este sinonimă cu “ruptura” dintre vârstele umanității, iar dacă adepții discontinuității au fost deranjați de faptul că această umanitate era înțeleasă ca una și au deplasat accentul către caracterul plural și agonice al evenimentelor, acest lucru nu este suficient pentru a anunța ca sigure “moartea omului”, “sfârșitul istoriei” sau apusul filosofiei. Ca urmare, termenul “postmodernitate”, dacă acceptăm că există așa ceva, ar semnifica cel mult o anumită sterilitate în planul creației de concepte, nicidecum o nouă “vârstă” a culturii.

Fără a intra în dezbateri cu o luare de poziție atât de hotărâtă, răspundem observației prezumtive în felul următor: chiar dacă lucrurile ar sta așa, nu neapărat

---

<sup>1</sup> Este vorba despre următoarele scrieri: *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Naissance de la clinique* (1963), *Les mots et les choses* (1966), *Archéologie du savoir* (1969), precum și numeroase studii, articole, conferințe și interviuri reunite în *Dis et écrits* (1994).

prin descoperirea de noi concepte stă să se definească o istorie neconvențională a culturii. Descoperirea de concepte este mai puțin importantă decât descoperirea de probleme, iar relația conceptelor vechi cu problemele noi este mult mai complexă decât simpla opoziție dintre concepte noi și concepte vechi. Nu descoperirea discontinuității sau privilegierea ei în raport cu continuitatea sunt esențiale pentru a defini o istorie “neconvențională” a culturii. Istoria tradițională nu face din opoziția continuitate-discontinuitate o problemă. Dacă ea privilegiază continuitatea, acest lucru este firesc atâta timp cât continuum-ul temporal este un fapt fundamental și original, o asumție ontologică, iar discontinuitatea o convenție metodologică. Dimpotrivă, istoriile pe care aici le-am numit “neconvenționale” își centrează discursul metodologic pe opoziția continuitate-discontinuitate, acordând o importanță mai mare celui de-al doilea termen. Cum acest termen este în chip natural mai slab, istoria neconvențională se caracterizează printr-un discurs de legitimare fără capăt: ea acuză iluzia naturală, “mitul progresului” și “febra istorică” a continuității, căutând noi modalități de afirmare. Cu toate acestea, demersul ei rămâne în esență negativ și radical critic, iar *metoda “anarhică” și mereu pe cale de a fi redefinită*. Aceasta ar fi a doua caracteristică importantă a ei.

Am putea să mai adăugăm că metodologia istoriei “convenționale” este în mod firesc bazată pe hermeneutică. Interesul pentru istoria culturii, dintr-o perspectivă care să depășească simpla culegere de date, a fost o noutate hegeliană. Depășirea proiectului enciclopedic iluminist a necesitat o nouă viziune asupra istoriei: Hegel recunoștea că este justă exigența impusă istoricului, oricare i-ar fi domeniul, de a relata fără părtinire faptele și de a nu le supune unui interes particular, dar credea că acesta este un loc comun care nu ne duce prea departe, deoarece istoria unui obiect este istoria reprezentării despre acel obiect<sup>2</sup>. El deschidea astfel calea “angajării” autorului, adică a *interpretării* evenimentelor în locul descrierii lor obiective. Garanția existenței unei experiențe hermeneutice este continuitatea dintre condițiile experienței. Interpretarea evenimentelor culturale<sup>3</sup> are nevoie de supoziția continuității temporale și a unității tradiției. Ca urmare, a treia caracteristică importantă a unei istorii neconvenționale a culturii este *critica și respingerea metodei hermeneutice*. Este importantă precizarea că, pentru a avea o istorie neconvențională a culturii, nu este obligatorie prezența tuturor celor trei caracteristici.

## I.2. Arheologie și eveniment

La drept vorbind, o istorie “neconvențională” a culturii nu trebuie să refuze neapărat ideea de metodă, nici să obstrucționeze reflexele hermeneutice. O punere

<sup>2</sup> Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Editura Academiei, București, 1963, p. 9.

<sup>3</sup> Foucault opune metodei interpretative o “*analiză* a faptelor culturale care caracterizează cultura noastră (...) o etnologie a rațiunii (subl.n.)” (cf. “Qui êtes-vous professeur Foucault?” (1967), în Foucault, Michel, *Dits et Ecrits*, Gallimard, 1994, tome I, pp. 605-606).

în discuție a convențiilor cu privire la formele de continuitate și de cronologie ar fi suficientă pentru a marca non-convenționalitatea. Un exemplu potrivit ar fi Școala Analelor, pe care Foucault o invocă în numeroase rânduri, plasând-o însă, în mod paradoxal, într-un context ideologic familiar în egală măsură structuralismului, marxismului sau filosofiei lui Nietzsche. Acest sincretism metodologic se justifică, la Foucault, prin încercarea de a realiza o alianță a tuturor forțelor teoretice non-convenționale, îndreptată împotriva influenței și dominației filosofiei hegeliene din istoria culturii. Foucault a declanșat o adevărată cruciadă împotriva “dialecticii”, prin care înțelege orice tip de gândire ancorată în postulatul continuității, inclusiv hermeneutica și fenomenologia. Din acest motiv, arheologia foucauldiană, ca istorie neconvențională a ideilor, nu poate fi separată de un anumit program filosofic. Mai întâi, ea funcționează ca o schiță de istorie nehegeliană a filosofiei moderne, de la Renaștere până la fenomenologie și psihanaliză. În al doilea rând, ea însăși poate fi interpretată în raport cu un proiect filosofic pe care nu și-l asumă în mod direct, dar care îi poate fi atribuit. Foucault a declarat în mai multe rânduri că nu se consideră filosof și că scrierile sale au mai degrabă un caracter non-filosofic sau anti-filosofic: “Eu nu sunt un filosof în sensul clasic al termenului [...], eu nu mă interesez de cele eteme, eu mă interesez de eveniment”<sup>4</sup>. Această confesiune de credință nu exclude însă posibilitatea unei filosofii într-un sens “neclasic” sau “neconvențional”.

În maniera lui Nietzsche, Foucault suspectează istoria ideilor și toate speciile de istorie “dialectică” a culturii de obstrucționare a accesului gândirii la problematica evenimentului. El găsește neconvenabil faptul că, în filosofia hegeliană a istoriei ca și în toate formele de filosofie a continuității, există o depreciere a evenimentului în favoarea unei semnificații totalizante și unificatoare. Interesul pentru reabilitarea unei gândiri a evenimentului l-a condus pe filosoful francez la o critică generalizată a tuturor formelor de hermeneutică, responsabile de a fi pus înaintea evenimentului o semnificație generală (totalitatea culturală) sau originară (subiectul transcendentă ori conștiința istorică) și de a fi făcut ca gândirea evenimentului să fie precedată și organizată de gândirea reprezentărilor despre acesta. Programul intelectual al lui Foucault ar putea fi rezumat în formula: critică radicală a tuturor formelor de gândire care au privilegiat reprezentarea generală și condițiile ei de posibilitate, în dauna evenimentului. În acest loc, proiectul foucauldian *întâlnește* încercarea heideggeriană de reconstrucție a filosofiei: evenimentul (la Foucault) sau istoricitatea (la Heidegger) nu pot să apară în orizontul gândirii fără a desfășura în prealabil o “destrucție” a ceea ce în terminologia heideggeriană poartă numele de “metafizică a reprezentării”. Critica “modernității” – în privința semnificației acestui termen Foucault și Heidegger lasă loc deschis pentru dezbateri – se realizează în numele descoperirii unei “gândiri esențiale”. Heidegger explica această expresie prin lipsa distincției dintre “teorie”

<sup>4</sup>“La scène de la philosophie”, entretien avec M. Watanabe (1978), în: Foucault, [3], tome III, p. 573.

și “practică”, deci prin situarea problematicii adevărului dincolo de imperiul enunțului, și regăsea această gândire originară la presocratici. Foucault, după ce a căutat să înțeleagă discursul ca pe o practică și enunțul ca pe un eveniment, a admis că adevărul trebuie situat în eficiența cuplului *savoir-pouvoir* și a sfârșit prin a asocia problematica adevărului cu o “etică a existenței”, al cărei exemplu trebuie căutat tot în *ethos*-ul grec, între “grija de sine” a unui stoic și “lipsa” de grijă a unui cinic. Ideea ar fi că adevărul “se arată” în nuditatea evenimentului, ceea ce înseamnă că, în ordinea unei “gândiri esențiale”, filosofia și istoria trebuie rescrise pentru a sublinia originalitatea raportului dintre adevăr și eveniment. Din acest motiv, Foucault nu se prezintă pe sine nici ca filosof, în sensul clasic, nici ca istoric, în sensul uzual, ci ca “arheolog”. Arheologia este în același timp o istorie<sup>5</sup>, o nouă manieră de a scrie istoria (Paul Veyne), și o filosofie; ea este simultan o reflecție despre eveniment și despre adevăr, o “istorie a efectelor de adevăr” din cultura occidentală. În măsura în care orice formă de *savoir* este indisociabil și microfizic legată de un *pouvoir*, arheologia se va înfățișa mai târziu ca o genealogie<sup>6</sup>. Revenirea la eveniment, în istorie, a fost anunțată de Lucien Febvre și de Marc Bloch<sup>7</sup>, iar în filosofie de Nietzsche și de Heidegger. O nouă istorie cere o nouă filosofie. Ca urmare, “sarcina gândirii” lui Foucault pare să fie aceea de a articula “noua istorie” pe problematica adevărului, de unde și imanența unui program filosofic: “evenimentul nu a fost niciodată o categorie filosofică, decât poate la stoici”<sup>8</sup>. Cu Foucault, dar, aproape simultan, și cu Deleuze, evenimentul (re)devine o categorie filosofică.

O filosofie a istoriei care să descrie structurile seriilor de evenimente nu mai este dorită, iar o istorie a filosofiei care să deslușească dezvoltarea și advenirea spiritului uman către o formă universală de cunoaștere și adevăr nu mai este credibilă. Arheologia pune capăt supremației discursului filosofic asupra altor forme de discurs și arată că filosoful nu mai poate fi privit ca un “funcționar al

---

<sup>5</sup> “Am fost șocat de faptul că exista pe de o parte o istorie a filosofiei care își dădea ca obiect privilegiat edificiile filosofice pe care filosofia le semnală ca importante, iar pe de altă parte o istorie a ideilor, adică a subfilosofilor, care lua ca obiect privilegiat textele lui Montesquieu, Diderot sau Fontenelle. Dacă adăugăm la asta istoria științelor, suntem surprinși de imposibilitatea culturii noastre de a-și pune problema propriei sale istorii. De aceea eu am încercat să fac nu istoria gândirii, ci istoria a ceea ce conține gândire într-o cultură” (cf. “Michel Foucault, «Les Mots et les Choses»”, entretinut cu R. Bellour (1966), în: Foucault, [3], tom I, p. 503).

<sup>6</sup> Scrierile de după 1970 sunt considerate de Foucault însuși ca aparținând genealogiei; ele au ca obiect de analiză nu discursul științelor, ci relațiile de putere: *Surveiller et punir* (1975), *La volonté de savoir* (1976), *L'usage des plaisirs* (1984), *Le souci de soi* (1984), dar și un număr impresionant de studii, articole și conferințe, dintre care amintim în special *La vérité et les formes juridiques* (1974). Asupra definirii termenilor “arheologie” și “genealogie”, a se vedea studiile “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle Epistémologique” (1968), în: Foucault, [3], tom I, respectiv “Nietzsche, la généalogie, l'histoire” (1971), în: Foucault, [3], tom II.

<sup>7</sup> “Dialogue sur le pouvoir”, entretinut cu des studenți de Los Angeles (1978), în: Foucault, [3], tom III, p. 467.

<sup>8</sup> “La scène de la philosophie”, entretinut cu M. Watanabe (1978), în: Foucault, [3], tom III, p. 573.

umanității” din motivul foarte simplu că “umanitatea” este un concept a cărui valoare este determinată pentru o configurație îngustă a cunoașterii și nu poate fi exportată la scara întregii experiențe în timp și spațiu. Cu alte cuvinte, dată fiind diversitatea experiențelor și admitând discontinuitatea condițiilor sale de posibilitate, nu există nici măcar un singur argument pentru a accepta, pe de o parte, caracterul excepțional al discursului filosofic față de celelalte discursuri, și, pe de altă parte caracterul excepțional al unui tip de raport între discursuri, care s-ar traduce prin acțiunea de legitimare a discursurilor ordinare printr-un discurs extraordinar impus ca o formă de “filosofie”. Sau, pentru și mai multă claritate, dacă discursul filosofic este supus acelorași condiții istorice precum celelalte tipuri de discurs, atunci această “istoricitate” s-ar putea traduce chiar prin pierderea dominației sale asupra altor discursuri, asemenea discursului religios sau discursului alchimic. Iar dacă ceva precum un discurs filosofic a subzistat în fiecare “epistemă” a culturii occidentale, de fiecare dată funcția sa a fost diferită și, prin urmare, de fiecare dată s-a numit “filosofie” altceva decât în ordinea anterioară. Survenirea unei noi episteme poate însemna deci “moartea filosofiei”, nu în sensul radical că oamenii nu vor mai face speculații despre Dumnezeu, lumea ca totalitate și sufletul nemuritor, ci în sensul că producerea unor discursuri de acest fel ar fi lipsită de eficiență în ordinea “efectelor de adevăr” și a relației *savoir-pouvoir*. În mod corelativ, “moartea alchimiei” nu înseamnă că nu mai există oameni care se ocupă cu alchimia, ci că discursul pe care ei îl produc nu mai ține de actualul “sistem al lumii”.

Prin urmare, când Foucault afirmă că nu este filosof “în sensul clasic al termenului”, el acceptă totuși că ar putea fi numit “filosof” în sensul unei noi episteme în care funcția filosofiei ar fi de a *redescoperi evenimentul*. Totodată, aducerea evenimentului în câmpul discursiv al filosofiei este echivalentă cu “moartea filosofiei”, care trebuie să devină o “istorie a efectelor de adevăr”, deci o arheologie sau o genealogie. Arheologia vorbește despre trecut, și în acest sens ea rămâne o istorie, dar vorbind despre trecut pune problema a ceea ce înseamnă sau trebuie să însemne “adevăr”, “subiect”, “etică” la timpul prezent și, în acest sens, ea este o filosofie. Ea poate fi desemnată prin cuvântul *filosofie* pentru că mai folosește “cuvintele” *adevăr, subiect, etică, cunoaștere, ființă umană, cultură, istorie, experiență etc.* Dar trebuie să ținem cont de faptul că ea este marcată de efortul unui nou început. Asemenea lui Heidegger, Foucault propune o remaniere terminologică, nu atât de sofisticată ca aceea a filosofului german, dar animată de același spirit de frondă împotriva tradiției de gândire a Occidentului. Amintim aici câțiva termeni propuși de Foucault în locul celor epuizați de obsesiile teoretice ale modernității: arheologie (versus epistemoilogie, versus istorie<sup>9</sup>), epistemă (v. epocă), pozitivitate (v. disciplină), savoir (v. știință = Wissenschaft), enunț

---

<sup>9</sup> “Am folosit cuvântul arheologie întâi în manieră oarbă, pentru a desemna o formă de analiză care nu ar fi chiar o istorie... și care n-ar fi nici o epistemoilogie”, cf. “Michel Foucault explique son demier livre”, entretien avec J.-J. Brochier (1968), în: Foucault, [3], tome I, p. 772.

(v. propoziție logică, v. frază gramaticală), a priori istoric (v. a priori “transcendental”), ruptură (v. continuitate), discurs (v. limbă, v. gândire), arhivă (v. tradiție) etc. Terminologia propusă de Foucault este încărcată de o voință de deconectare de la vocabularul modernității. Cu toate acestea, el atrage atenția că schimbările de epistemă nu sunt semnalate prin remanierea vocabularului. Noi gândim încă din locul epistemei moderne, al cărei sfârșit îl putem bănuși și aștepta, dar nu-l putem resimți în mod efectiv. Limbajul pe care îl vorbim este viu, iar praful nu s-a așternut peste arhiva enunțurilor noastre. Nu putem face o arheologie a timpului prezent pentru că discursul nostru nu există *încă* în modalitatea arhivei. Cu toate acestea, Foucault crede că există suficientă îndreptățire pentru a proclama “moartea omului”, adică a discursurilor care exercitau o anumită formă de dominație asupra altor discursuri, descriind din unghiuri diferite – muncă, viață, limbaj – un obiect de cunoaștere – omul, a cărui esență rămânea să fie definită, în termenii unui discurs suveran, ca “libertate”. Pentru a proclama “moartea omului” sau sfârșitul filosofiei, a unei episteme caracterizate prin universalizarea discursului filosofic și subordonarea discursurilor “științifice” față de acesta, Foucault a trebuit să arate mai întâi că această configurație a cunoașterii nu a existat dintotdeauna și că ea a luat naștere în jurul lui 1800.

## II. Arheologia: critica hermeneuticii

### II.1. Articulațiile metodei: între genealogie și structuralism

Preocuparea pentru istoria ideilor sau a culturii, văzută ca o disciplină autonomă și stabilă din punct de vedere epistemologic – este relativ nouă, adică “modernă”. A fost nevoie de conștiința unei rupturi esențiale în raport cu știința celor vechi pentru ca amintirea ei să facă obiectul unei istorii. În perioada medievală nu au existat istorii ale sistemelor de gândire. Urmând exemplul teologiei, filosofia a fost atașată în mod cu totul special de tradiția ei, operând cu textele celor vechi într-o dimensiune sincronică și adunând conceptele și locurile comune în vaste compendii. Dezvoltarea cunoștințelor se realiza pe orizontală, într-o continuitate spațială ce garanta contemporaneitatea tradiției. Contestarea Reformei a introdus, în câmpul diferitelor discursuri legate de teologie, postulatul rupturii de știința celor vechi, ceea ce a fost sinonim cu devalorizarea textelor tradiției, considerarea lor ca literă moartă și clasarea într-o istorie a erorilor. Una dintre aceste erori a fost, fără îndoială, amestecul teologiei cu filosofia, reclamat în sens diferit de Luther și Spinoza. Fie că filosofia s-a făcut vinovată de pervertirea mesajului religios, fie că teologia a contribuit la oprirea libertății de gândire, autonomia celor două a devenit un fapt. În acest context ideologic definit de spiritul protestantismului au apărut, dar abia la începutul secolului al XVII-lea, primele “istorii intelectuale”, sub forma unor istorii ale filosofiei, scrise de Johan Jakob

Brücker<sup>10</sup>, pastor protestant ce exalta spiritul eclectic “pe care îl distinge cu grijă de sincretism, a cărui oribilă confuzie a condus multe spirite la respingerea oricărei filosofii. Eclectismul este creator, sincretismul este compilator”<sup>11</sup>. Chiar dacă “interesul istorico-filosofic nu prevalează încă asupra erudiției”, se poate spune că istoria lui Brücker are o semnificație dublă: pe de o parte, detașarea de tradiția filosofică printr-o privire indiferentă față de trecut, de unde și respingerea sincretismului, pe de altă parte, asumarea, prin chiar această indiferență, a autonomiei discursului filosofic care constituie de acum un obiect de studiu în sine. Istoria lui Brücker a fost urmată la scurt timp de numeroase alte istorii ale culturii. Potrivit lui Martial Gueroult, între 1772 și 1806 au apărut în Germania “nu mai puțin de cincizeci de lucrări importante”, “istorii ale spiritului uman însoțite și întemeiate de istorii ale filosofiei”<sup>12</sup>.

Hegel se va arăta nemulțumit de aceste istorii “exterioare”, care consideră tradiția numai ca o gospodină ce transmite întocmai ceea ce a primit. El vorbește despre “istoria interioară” a filosofiei și o compară cu istoria interioară a creștinismului, în care, dincolo de rupturile și neînțelegerile din sânul instituției eclesiastice, putem descoperi unitatea și continuitatea mesajului creștin. Negarea protestantă a tradiției teologice și a raportului dintre teologie și filosofie se cere, la Hegel, reconsiderată din perspectiva unei istorii esențiale ce acordă prioritate, de data aceasta, filosofiei. Brücker, Tiedemann sau Tennemann scriseseră istorii ale filosofiei fără să cunoască problema istoricității, a dificultății sau exigențelor inerente acesteia. Pentru ei, istoria filosofiei este echivalentă cu relatarea trecutului mort și lipsit de miză în confruntările prezentului. Dimpotrivă, Hegel dezvoltă o reflecție sistematică asupra modului în care trebuie scrisă istoria culturii în general și a filosofiei în particular, insistând asupra relației intime dintre istoria filosofiei și filosofia însăși, căreia filosoful îi este numai funcționar. Hegel a scris<sup>13</sup> o binecunoscută istorie a filosofiei, în care a reținut din textele filosofilor numai ceea ce avea legătură cu propriul său sistem, plecând de la postulatul unității și continuității interioare a filosofiei dincolo de pluralitatea și diferența sistemelor. În raport cu celelalte domenii ale activității intelectuale menite să facă efectivă manifestarea spiritualului în planul conștiinței, filosofia capătă, la Hegel, o anumită

<sup>10</sup> Johan Jakob Brücker, *Historia philosophica doctrinae des ideis*, Auguste Vindel, 1723; *Kurze Fragen aus des philosophischen Histoire*, Ulm, 1731-1736; *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostra aetatem perducta*, Leipzig, 1742-1744; dar și o istorie culturală mai generală intitulată *Miscellanea historiae philosophicae, literariae, criticae*, Auguste Vindel, 1748.

<sup>11</sup> Cf. Martial Gueroult, *Dianoématique, Livre I: Histoire de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris, 1988, vol. 2: “En Allemagne, de Leibniz a nos jours”, p. 341.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 365. Dintre numeroasele istorii ale filosofiei scrise în această perioadă amintim pe cele mai celebre scrise de Winckelmann (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764), Garve (*De ratione scribendi historiam philosophiae*, 1768), Tiedemann (*Geist der spekulativen Philosophie*, 1791-1797) sau Tennemann (*Geschichte der Philosophie*, 1798-1819).

<sup>13</sup> De fapt, este vorba despre cursuri de istoria filosofiei ținute de Hegel la Jena (1805-1806) sau la Berlin (începând cu 1820) și publicate postum în prima ediție din *Werke*, volumele 13-15 din 1833-1836, de către studentul lui Hegel, Karl Ludwig Michelet.



preeminență; ea descrie însăși devenirea spiritului în istorie și încheierea sa în ordinea universalului. Diferitele istorii ale ideilor scrise de Hegel sunt dublate și întemeiate de o filosofie a istoriei care a devenit în timp o modă intelectuală. Ea constă în ceea ce mai sus am numit “istorie convențională”: raportarea faptelor culturale la o totalitate, din perspectiva continuității și a finalității. Aceasta presupune că istoriografia devine o hermeneutică: înțelegerea unui fapt cultural necesită un proiect de reconstrucție, parcurgerea lanțului de evenimente, căutarea contextului dar și a ordinii sale interioare. Evenimentele au un sens pentru că istoria însăși – ca istorie interioară – are un curs precis. Posibilitatea sensului este conținută în dimensiunea teleologică a istoriei.

Referindu-se în chip precis la doctrina hegeliană, Foucault își exprimă credința că istoria dialectică depreciază evenimentul. Indiferent dacă este vorba despre o întâmplare istorică, un text, o acțiune individuală sau un fapt social, acest eveniment nu-și este niciodată suficient. Locul comun al interpretării este faptul că ea merge întotdeauna dincolo de evenimente – de istoria lor exterioară – și caută un (alt)ceva de ordinul esenței, prin care ele să poată fi înțelese. În aceste condiții, atitudinea intelectuală cerută istoricului este conformismul cu raționalitatea în exercițiu. Obiectele noi care trebuie descrise ori explicate nu pot fi gândite fără punerea lor în relație cu evenimentele trecute. Acestea funcționează ca un principiu explicativ. Istoricul ar trebui să realizeze o selecție riguroasă a faptelor care vor fi pentru el obiect și care se vor potrivi schemei de raționalitate curentă, ignorând alte fapte care nu pot primi o semnificație sau un “loc” în scenariul general. Înaintea lui Foucault, autori precum Nietzsche și Heidegger au contestat acest globalism al proiectului rațional modern, invocând un fel de violență împotriva a ceea ce este, împotriva lucrurilor, prin exces de interpretare (Nietzsche), sau împotriva “ființei”, prin reducerea ei la o “reprezentare” (Heidegger). Plasându-și seria de cercetări “sub soarele marii căutări nietzscheene”<sup>14</sup>, Foucault și-a propus, la rândul lui, să respingă schemele conceptuale ale filosofiei moderne și să recurgă, în istoria ideilor, la postulatul discontinuității, inițiind o altă metodă de a scrie istoria. El reproșează istoriografiei hegeliene faptul că, în cadrul ei, rațiunea nu numai ignoră faptele marginale, dar produce marginalul și îl exclude tot așa cum, producând universalul, îl instituționalizează. Uzând de experiența structuralismului francez în domeniul științelor umane, Foucault a dezvoltat, începând din 1961 (anul apariției *Istoriei nebuniei*), metoda arheologică, în fapt o variantă structuralistă a genealogiei nietzscheene. De la gânditorul german, Foucault a preluat ideea că istoria nu este finalistă și că semnificația evenimentelor particulare nu este dată de existența unui sens global al lumii și al istoriei, iar de la structuraliști tehnica cercetării discursului<sup>15</sup>. Reinventând, deci, tonul reflecției nietzscheene și, în special, credința

<sup>14</sup> “Préface” (1961), în: Foucault, [3], tome I, p. 162.

<sup>15</sup> Critica metodei hegeliene, a dialecticii ca gândire a totalității în care fiecare nouă formă culturală este deja conținută în germene în forma precedentă, este, de fapt, o temă comună filosofiei lui Nietzsche, structuralismului și altor curente ale gândirii contemporane.

că rostul filosofiei sau al gândirii autentice este de a diagnostica, de a da seama de ceea ce se întâmplă astăzi, Foucault nu a recunoscut întotdeauna că analizele sale arheologice sunt aplicații ale metodei structuraliste la obiecte nietzscheene (experiențe marginale precum boala, nebunia, închisoarea), plăcându-i mai degrabă să anunțe că a cercetat obiecte structuraliste (discursul științelor umane) uzând de metoda genealogică. Din păcate, acest capitol referitor la apartenența metodei lui Foucault (definită mai întâi ca arheologie, și încă în mai multe sensuri, apoi ca genealogie) la structuralism sau la nihilismul epistemologic<sup>16</sup> rămâne partea cea mai ambiguă din întreprinderea foucauldiană. Ca urmare, nu ne-am propus să decidem această chestiune în rândurile care urmează, ci ne vom limita la o sarcină mai modestă anunțată la început.

Așadar, Foucault ne propune să renunțăm la câteva scheme de gândire care au făcut carieră în istoriografia modernă de inspirație hegeliană. După autorul francez, “istoria continuă este corelatul conștiinței... A vrea să faci din analiza istorică discursul continuității, iar din conștiința umană subiectul originar al oricărei cunoașteri și practici, acestea sunt două chipuri ale aceleiași modalități de gândire. Timpul este conceput aici în termeni de totalizare, iar revoluția nu este altceva decât luarea de cunoștință (*prise de conscience*)”<sup>17</sup>. Din acest motiv, demersul arheologic presupune debarasarea de acele noțiuni care sunt legate de postulatul continuității, precum tradiție, influență, dezvoltare, teleologie, mentalitate, spirit al epocii. Rațiunea respingerii acestor categorii este aceea că ele sunt de dată recentă, aparțin modernității, iar aplicarea lor retroactivă presupune un număr de ipoteze și de analogii pe care cultura premodernă nu le poate suporta fără a fi deformată. Schemele noastre de gândire nu sunt universale, iar aplicarea lor la o clasă de enunțuri aparținând unei alte configurații epistemice recurge la supoziții care sunt de natură metafizică, referitoare la unitatea și continuitatea istorică. Ele permit “descrierea unei succesiuni de evenimente ca manifestare a unuia și aceluiași principiu organizator”, precum și “stabilirea unei comunități de sens, de legături simbolice” între fenomene diferite [17:701]. Dacă privim limbajul din

<sup>16</sup> Richard Rorty consideră că *Arheologia cunoașterii* este cea mai slabă carte a lui Foucault deoarece autorul nu indică nimic care să poată succeda epistemologiei. Poziția lui Foucault în raport cu chestiunea epistemologică este nietzscheeană, deoarece nu există nimic optimist care să poată fi spus. Arheologia este inacceptabilă din punct de vedere metodologic, “maximele” sale sunt pur negative, ele nu se sprijină pe o teorie și nu constituie o metodă. Rorty distinge trei poziții în raport cu chestiunea epistemologică: carteziană, hegeliană și nietzscheeană. Primele două se opun una alteia pas cu pas asupra: istoricității gândirii, corespondenței dintre reprezentare și obiect, obiectivității domeniilor de reflecție, progresului social și istoric, dar ele se identifică prin cercetarea adevărului obiectiv și prin justificarea acestuia. Concepția nietzscheeană este singulară pentru că urmărește abandonarea acestui gen de cercetare; ea este pesimistă și nihilistă criticând voința de adevăr comună epistemologiei carteziene și istoriografiei hegeliene. Cf. Richard Rorty, “Foucault and epistemology”, în: Smart, Barry, *Michel Foucault. Critical Assessments*, Routledge, London & New York, 1995, vol. 2, pp. 259-266.

<sup>17</sup> “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle épistémologique” (1968), în: Foucault, [3], tome I, p. 700.

perspectivă empirică, evenimentială, adică la nivelul discursului, vom descoperi că cele mai multe dintre reprezentările noastre, cele mai multe distincții și definiții nu au acoperire pozitivă, ci funcționează ca presupuziții de ordin metadiscursiv. Astfel, clasificările și decupajele pe care le realizăm la nivelul discursului între diferite domenii și discipline sunt rezultatul unor anticipări și totalizări pe care multiplicitatea și diversitatea evenimentelor nu le justifică întrucât se operează cu criterii exterioare și arbitrare. Noțiunile incriminate de Foucault (tradiție, mentalitate, influență, teleologie, spiritul epocii etc.) sunt cele care ne permit organizarea enunțurilor pe diverse domenii și categorii. Foucault arată că “nu putem admite ca atare nici distincția marilor tipuri de discurs, nici ale formelor sau genurilor (știință, literatură, filosofie, religie, istorie, ficțiune etc.)” [17:701]. Prin urmare, arheologia nu acceptă decupaje longitudinale ale arhivei<sup>18</sup>, care să păstreze continuitatea seriei temporale, ci realizează secțiuni transversale, pentru a descoperi *condițiile* care guvernează fiecare “tăietură epistemologică”. Problemei epistemologice a descoperirii regularităților discursive nu i se va afla soluția legând între ele diferite momente succesive ale unei idei sau teme a cărei dezvoltare s-ar întinde pe lungi perioade de timp (de exemplu “geneza” științelor umane plecând de la umanismul antic și renescentist), ci mai degrabă comparând diferite “pozitivități” înscrise în aceeași matrice epistemică. Astfel, arheologul găsește că există mai multe înrudiri discursive între istoria naturală și gramatica generală, științe din secolul al XVII-lea cercetând natura și limbajul, decât între fiecare dintre acestea și biologie respectiv filologie, discipline cercetând aceleași obiecte în secolul al XIX-lea. Spre deosebire de istoria ideilor, analiza arheologică nu se interesează de conținuturile tematice ale științelor, ci de relațiile care conduc, în interiorul unui câmp discursiv, spre formarea de obiecte. Sarcina ei este de a descoperi mutațiile care intervin în ordinea discursului “atunci când ele s-au produs”<sup>19</sup>.

## II.2. Discurs și epistemă

Noțiunea de “discurs” este foarte importantă pentru Foucault. Dacă la Lévi-Strauss ea desemna o regiune intermediară între “langue” și “parole”, concepte moștenite din lingvistica lui Saussure, iar la Roland Barthes găsim chiar o lingvistică a discursului, lui Foucault discursul îi oferă posibilitatea de a vorbi despre “ființa limbajului”. La acest nivel, problema controversată a adecvării cuvintelor la lucruri, adică problema reprezentării, ar fi dizolvată, limbajul manifestându-se aici el însuși ca “empiricitate” care produce obiecte. Prin discurs limbajul poate fi tratat ca “eveniment” autonom, emancipat de sub tutela

<sup>18</sup> “Înțeleg prin arhivă ansamblul discursurilor efectiv pronunțate”, cf. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle Epistémologique” (1968), în: Foucault, [3], tome I, p. 705. De asemenea, “arhiva este sistemul general de formare și de transformare a enunțurilor” (cf. Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 171).

<sup>19</sup> Michel Foucault, *La naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, 1963, p. VII.

subiectului psihologic sau transcendental. Din punctul lui de vedere (ca și al structuralismului), interpretarea limbajului prin recurs la ceva exterior și anterior lui – intenționalitatea, conștiința, voința, spiritul – este îndatorată proiectului metafizicii moderne, în cadrul căruia gândirea evenimentului ca eveniment nu este posibilă. Presupoziția autonomiei subiectului transformă problema evenimentului discursiv în aceea a descoperirii unui tip de cauzalitate non-discursivă, iar ideea că intenția ori voința sunt cele care se exprimă în limbaj este echivalentă cu raportarea la o finalitate de asemenea non-discursivă. Astfel, tema unui *arché* sau a unui *telos* ar face imposibil ca, în ordinea discursului, să fie asumată irupția unui eveniment<sup>20</sup>. Aici Foucault întâlnește filosofia lui Nietzsche, considerând că gândirea de tip metafizic este un fel de violență împotriva lucrurilor, întrucât le forțează să intre în limbajul nostru, făcându-l să spună mai multe decât spune. Atribuirea intenției sau a finalității înseamnă, după Nietzsche, dar și după Foucault, dominația interpretării asupra lucrurilor<sup>21</sup>. Pentru arheolog, termenul „interpretare” desemnează operația de raportare a unui eveniment discursiv la un principiu explicativ de natură non-discursivă, cum ar fi o cauză eficientă (voința) sau finală (intenția), determinate ele însele prin situarea într-un „context” de forțe sau de evenimente non-discursive. „Interpretare” și „alegorie” sunt termeni echivalenți la Foucault; „alegorică” este orice analiză a gândirii, sau a semnificațiilor. Dacă se consideră limbajul ca expresie sau ca manifestare a gândirii, el este secund în raport cu aceasta și are ca rațiune de a fi traducerea gândirii în semne verbale. Această traducere ar fi întotdeauna incompletă, ea nu ar reuși întotdeauna să acopere decalajul dintre gândire și expresia ei. Ar fi mai întâi vorba de funcția reprezentativă a limbajului, despre care vorbea încă Aristotel în *Despre interpretare*, unde se ocupa de esența sau originea vorbirii enunțiative și despre perfectă ei adecvare cu gândirea și cu lucrurile. Tratatul aristotelic nu are nimic de a face cu hermeneutica textelor sau a comportamentelor umane. Dar Aristotel vedea stările sufletului ca simboluri ale lucrurilor, iar cuvintele ca simboluri ale stărilor sufletești; dacă prima legătură era văzută ca „naturală”, aceeași la toți oamenii, a doua era convențională și, pentru filosofii târzii, a devenit susceptibilă de „interpretare”.

La Foucault, „respingerea interpretării” vizează în mod destul de vag teoria reprezentativă a limbajului în general, dar în mod special și explicit acea concepție modernă potrivit căreia semnul lingvistic este un martor pasiv al sentimentelor, dorințelor și fantasmelor noastre. Dacă raportul cuvintelor cu lucrurile nu trece prin

<sup>20</sup> „Réponse au Cercle Epistémologique” (1967), în: Foucault, [3], tome I, p. 704.

<sup>21</sup> Nietzsche exprimă această idee în formula sa celebră că nu vom reuși niciodată să ne debarșăm de Dumnezeu, adică de metafizică și de lumea suprasensibilă, cât timp vom continua să credem în gramatică. Atribuirea vinei în morală are ca model atribuirea intenției în vorbire. Iată de ce Nietzsche se făcea partizanul gândirii inconștiente, marcate de puterile vieții și de voința de putere, o gândire a cărei realizare trebuie pusă în legătură cu hazardul care „intervine” în dispoziția conjuncturală a forțelor. Atribuirea intenției sau a finalității înseamnă, după Nietzsche, dominația interpretării asupra lucrurilor. „Moartea lui Dumnezeu” se traduce, în gândirea lui Nietzsche, prin răsturnarea acestei priorități de inspirație metafizică.

transparența universală a verbului “a fi”, ci prin intenția sau dorința secretă a cretanului care sau minte sau nu minte<sup>22</sup>, enunțul aristotelic (de pildă) „Măine va avea loc o bătălie navală” va fi analizat nu în funcție de adevăr și de falsitate, ci în funcție de semnificația pe care i-o dă autorul vorbirii. De aici nevoia de interpretare. Înțelegerea enunțului este „alegorică” pentru că se realizează printr-un regres în seria semnificațiilor prelabile, mergând până la semnificatul prim: subiectul. Dar științele umane nu au cunoscut numai modelul interpretării. De fapt, ele au oscilat în permanență între analiza semnificațiilor și metoda formalizării sau a matematizării. Un exemplu de formalizare a științelor umane ar fi analiza limbii, care încearcă să gândească evenimentul discursiv ca pe o transformare a unor structuri profunde. Dimpotrivă, analiza arhivei încearcă să se mențină la “suprafață” pentru a realiza o descriere pură a faptelor de discurs [17:705]. A face o descriere “pură” înseamnă a rămâne în regiunea empiricului și a descrie evenimente de discurs – enunțuri – și a surprinde articularea lor asupra evenimentelor non-discursive fără a trece prin forma generală a limbii sau a conștiinței celui care vorbește. Expresia „autonomia discursului” vrea să spună că discursul este o practică și că, în esența sa, el este multiplicitate. *Enunțul* se opune în același timp și structurii și subiectului: “structura formează un sistem omogen, pe când enunțul este o multiplicitate... Subiectul este frastic sau dialectic, are caracterul primei persoane cu care discursul începe, pe când enunțul este o funcție primitivă anonimă”<sup>23</sup>. Descrierea evenimentului discursiv impune deci o izolare în raport cu limba și gândirea și evitarea atât a formalizării cât și a interpretării.

Pentru ca emanciparea limbajului de sub dominația modelului interpretării să fie posibilă, Foucault consideră că limbajul este el însuși un „lucru” (o practică) printre celelalte. Arheologia se vrea o “simplă” descriere, întrucât ordinea discursului este o afacere empirică: „nimic mai empiric decât instaurarea unei ordini în lucruri”, spune Foucault în “Prefața” la *Cuvintele și lucrurile*. Caracterul de „lucru” al limbajului ar trebui să-l facă opac la orice tip de anticipare a producerii viitoare de enunțuri și a inserției lor într-o serie de evenimente (discursive). Arheologia trebuie să răspundă întotdeauna *post-factum*, la întrebarea: “cum se face că a apărut cutare enunț și nu altul în locul său?” [17:706]. Discursul autonom este o regiune empirică, la baza producției sale nu stă un a priori kantian, care ar fi condiție de validitate a judecăților, ci un a priori istoric, condiție de validitate a enunțurilor. La Foucault, enunțul diferă de judecata logică întrucât, spune el, aceeași structură propozițională (logică) poate să acopere o multiplicitate de enunțuri, sau, uneori, enunțul există chiar în afara unei asemenea structuri. El diferă și de fraza

---

<sup>22</sup> Paradoxul minciosului, “eu mint”, este un paradox referențial care este absorbit de funcția reflexivă și expresivă a lui “eu vorbesc”. Foucault arată că manifestarea subiectului în limbaj, spre exemplu în literatură, deblochează paradoxul: “Je mens donc je parle”. Cf. “La pensée du dehors” (1966), în: Foucault, [3], tome I, p. 518.

<sup>23</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Ed. Minuit, 1986, p. 24.

gramaticală pentru că același enunț poate fi redat prin mai multe fraze. Spre exemplu, “A,Z,E,R,T” nu este o frază și nici o judecată, dar este un enunț care indică (nesuferita) tastatură franceză a unei mașini de scris. Definiția enunțului – nesatisfăcătoare, cum se va vedea – este profund îndatorată voinței lui Foucault de a da o teorie a limbajului (discursului) prin care să refuze orice posibilitate de a detașa reguli generale pentru a construi alte enunțuri. Spre deosebire de limbă sau de gândire, arhiva este o istoricește închisă. Dacă arheologia cercetează, totuși, condiții de “posibilitate” și nu de “realitate” este pentru că “nu putem descrie exhaustiv arhiva unei societăți, a unei culturi, a unei civilizații. În totalitatea sa, arhiva nu este descriptibilă. Ea se dă prin fragmente, regiuni, niveluri”<sup>24</sup>. “Analiza faptelor de discurs în elementul general al arhivei, înseamnă a le considera nu ca documente (ale unei semnificații ascunse sau ale unei reguli de construcție), ci ca monumente – fără asumarea nici unei origini, fără cel mai mic gest spre începutul unui *arché* – făcând ceea ce ar putea fi numit, după drepturile ludice ale etimologiei, ceva precum o arheologie”[17:708].

Se caută condițiile care fac posibilă apariția unui enunț de un tip anumit, dat fiind că s-ar fi putut ca el să nu apară deloc. Noțiunea de a priori istoric este oarecum paradoxală, “un termen cam barbar” spune Foucault, pentru că un astfel de a priori nu poate fi cunoscut sub specie transcendentă (prin analiza subiectului), ci numai a posteriori (prin analiza arhivei). Acțiunea sa în interiorul arhivei este istoric efectivă. În arheologie, termenul “a priori” desemnează o configurație particulară, definită pentru un interval istoric, regulile care guvernează producția de enunțuri și inteligibilitatea lor. Foucault numește această ordine a discursului *epistemă*. Importantă este aici ideea că obiectul unei științe (*savoir*) nu este dat dinainte, nu se oferă, ci se constituie în chiar câmpul de acțiune al epistemei. Nu există obiect universal de cunoaștere, ci numai obiect instituit în cadrul unei “practici discursive”. Epistema are un câmp de acțiune limitat, întrucât istoria nu este nici omogenă, nici continuă, nici universală. Producerea de noi obiecte este simultană cu instaurarea unei noi ordini în lucruri, a unui nou a priori istoric, iar această instaurare nu este acțiunea unui subiect gânditor, ci un efect al forțelor istorice. Epistema este deci configurația relațiilor care traduc practica discursivă a unei epoci: “on ne peut parler à n'importe quelle époque de n'importe quoi”[24:61]. Dar nu este vorba de a defini un tip de discurs care să fie caracteristic unei anumite epoci, ci, invers, de a defini o epocă după tipul de discurs practicat. În aceasta constă de fapt răsturnarea operată de Foucault în domeniul istoriei ideilor, prin autonomia discursului.

---

<sup>24</sup> Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 171.

### III. Epistemele: Asemănarea, Reprezentarea, Critica finitului

#### III.1. Epistema pre-clasică: figurile asemănării

Plecând de la acest criteriu de ordin formal și luând ca arriere-plan teoretic statutul epistemologic al semiologiei în cultura occidentală, Foucault a stabilit că ordinea discursului a cunoscut până în prezent trei mari configurații epistemice, în conformitate cu modificările survenite în funcționarea semnului (raportul semnului cu ceea ce semnifică și modul în care el semnifică). Se întrevăd astfel trei paradigme de înțelegere a raportului dintre cuvinte și lucruri sau trei orizonturi de producere a relațiilor de adevăr. Prima dintre ele este caracteristică Evului Mediu și Renașterii și constă în *fundamentarea discursurilor despre lume pe figurile asemănării dintre lucruri*. Ea mai era în exercițiu la începutul secolului al XVII-lea, când încă “a condus în mare parte exegeza și interpretarea textelor, [...] a organizat jocul simbolurilor, a permis cunoașterea lucrurilor vizibile și invizibile, a condus arta reprezentării”<sup>25</sup>. Formele de asemănare sunt foarte diverse întrucât lucrurile care se aseamănă sunt în număr infinit. Foucault citează după un autor al vremii nu mai puțin de 16 forme de asemănare, dar arată că există patru tipuri esențiale, și anume: conveniența, emulația, analogia și simpatia. Prin intermediul acestora pot fi apropiate oricare două elemente din Univers. Orice lucru poate fi considerat ca semn, întrucât el trimite întotdeauna, de manieră vizibilă sau ascunsă, la un alt lucru. Lumea însăși este considerată asemenea unui om care vorbește: asemănarea este deci un universal. Hermeneutica (descoperirea sensului) și semiologia (identificarea semnului și a legăturilor dintre semne) se confundă: “gramatica ființelor este exegeza lor” [25:44]. Știința secolului al XVI-lea cunoaște întotdeauna același lucru, dar nu epuizează niciodată această cunoaștere pentru că parcursul ei este indefinit. Garanția acestei cunoașteri este căutată în raportul dintre microcosm și macrocosm [25:47]. Ideea de microcosmos este foarte importantă în cadrul gândirii renașcentiste. Datorită ei se poate evita parcurgerea unei serii infinite pentru a justifica cea mai mică analogie. Microcosmul este în același timp *categorie a gândirii*, garantând că lucrurile repetă a ordine mai înaltă, dar și *configurație generală* a naturii. Ea arată că “există o lume mare al cărui perimetru trasează limite tuturor lucrurilor create, dar există, la cealaltă extremitate, o creatură privilegiată care reproduce în dimensiunile sale, ordinea imensă a cerului” [25:46]. În cadrul acestei episteme, limbajul este văzut ca un lucru printre celelalte: cuvintele au consistență și rezonanță materială, iar plantele, ierburile, pietrele și animalele trebuie descifrate citind în “cartea lumii”. Acest lucru face ca aceste două forme de interpretare a lumii, *divinatio* și *eruditio*, să fie de fapt două aspecte diferite ale uneia și aceleiași atitudini cognitive: *divinatio* merge către

---

<sup>25</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 32.

lucrul însuși, făcând natura să semnifice, iar *eruditio* face să vorbească textele tradiției.

Pentru scopul asumat de Foucault, și anume descrierea arheologică a apariției științelor umane, este important faptul că, într-o astfel de configurație a cunoașterii, nu putem descoperi nici un indiciu cu privire la un obiect special de cunoaștere precum Omul. Epistema asemănării nu permite nici un fel de decupaj al ființelor; cele trei regnuri – mineral, vegetal și animal – cărora li se poate adăuga un al patrulea, “regnul” simbolic – formează un singur corp, imposibil de a fi împărțit între discipline. Dacă forma modernă a cunoașterii – cea în care ne desfășurăm noi producțiile discursive – este constituită pe axa subiect-obiect, epistema Renașterii nu permite delimitări în raport cu această axă. Este exclus ca ordinea discursului să lase spațiu de joc pentru enunțurile unui subiect ce s-ar lua pe sine ca obiect (acesta fiind reflexul constitutiv al științelor umane) atâta timp cât nici măcar ideea unui obiect al unei discipline nu este bine conturată. Prin urmare, istoricul științelor umane și al filosofiei nu este justificat să găsească originea categoriilor modernității în “umanismul Renașterii”; sintagma “omul în centrul Universului” trebuie înțeleasă prin regulile epistemei asemănării și în conformitate cu ideea centrală a raportului dintre microcosmos și macrocosmos. Or, modernitatea filosofică va fi rupt cu paradigma asemănării. Luăm aici termenul “modernitate” nu în sensul lui Foucault, care îi dă o semnificație îngustă și o periodizare strânsă, ci într-un sens mai larg, sinonim temporal cu revoluția științifică galileo-newtoniană. Fără a dezvolta aici argumentele noastre pentru o atare opțiune, vom remarca că Foucault rupe modernitatea “mare” în două secvențe epistemice distincte: *âge classique* și *modernitatea propriu-zisă*.

### III.2. Epistema clasică: analiza reprezentării

Astfel, perioada cuprinsă între începutul secolului al XVII-lea și sfârșitul secolului al XVIII-lea se caracterizează, în planul producțiilor discursive, prin construirea enunțurilor științifice după regulile “analizei reprezentării”. Prin această sintagmă, Foucault desemnează o nouă epistemă în care cuvintele și lucrurile se separă unele de altele, în sensul că lucrurile nu mai sunt privite din locul unui text, ca semne care anunță, prin logica secretă a asemănării, “plinătatea lumii”, iar cuvintele nu mai intră în jocul semnificării naturale și motivate care le făcea să funcționeze după regula consistenței lor fizice, ca lucruri. Ruptura de epistema Renașterii este identificată de Foucault la nivelul funcționării semnului și nu la nivel tematic. El constată astfel că semnul încetează de a mai fi considerat “semn” înainte de actul cunoașterii: “semnul nu mai așteaptă în tăcere venirea celui care îl poate recunoaște; el se constituie întotdeauna numai prin actul cunoașterii. Și aici cunoașterea rupe mai vechea sa înrudire cu *divinatio*. Aceasta presupunea întotdeauna existența unor semne anterioare. Ea avea ca sarcină revelarea unui limbaj prealabil. [...] De acum semnul va începe să semnifice în interiorul



cunoașterii”[25:73]. Înseamnă că locul adevărului nu se mai află în interpretarea semnelor, plecând de la “mărcile” semănate în textura lucrurilor, ci în analiza percepțiilor clare și distincte. În Renaștere, semnul este compus din trei elemente: ceea ce marchează, ceea ce este marcat și asemănarea care face posibilă “lectura” mărcilor. În *âge classique*, semnul este binar: el cuprinde ideea unui lucru și ideea altuia. Lipsa intermediarului sustrage cunoașterea din universul interpretării și o determină să fie atentă la originea, tipul și certitudinea legăturii de semnificare. Limbajul nu este (încă) considerat prin funcția sa expresivă, el nu este manifestare exterioară a gândirii și nu ascunde încă intenția sau voința subiectului, ca în modernitatea romantică. Prin funcția sa reprezentativă, el este gândirea însăși și reprezintă lucrurile. Doar că expune într-o manieră succesivă ceea ce la nivelul gândirii ar fi simultan, realizându-se ca *discurs*. Fundamentul certitudinii este analiza în termeni de identitate și de diferență și stabilirea unui raport univoc între nume și ordine. Modul de existență al limbajului este legat, în clasicism, de statutul reprezentării: “timp de două secole, discursul clasic a fost locul ontologiei. Când numea ființa oricărei reprezentări în general, el era filosofie: teorie a cunoașterii și analiză a ideilor. Când atribuia fiecărui lucru reprezentat numele care convenea ... el era nomenclatură și taxinomie”[25:136]. Epistema clasică ar putea fi definită prin efortul de a așeza lucrurile într-o anumită ordine, de a le clasifica și de a le desemna locul precis, de a le face transparente prin intermediul analizei reprezentării. Lectura naturii se realizează printr-o metodă (*mathesis*) care face posibilă parcurgerea lor pas cu pas. Proiectul unei *mathesis universalis*, știință generală a măsurii și ordinii, nu înseamnă neapărat reducerea oricărei cunoașteri la matematici sau la descrierea unui mecanism, cum se crede adesea, în chip eronat. A existat, spune Foucault, un număr de domenii empirice, precum gramatica generală, istoria naturală sau analiza bogățiilor care nu au recurs la metoda algebrică, fără ca prin aceasta ele să fi pierdut ceva din demnitatea de științe ale ordinii. Ca urmare, *mathesis*, ca știință a naturilor simple, este dublată de o *taxinomia*, știință a *fiindurilor* date în experiență. Prima este interesată de adevărul judecăților și atribuirilor, a doua de formarea claselor și descoperirea articulațiilor. Dar posibilitatea unei științe empirice necesită o interogație asupra originii cunoștințelor, adică o geneză. “La cele două extremități ale epistemei clasice avem deci o *mathesis*, ca știință a ordinii calculabile, și o geneză, ca analiză a constituirii ordinurilor plecând de la datele empirice”[25:87]. Definierea corectă a epistemei clasice trebuie să pună în evidență “sisemul articulat dintre o *mathesis*, o taxinomie și o analiză genetică. În raport cu *mathesis*, taxinomia funcționează ca o ontologie în fața unei apofantici; în fața genezei, ea funcționează ca o semiologie în fața unei istorii”[25:88]. Analiza epistemei clasice formează partea cea mai întinsă din *Cuvintele și lucrurile* și, fără îndoială, este și partea cea mai încheată. Ea prefigurează consecințele întregii analize arheologice și, de aceea, ne vom opri asupra unui aspect foarte interesant, înainte de a prezenta trăsăturile distinctive ale modernității, pe care le vom anticipa oricum.

Spre deosebire de ordinea asemănării, epistema clasică face posibilă decuparea realului în mai multe regiuni care vor face domeniul de studiu al unor discipline. Egalitatea dintre semnificare și cunoaștere fiind admisă a priori, supoziția semnului arbitrar necesită o interogație specială asupra criteriilor pe care trebuie să le îndeplinească semnul pentru ca legătura să fie cunoscută în chip clar și distinct. Claritatea și distincția sunt atribute ale ideilor, iar ideile sunt în mintea celui care cunoaște și pentru care semnul există ca semn. Ca urmare, problema adevărului devine problema certitudinii și a metodei “de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe”. Raportul dintre cuvinte și lucruri se realizează ca *discurs*: ordinea lucrurilor este de fapt ordinea discursului. Posibilitatea de a cunoaște lucrurile și ordinea lor trece, în experiența gândirii clasice, prin suveranitatea cuvintelor, “discursul este această necesitate translucidă prin intermediul căreia trec reprezentările și ființele (les êtres)” [25:322]. Este acea ordine care îi permitea lui Descartes să afirme cu maximă certitudine “cogito ergo sum” și, am spune noi, lui Spinoza să găsească condiția de posibilitate a acestei afirmații: “ordinea și înlănțuirea lucrurilor este aceeași cu ordinea și înlănțuirea ideilor”. Legea acestei transparențe este reprezentarea: lucrurile sânt ordonate după caracterele lor *vizibile* care sunt totodată și *dicibile*. Enunțurile științei sunt adevărate în măsura în care spun ceea ce *este*. Adevărul este adecvarea cuvintelor la lucruri, în cadrul reprezentării. De aceea, clasicismul este numit de Foucault “era reprezentării”. Problema reprezentării este problema relației subiect-obiect și, înainte de Kant, ea este centrată pe al doilea termen al relației. Teoria clasică cunoașterii este, în definitiv, o analiză a ideilor. Atunci când se face referință la subiect, acesta este numai locul ideilor și nu originea lor (ca spontaneitate). Înseamnă că modernitatea filosofică, în sensul nefoucauldian precizat mai sus, este sinonimă cu descoperirea resurselor relației subiect-obiect și cunoaște două momente distincte: centrarea pe obiect, în *âge classique*, prin analiza ideilor, și “revoluția copernicană”, în modernitatea “mică” foucauldiană, în care teoria cunoașterii a descoperit spontaneitatea subiectului și afirmarea lui ca “libertate”. Până în acel moment putem vorbi de existența unor “discipline”, dar nu de “științe ale omului”. Gramatica generală, istoria naturală și analiza bogățiilor sunt științe ale ordinii în domeniul ideilor. Ele cercetează rubrici distincte ale domeniului obiectual și au ca instanță supraordonată și fundament epistemologic caracteristicile “sistemului de semne”, nu Omul văzut din perspective diferite (viață, muncă, limbaj).

Uimitoarea interpretare a tabloului *Las Meninas* de Velàzquez este, în *Cuvintele și lucrurile*, cea mai convingătoare dovadă că, în epoca clasică, ordinea reprezentării excludea posibilitatea unei cunoașteri a omului. Foucault își construiește interpretarea urmărind regula de asamblare a celor patru elemente ale tabloului, care sunt: 1) Infanta Margareta înconjurată de suita sa, în prim plan; 2) pictorul însuși, într-o parte, pe cale să picteze sau să încheie un tablou; 3) locul spectatorului spre care privesc toate personajele și unde se va fi aflat modelul

tabloului din tablou; 4) o oglindă în arriè-re-plan care dezvăluie identitatea modelului, în persoana regelui Filip al IV-lea. Dacă ținem cont de faptul că pictorul se află în prim plan și că toate personajele privesc către locul modelului, ne dăm seama că, de fapt, tema tabloului nu este reprezentarea unui personaj anume (Infanta, suivantele, Regele, pictorul) sau evocarea unei scene din viața familiei regale, ci jocul privirilor (raportul reprezentărilor). Velásquez pictează însăși realizarea picturii pe care o privim. Acest „autoportret” al pictorului îl reprezintă pe pictor privind către model, acolo unde Velásquez va fi plasat o altă oglindă care să-i ofere ca model propria lui imagine. Privindu-se în oglindă, pictorul nu se poate vedea ca pictor, adică pictând, ci privind ca toți ceilalți către locul din afara tabloului, loc ocupat pe rând de model, de oglinda în care pictorul va fi privit întreaga scenă pictată, și de spectatorul care privește tabloul gata făcut și în care vede mai mulți spectatori.

Din acest motiv, Foucault crede că *Las Meninas* exprimă cel mai bine *statutul reprezentării „dedublate”*. Dedublarea reprezentării înseamnă, la Foucault, că „o idee poate să fie semnul alteia nu numai pentru că între ele se poate stabili o legătură de reprezentare, ci pentru că această reprezentare poate întotdeauna să se reprezinte în interiorul ideii care o reprezintă. Reprezentarea este în același timp indicare și apariție, raport la un obiect și manifestare de sine. Începând cu epoca clasică, semnul este reprezentativitatea reprezentării întrucât ea este reprezentabilă (...) Imediat ce o reprezentare este legată de o alta și reprezintă în ea însăși această legătură, există semn”[25:79]. Când reprezentarea-semnificat trimite la reprezentarea-semnificat, ea reprezintă în ea însăși această trimitere, fără nevoia unui al treilea termen. Lipsa acestuia este echivalentă cu limitarea semnificării la procesul de cunoaștere: nu există semnificații prealabile. Ca urmare, dedublarea reprezentării presupune transparența ei, posibilitatea de a fi interogată și analizată la nivelul semnificantului astfel încât să dezvăluie originea legăturii. Aceasta revine la a întreprinde o analiză regresivă a seriei de semne, asemenea interpretării naturii în Renaștere. Dar seria de semne nu este infinită, ci se oprește undeva, la naturile simple. În *divinatio*, regresia la infinit era dată de existența semnificațiilor prealabile și de prezența mediatoare a celui de-„al treilea semn”. În clasicism, teoria cunoașterii este sinonimă cu interogarea semnificantului, de unde și dispunerea acestei serii într-un sistem care se va numi *discurs*. Devine clar, din acest loc, motivul pentru care Foucault contestă existența, în *âge classique*, a unei teorii a semnificației: dedublarea reprezentării solicită întotdeauna semnificantul și legitimează acțiunea de semnificare prin sistemul de semne. Tocmai acest aspect a fost pus în evidență în tabloul lui Velásquez, în care faptul simplu al reprezentării se află reprezentat. Dar această dedublare a reprezentării surprinde întotdeauna actul de a reprezenta ca fiind deja înfăptuit sau pe cale de a se înfăptui, niciodată înfăptuindu-se: pictorul se reprezintă privind, ca spectator, nu ca creator. Omul clasic este prin excelență spectator, iar clasicismul este epoca spectacolului, al reprezentării teatrale, al jocului de scenă. Spre exemplu, Descartes se percepe ca

simplicu spectator al unei lumi ce ar putea fi scamatoria unui geniu rău: „mundus est fabula” i-ar aparține în aceeași măsură cu „cogito ergo sum”. Dar certitudinea carteziană a cogitoului, crede Foucault, este o funcție a discursului, a cărui analiză relevă că fiecărei idei adevărate îi corespunde o ființă sau, la limită, o altă idee adevărată. Cum ne amintim, la Descartes, *adevărul* cogitoului era fondat într-o presuposiție mai adâncă, și anume că există un grad de perfecțiune între momentul îndoielii și momentul certitudinii, iar această perfecțiune trebuie să aibă o cauză, că avem în minte o anumită idee a unei ființe perfecte etc. În concluzie, cogitoul cartezian nu este sinonim cu descoperirea virtuților fondatoare ale subiectului, pentru că el întemeiază cunoașterea prin refugiul într-o „metafizică a infinitului”: *cogito* este un semnificant care semnifică pe *sum*, iar *sum* un alt semnificant care semnifică pe *Deus est*. În epistema clasică, cogito-ul nu poate funcționa fără argumentul ontologic. Fără supoziția ființei perfecte, cogito-ul cartezian nu poate avea alte *cogitationes* în afara evidenței de sine, pentru că nu poate reageza la locul ei lumea pe care îndoiala a clintit-o din locul ei natural<sup>26</sup>. În tabloul lui Velàzquez, locul absent al Regelui organizează întreg spațiul tabloului, jocul reprezentărilor redublate și posibilitatea de a privi lucrurile. Acestea intră în câmpul vizual numai în măsura în care ocupă un loc definit pe axa formată de oglinda din arriere-plan, prin care absența devine prezență, și ochiul spectatorului. Reprezentarea pictorului în tablou este condiționată de orientarea privirii către spațiul exterior tabloului. Cum spune Foucault, știința clasică nu poate decât să analizeze semnele care îi arată omului că este finit, fără să-și cunoască (analizeze) propria finitudine. Omul care lucrează, trăiește și vorbește nu se poate reprezenta lucrând, trăind, vorbind. Finitudinea îl constrânge “să trăiască o viață animală, să-și câștige pâinea cu sudoarea frunții, să gândească prin mijlocirea cuvintelor opace”[25:327]. Ea îl împiedică să cunoască în mod absolut aceste determinații. Nu există nici un fel de “științe umane”, ci numai o analiză a semnificantului care poartă în ele toate aceste aspecte: caracterul, moneda, cuvântul sunt concepte fundamentale care atestă că

<sup>26</sup> Astfel, Descartes poate afirma în *Meditația a VI-a*, unde este vorba despre “existența lucrurilor materiale și despre adevărata distincție dintre suflet și corp” următoarele: “Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je dois témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute. [...] Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulières, par exemple, que le soleil soit de telle grandeur et de telle figure, etc., ou bien sont conçues moins clairement et moins distinctement, comme la lumière, le son, la douleur, et autres semblables, il est certain qu'encore qu'elles soient fort douteuses et incertaines, toutefois de cela seul que Dieu n'est point trompeur, et que par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude. Et premièrement il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées” (Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, VI, 16, Presses Universitaires de France, 1956, p. 118).

omul este o ființă ce întreține un raport negativ cu infinitul, fiind simplă limitare. Dar adevărul acestor semne necesită o analiză completă: “cât timp aceste conținuturi empirice erau localizate în spațiul reprezentării, o metafizică a infinitului era nu doar posibilă, dar și necesară”[25:357].

Cu certitudine, “interpretarea” foucauldiană a *Meninelor* lui Velàquez nu va găsi confirmare în istoria artei. În definitiv, chiar pe acest aspect mizează Foucault: istoria artelor, a ideilor și a culturii în general nu se interesează de analiza condițiilor de posibilitate ale artei, ale ideilor sau ale curentelor artistice și de idei, ci de biografia autorului, de afinitățile sale artistice, de iubirile și dușmăniile sale, de influențele pe care le-a suportat în anii de formare sau pe care le-a avut asupra contemporanilor etc. “Interpretarea” lui Foucault este de fapt o analiză care substituie arheologia istoriei. Ea poate fi privită ca o încercare de a extinde categoriile arheologiei la un “discurs” care nu se realizează cu mijloacele semnului lingvistic. Arheologia caută deci condiții de posibilitate, reguli de formare. Prin urmare, observațiile critice la adresa interpretării *Meninelor* trebuie să fie făcute plecând de la ideea că arheologia nu este o istorie. Sau, dacă spunem că ea este o istorie a culturii (una neconvențională), trebuie să observăm că ea are ca punct de plecare configurația actuală a cunoașterii, cea în care discursul nostru este încă ancorat. Arheologia are o vocație prescriptivă: în afară de caracterul ei descriptiv, asupra căruia Foucault insistă mereu, cercetarea arhivei urmărește să determine cum anume trebuie să ne raportăm la realizările trecute în practica curentă. În acest sens, arheologia este o *critică* în sensul cel mai filosofic. Ea participă la dezbateri *actuale* analizând condiții istorice de posibilitate. Astfel, Foucault pleacă de la starea actuală a raportului dintre cuvinte și lucruri, dezvăluind rupturile și inegalitățile sale istorice, în scopul de a priva de legitimitate toate formele umanismului contemporan, față de care manifestă un dezacord de principiu. Prin „umanism” Foucault are în vedere orice filosofie teoretică sau practică în centrul căreia se află Omul ca obiect de cunoaștere și subiect al acțiunii. Istoria dialectică a culturii tinde să vadă în figura Omului punctul culminant al unui lung șir de „umanisme”, ca și cum istoricitatea cunoașterii ar însemna metamorfoza obiectului său până la un punct final corespunzător momentului actual (modelul fiind, desigur, „fenomenologia spiritului”). Or, dacă asumăm istoricitatea cunoașterii în sensul autentic, aceasta ar putea însemna pur și simplu că există *constituire istorică* a unui obiect de cunoaștere, în interiorul ordinii discursive, și nicidecum transformare progresivă a lui, de la momentul zero până la momentul final (metafora seminței și a fructului la Hegel). Constituție istorică nu înseamnă geneză și dezvoltare, trecere dintr-o formă în alta, ci apariție empirică, survenire. Istoricitatea cunoașterii înseamnă, la Foucault, că obiectul cunoașterii este un eveniment discursiv ce poate fi reperat în cadrul unei arhive care funcționează ea însăși în virtutea unor reguli determinate istoric. Existența, de-a lungul întregii istorii, a unui obiect de cunoaștere precum Omul este puțin probabilă. Arheologia

este, astfel, chemată să facă săpături în subsolul relației subiect-obiect pentru a oferi argumente în vederea definirii istoricității (autentice) a cunoașterii.

Prin urmare, înțelegerea corectă a proiectului foucauldian este condiționată de răsturnarea perspectivei și de situarea punctului de plecare în modernitate, ceea ce ar fi echivalent cu recunoașterea caracterului „normativ” al arheologiei, a faptului că rezultatele sale sunt determinate de poziția lui Foucault față de deciziile politice sau morale ale modernității. În schimb, se conturează posibilitatea unei justificări pentru lipsa de precizie a analizei cu privire la o serie de domenii discursive care nu verifică nici descrierile, nici previziunile arheologului (de pildă, științele naturii nu coroborează ipoteza rupturii spectaculoase teoretizate de Foucault). Arheologia găsește că discursul științelor din epocile anterioare modernității nu cunoaște dimensiunea antropologică a relației subiect-obiect. Din acest punct de vedere, epistema Renașterii contează doar ca precedent pentru ruptura care separă *âge classique* de modernitate. În ordinea asemănării nu putem vorbi despre existența de discipline pentru că, așa cum am arătat mai sus, realitatea nu era încă divizată în domenii obiectuale. Adevărata miză a arheologiei se joacă între inegalitățile relației subiect-obiect în *âge classique* și în modernitate. După Foucault, modernitatea este echivalentă cu apariția științelor umane, a Omului ca obiect de cunoaștere și, la nivelul discursului filosofic, a unei „analitici a finitudinii”.

Expresia din urmă trimite la ruptura intervenită, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, odată cu criticismul kantian, în modalitatea de întemeiere a cunoașterii. Dar, dacă filosofia kantiană trage primul semnal al instaurării unei noi episteme, aceasta nu înseamnă că i se datorează lui Kant revoluția epistemologică de la începutul secolului al XIX-lea. În definitiv, ceea ce se schimbă de manieră radicală este, din nou, statutul semnului. Abia această reșezare a modului de semnificare al semnului stă să dea seama de „revoluția copernicană” din filosofie. Fiind situată chiar pe pragul dintre clasicism și modernitate, întreprinderea kantiană ne oferă numai posibilitatea de a surprinde mai bine identitățile și diferențele prin care se anunță ordinea modernă. Foucault arată că problematica descoperită de Kant în domeniul epistemologiei este asistată arheologic de nevoia resimțită de a descoperi „limitele reprezentării”. Pasajele în care Foucault analizează noua *instauratio magna* sunt cele în care imaginează cum ar arăta tabloul *Las Meninas* de Velásquez dacă ar fi fost realizat în jurul lui 1800.

### III.3. Epistema modernă: critica finitudinii

Am putea spune că epistema modernă survine o dată cu critica argumentului ontologic, corelativă cu efortul de a ruina metafizica infinitului și de a găsi un fundament finit al cunoașterii. Pentru Kant, acest fundament nu poate fi decât o instanță transcendențială care se anunță în câmpul cunoașterii prin sinteza reprezentărilor. “Ego cogito” nu mai trimite acum la “Deus est”, prin virtuțile

argumentului ontologic, ci însoțește toate reprezentările ca fiind prezente și unite în aceeași conștiință. Analiza reprezentării, ca descompunere a sistemului de semne până la elementele cele mai simple este înlocuită cu o analitică a finitudinii în care este descompusă în elementele sale nu reprezentarea, ci facultatea de reprezentare. Analitica finitudinii, transcendentă la Kant – empirico-transcendentă mai târziu – pune în evidență faptul că există un mecanism al cunoașterii care produce semnificații transcendente. Locul Regelui din tabloul lui Velàzquez a fost ocupat, spune Foucault, de o figură finită care controlează spațiul reprezentării fără a interoga raportul cu infinitul. Față cu infinitul, rațiunea omenească finită este demolată de contradicții. Pentru ca o cunoaștere certă și universală să fie posibilă, trebuie ca rațiunea să înceteze de a se mai sprijini pe infinit (de a crede în ideea că intelectul uman ar putea fi imaginea, fie și palidă, a unui *intellectus archetypus*) și să-și cerceteze limitele, finitudinea. Dacă știința are ca obiect finitul, metafizica “ca știință” va fi o analitică a finitudinii: “începând cu Kant, o analitică a finitudinii este un demers urmărind să determine pe ce se poate fundamenta reprezentarea și analiza reprezentărilor și până unde sunt acestea legitime. De la o analiză a reprezentării se trece la o analitică”<sup>27</sup>. Modernitatea are ca semn distinctiv „conștiința epistemologică a omului ca atare”[25:320]. Ea nu a fost posibilă decât prin unificarea în același câmp a autorului reprezentării și a obiectului reprezentat: “atâta timp cât a durat discursul clasic, o interogație asupra modului de existență implicat de Cogito nu putea fi articulat”[25:323]. Noua ordine a discursului a instituit o formă de metafizică care îi permite chiar lui Kant să ridice chestiunea omului, atunci când adaugă trilogiei sale interogative o ultimă întrebare: “Ce este omul?”. Exigența de a pune problema antropologică în prelungirea interogației critice dovedește că această ultimă problemă kantiană este situată arheologic în solul noii metafizici. Acest moment nu este însă decât punctul de plecare. Trezirea din “somnul dogmatic” este urmat de scufundarea în “somnul antropologic”. Foucault arată că, în posteritatea lui Kant, au luat naștere două tipuri de analize, ambele atașate de reflecția transcendentă, dar părăsind idealismul transcendent pentru a căuta condițiile de posibilitate “reală”, la nivel empiric sau istoric. Pe de o parte, s-a arătat că există o *natură a cunoașterii*, reperabilă în elementele sensibile și în condițiile anatomo-fiziologice ale corpului uman, iar pe de alta că există o serie de “iluzii naturale”, condiționări istorice, sociale sau economice care formează laolaltă o *istorie a cunoașterii*. Între cele două, Foucault descoperă “locul unui discurs [...] care ar permite să se analizeze omul ca subiect, ca loc al cunoștințelor empirice, și ca formă pură imediat prezentă în conținuturile sale, [...] un discurs care ar juca în raport cu quasi-estetica și cu quasi-dialectica rolul unei analitici”[25:331]. Consecința imediată a fost descoperirea conștiinței istorice,

<sup>27</sup> Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984, p. 50.

categorie prin care filosofia de după Kant a măsurat distanța naturală și apropierea legitimă dintre subiectul cunoașterii și obiectele sale, între acestea aflându-se și el însuși ca obiect. În epistema modernă istoria a devenit ceea ce era *mathesis universalis* pentru epistema clasică: “ar exista așadar la un nivel foarte profund o istoricitate a omului care și-ar fi propria istorie, dar și dispersia radicală care le fondează pe toate celelalte. Tocmai această eroziune primară ar fi căutată de secolul al XIX-lea, în grija de a istoriciza totul, de a scrie în legătură cu orice lucru o istorie generală, de a se reîntoarce fără încetare în timp și de a plasa lucrurile cele mai stabile în libera curgere a timpului”[25:381].

Istoricitatea este modul de existență al empiricului. De aceea, filosofii moderni au acordat o importanță deosebită reflecției asupra metodei de a scrie istoria, insistând asupra necesității de a depăși pura descriere a faptelor și de a căuta sensul și legile generale ale devenirii. În mod similar cu modalitatea înțelegerii limbajului prin raportarea lui la un *logos*, conștiință sau voință care se manifestă prin sensul cuvintelor, Istoria devine ea însăși interpretare, condiționând semnificația evenimentelor de locul lor în interiorul unui proiect global, prin care se anunță o raționalitate universală. Modernitatea redescoperă astfel paralelismul dintre *divinatio* și *eruditio*: lectura faptelor și lectura textelor urmează aceeași logică. De la text la acțiune, hermeneutica înglobează totul.

#### **IV. Arheologia discursului filosofic**

##### **IV.1. O problemă istoriografică: disputa empirim-raționalism**

Înainte de a vedea care sunt consecințele de principiu ale analizei arheologice asupra practicii istoriografice din domeniul filosofiei, merită să semnalăm câteva modificări de perspectivă reperabile în textele lui Foucault. Analiza intervalului cultural desemnat ca *âge classique* ne aduce în atenție unele “distorsionări” ale istoriografiei standardizate a filosofiei și a științelor umane. Istoricul tradițional al filosofiei ar căuta în zadar în textele lui Foucault referințe la disputele dintre empiriști și raționaliști, care au făcut savoarea secolului al XVII-lea.

Filosofia secolului al XVII-lea, cu puține excepții, a fost centrată pe teoria cunoașterii (din care a putut fi apoi derivată morala și politica) și a fost împărțită în două tabere: galeria raționalistă din tradiția carteziană continentală, formată de Descartes, Spinoza, Leibniz și Malebranche, respectiv tradiția empiristă britanică, având ca reprezentanți de frunte pe Bacon, Hobbes (în parte), Locke și, mai târziu, Berkeley și Hume. Fără îndoială că a existat o opoziție a “sistemelor”, dată fiind critica explicită pe care a făcut-o Locke ineismului (cartezian?) și replica pe care i-a dat-o Leibniz, într-un titlu ce asuma ideea de respingere. Acestea sunt “faptele”; problema pe care și-o pune în mod tradițional istoricul filosofiei este ce anume



trebuie să facem cu aceste “fapte”. Cum ar spune Hegel, a le relata așa cum s-au petrecut nu înseamnă mare lucru, deși este important să se facă și asta. În mod firesc, istoricul încearcă să le interpreteze, să le pună în relație cu o serie întreagă de alte fapte, de natură istorică, politică, economică, culturală, biografică, în scopul de a le explica și a le face inteligibile, sau de a reține din ele ceea ce se poate dovedi important pentru momentul prezent.

Or, în ceea ce privește disputa dintre raționalism și empirism, apelul la contextul istoric se dovedește extrem de neproductiv. Nu putem face să sporească prea mult cunoașterea noastră a societății plecând de la o dispută despre sursele cunoașterii, de altfel nici nu este aici obiectul istoriei filosofiei, dar nici să luminăm scrierile filosofice în chestiune raportându-le la contextul mai larg cultural sau istoric. Cu siguranță că lucrurile stau altfel în cazul altor probleme filosofice, cum ar fi morala și politica la Hobbes, Spinoza sau Locke. În ceea ce privește problema originii ideilor, datele biografice ale autorilor sunt indiferente, iar dacă nu sunt, a fost aleasă o cale greșită pentru a înțelege problemele epistemologiei clasice.

Îi rămâne, deci, istoricului să supună faptele unui proces de reconstrucție hermeneutică, astfel încât ele să fie înțelese în lumina unei semnificații globale. Dar această semnificație nu poate fi găsită în contextul istoric imediat. Este necesară o operație prealabilă prin care să fie reconstruit însuși contextul, cel care va arunca o lumină asupra “faptelor”. “Faptele” de care vorbim sunt enunțuri, sau idei, sau texte. Contextul potrivit pentru a le cuprinde este o istorie ideală sau esențială în care formele teoretice sau ideile generale se înfruntă înaintea autorilor și textelor. Așa stau lucrurile cu opoziția radicală dintre empirism și raționalism, schițată pentru prima dată de un filosof al “simțului comun”, Thomas Reid, în a sa *Inquiry concerning the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764). Centrată pe metoda analizei logice și lipsită de sensibilitate istorică, tradiția anglo-saxonă operează în continuare cu distincția lui Reid. Pe continent ea a fost adâncită de Kant și de continuatorii săi, dar și-a pierdut din importanță când, în posteritatea lui Hegel, filosofia a încetat de a mai fi centrată pe problemele teoriei cunoașterii. Aceasta până când activitatea Cercului de la Viena a relansat discuțiile despre limbaj, cunoaștere și experiență, revigorând problemele epistemologiei.

Astfel, opoziția dintre empirism și raționalism a căpătat o nouă miză filosofică. Practic nu există astăzi istoric al filosofiei care să nu opereze cu această distincție, cu atât mai mult cu cât ea nu este lipsită de o anumită legitimitate<sup>28</sup>. Dincolo de aceasta, “disputa” dintre empirism și raționalism ridică anumite

---

<sup>28</sup> British Empiricism refers to 18-th century philosophical movement in Great Britain which maintained that all knowledge comes from experience. Continental Rationalists maintained that knowledge comes from foundational concepts known intuitively. Other concepts are then deductively drawn from these”. (Art. *Empiricism*, in «Internet Encyclopedia of Philosophy», <http://www.utmedu/research/iep/e/emp-brit.htm>) “Continental Rationalism is usually understood in relation to its rival 17-th century movement, British Empiricism, founded by John Locke. The radical division between these two schools (...) was taken as the definitive explanation, which has come down to the present”. (Art. *Rationalism*, in «Internet Encyclopedia of Philosophy», <http://www.utmedu/research/iep/r/rat-cont.htm>).

probleme istoriei filosofiei, care poate să fie mai mult istorică sau mai mult filosofică. Obiectul ei are deci un statut ambiguu. Dacă se respectă exigențele strict istorice, o dispută propriu-zisă între empiriști și raționaliști nu a avut loc. *Eseul asupra intelectului omenesc* al lui John Locke a apărut în 1690, la mulți ani după moartea lui Descartes, iar *Noul eseu* al lui Leibniz a apărut postum. El era deja redactat în 1704, dar moartea lui Locke a oprit publicarea lui. E adevărat că, înainte de asta, în 1695 și apoi în 1697, Leibniz scrisese unui anume Thomas Burnett, episcop de Salisbury, semnându-i obiecțiile sale la adresa *Eseului* și îmboldindu-l să le aducă la cunoștința autorului. Locke nu a dorit însă să poarte corespondență cu Leibniz. Ca urmare, “disputa” dintre empirism și raționalism a dus-o Leibniz singur: *Noul eseu* este scris sub forma unui dialog între Filaret (Locke) și Teofil (Leibniz). Ca urmare, istoricii filosofiei au grupat în jurul lui Filaret tradiția empiristă britanică, inclusiv pe Bacon, care a ignorat problema ideilor înnăscute, iar în jurul lui Teofil școala carteziană continentală. Această operație poate fi considerată legitimă în virtutea *caracterului transistoric al obiectului filosofic*. Istoria filosofiei poate și trebuie să depășească simpla relatare a “faptelor” pentru a reda specificitatea obiectului său. Cu alte cuvinte, ea trebuie să fie în primul rând filosofică și în al doilea rând istorică. Nimic mai firesc, așadar, decât să se grupeze textele filosofilor din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea după gradul lor de apartenență la una din tezele: 1) cunoașterea își are sursa în experiență sau 2) în rațiune. Fundamentul filosofic al distincției dintre empirism și raționalism este problema originii adevărului. Fundamentul istoric este apartenența la moșteniri culturale diferite, ruptura lingvistică și lipsa de comunicare dintre britanici și continentali (evocată chiar de Locke, nemulțumit de zvonurile epistolare care vizau *Eseul*), continuitatea dintre Bacon, Locke, Berkeley, Hume, pe de o parte, și Descartes, Spinoza, Leibniz, pe de alta, dar și referințele negative explicite ale lui Locke la Descartes (?) și apoi ale lui Leibniz la Locke. Opoziția în chestiune a putut să pară definitivă într-o istorie a filosofiei centrată pe analiză și insensibilă la istoricitate, precum cea anglo-saxonă. Ea a devenit totuși operațională și pe continent<sup>29</sup>.

Hegel însuși a adâncit-o, întrucât ea servea de minune concepției sale despre contradicție, istorie și adevăr, dar el a depășit perspectiva clasică a opoziției rigide dintre empiriști și raționaliști. Potrivit lui, opoziția dintre cele două școli de gândire face parte din însăși istoria adevărului și a *devenirii obiectului filosofic*. Astfel, Descartes și Spinoza au început cu un număr de definiții raționale fără să

<sup>29</sup> Istoricii au depus multă sânguință ca să descopere pe cine a criticat, de fapt, Locke. Singura persoană menționată în *Eseu*, lordul Herbert Cherbury, este ne semnificativă pentru epopeea glorioasă pe care vrea să o descrie istoria dialectică a filosofiei. Leibniz (*Nouvelles essais*) și, după el, Voltaire (*Dictionnaire philosophique*) au fost cei care au impus, poate și din considerente personale, locul comun că Locke se referă la Descartes. “Dificultatea de a găsi adversari pentru Locke a fost atât de mare încât s-a spus în mod serios de către câțiva autori că Locke, pentru a-și face gândurile clare, a conceput un om de paie, prezentând în mod viu și concret, apoi respingând cu convingere o teorie a cunoașterii pe care nici un filosof nu a susținut-o vreodată” (cf. Aaron, Richard A., *John Locke*, Oxford at the Clarendon Press, Third Edition, 1971, pp.88-90).

indice originea reprezentărilor. Lor li se opune Locke, care a căutat originea reprezentărilor și a găsit-o în experiență. Într-un al treilea moment, Leibniz a restabilit locul adevărului în gândire și rațiune, criticând poziția lui Locke. Dar această critică nu înseamnă revenirea la momentul carteziano-spinozist. Din această nouă opoziție raționalismul iese transfigurat: Leibniz se preocupă de problema individualului și de originea reprezentărilor: “începutul” nu este nici în ideile generale ale rațiunii, nici în experiența individuală a simțurilor, ci în monadă și în capacitatea ei perceptivă. De aceea, spune Hegel, că “pe de o parte ideea leibniziană a intelectualității universului se opune lui Locke; pe de alta, ea trebuie să se găsească în opoziție cu substanța spinozistă”<sup>30</sup>. În istoria hegeliană a filosofiei, disputa dintre empirism și raționalism este un simplu moment; depășirea lui este necesară: deja Leibniz semnaleză o “sinteză” între Locke și Spinoza, lui i se asociază Wolff care nu face decât să sistematizeze filosofia leibniziană. După acest moment urmează o degradare a gândirii filosofice, până la Kant. Din nou trei momente, care corespund fiecare gândirii celor trei națiuni care, după Hegel, contează în lumea civilizată: englezilor le revine forma empirică (Berkeley, Hume, filosofia scoțiană), francezilor le revine conceptul pus în realitate “suprimând orice determinare și fiind astfel conștiință de sine universală pură și nelimitată” [30:1659] (Helvetius, Rousseau), iar germanilor le revine întoarcerea la sine a ființei-în-sine, gândirea conceptului absolut (Aufklärung). Am semnalat deja mai înainte motivele pentru care acest tip de istorie a filosofiei nu îi convine lui Foucault.

În ceea ce privește perspectiva analizei logice, dezvoltate cu precădere în mediul anglo-saxon ca o abordare sistematică a problemelor filosofiei, ea nu este mai puțin totalizantă sau reducăționistă, după caz. În principal, ea grupează “faptele” după “participarea” lor la anumite idei generale de sine stătătoare, esențe teoretice independente în raport cu istoria. Nu este vorba despre platonism, ci numai despre un fel de realism. La o primă vedere este o istorie “reală”, opoziția dintre empirism și raționalism fiind degajată chiar din textele filosofilor. Dar nu e mai puțin adevărat că, sub raport conceptual, orice text de teoria cunoașterii aparține a priori sau empirismului sau raționalismului sau unei poziții intermediare. Așa stând lucrurile, este posibil să se realizeze o mixtură între istoria dialectică hegeliană și analiza logică anglo-saxonă, dând naștere unei istorii “sistematice” a filosofiei după un criteriu bine determinat: problema esențială a originii cunoașterii. Astfel, Platon devine nu fără temei raționalist, iar Epicur empirist, ironiile lui Epicur la adresa lui Platon pot fi privite ca elemente *avant la lettre* ale dialogului dintre Filaret și Teofil. Pentru Foucault, o astfel de istorie a culturii, care să se orienteze după conținuturi tematice, nu poate fi în măsură să descrie evenimentele; de fapt, ea le interpretează punându-le în relație cu totalitatea istorică, ca la Hegel, sau cu sistemul conceptual, ca în tradiția anglo-saxonă.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction, annotation et reconstitution du cours de 1825-1826 par Pierre Gamiron, Vrin, 1985, Tome 6, *La philosophie moderne*, p. 1597.

Arheologia *descrie* evenimente raportându-se nu la totalitatea simbolică, ci la arhivă, adică la suma de enunțuri prin care aceste evenimente există pentru istoric. Epistema împiedică analiza evenimentelor printr-un proiect istoric de ansamblu. În consecință, nu disputa dintre empirism și raționalism este esențială pentru *âge classique*, ci transparența și analiza reprezentării. Foucault introduce o percepție diferită asupra dispoziției generale a sistemelor filosofice din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. “Putem foarte bine să scriem o istorie a gândirii în *âge classique*, luând aceste dezbateri ca punct de plecare sau ca teme. Dar nu am face atunci decât istoria opiniilor [...]. Dacă vrem să întreprindem o analiză arheologică a cunoașterii însăși, atunci nu aceste dezbateri celebre trebuie să servească ca fir conducător și să articuleze demersul. Trebuie să fie reconstituit sistemul general de gândire a cărui rețea [...] face posibilă un joc de opinii simultane și aparent contradictorii. Numai această rețea definește condițiile de posibilitate ale unei dezbateri sau ale unei probleme, fiind purtător al istoricității cunoașterii”[25:89]. Fără nici o îndoială, dezbaterile la care se referă Foucault sunt cele din teoria clasică a cunoașterii. Ele au subzistat ca opoziții tematice în textele lui Descartes, Locke sau Leibniz și au primit caracterul unei dispute în dialogul dintre Filaret și Teofil. La nivel arheologic însă, ele nu mai sunt esențiale: importante sunt “supozițiile” care fac dialogul posibil, numai că “acordul prealabil” nu trimite la un număr de semnificații nerostite și înglobante (precum semnificația lui “eu” și “tu” în actul vorbirii), ci la setul de reguli care face posibilă asumarea acestor semnificații. Astfel, ceea ce importă nu este originea sensibilă sau intelectuală a ideilor, ci statutul semnului, adică a legăturii dintre ideea unui lucru și ideea altuia. Semnul este definit în *âge classique* “după trei variabile. Originea legăturii [...], tipul legăturii [...], certitudinea legăturii [...]”[25:72]. Asupra acestor aspecte ale semnului gânditorii britanici și cei continentali sunt în acord desăvârșit: semnul este o legătură arbitrară între două idei, inerent sau separat de ceea ce desemnează, cert sau probabil, în orice caz funcționând în cadrul cunoașterii sau independent de ea. Prezentând concepția clasică asupra semnului, Foucault folosește laolaltă texte din Port Royal, Hobbes, Locke, Condillac, Adam Smith, Rousseau, Destutt de Tracy. “Cuvintele sunt semne ale ideilor celui care vorbește. Și nimeni nu poate să le aplice imediat ca semne la altceva decât la ideile pe care le are el însuși în spirit”[25:96]. “Cuvintele care semnifică lucrurile se numesc nume substantive, precum *pământ, soare*. Cele care semnifică manierele, indicând totodată subiectul căruia îi conving se numesc nume adjective, precum *bun, drept, rotund*”[25:113]. Ideea lui Foucault este că diferențele dintre empirism și raționalism sunt dispuse într-un spațiu comun definit de concepția asupra adevărului; adevărul constă în transparența reprezentării (indiferent dacă ideile provin din experiență sau din rațiune), iar certitudinea necesită o analiză a reprezentărilor și o metodă de înlănțuire a lor pentru a forma obiecte complexe. Filaret și Teofil trebuie să fie de acord că semnul este o legătură dintre două idei, că aceste idei sunt reprezentări ale lucrurilor și că adevărul lor depinde de adecvarea ideii cu lucrul. Cum anume avem

aceste idei, dacă ele sunt mai întâi generale sau individuale, dacă trecerea de la una la alta se face prin deducție sau prin inducție, acestea sunt aspecte secundare și numai ele formează dezacordul dintre empiriști și raționaliști.

Foucault nu este singurul “arheolog” al gândirii clasice care susține un astfel de punct de vedere. În *Despre sursele cunoașterii și ale ignoranței*, Karl Popper susține că problema originii cunoașterii, care a ghidat controversele din teoria epistemologică clasică este o falsă problemă. Potrivit lui, preocuparea fundamentală a epistemologiei nu trebuie să fie originea cunoașterii, întrucât nu există surse ideale de cunoaștere care să asigure prin ele însele accesul la adevărul cunoștințelor. Empirismul și raționalismul comit amândouă eroarea de a căuta surse ideale de cunoaștere, plecând de la o definiție vicioasă a adevărului, pe care Popper o numește “doctrina caracterului manifest al adevărului”, conform căreia “adevărul poate fi voalat, dar poate să se dezvăluie. Iar dacă el nu se dezvăluie singur, atunci este posibil să-l facem să se dezvăluie. Eu numesc doctrină a caracterului manifest al adevărului această concepție optimistă care vrea ca adevărul, imediat ce este dezvăluit în nuditatea sa, să fie întotdeauna recunoscut ca atare. Prin urmare, dacă adevărul nu se revelează singur, este suficient să-l dezvăluim sau să îl descoperim”<sup>31</sup>. Eroarea se datorează unor forțe oculte care conspiră și care ne împiedică să vedem adevărul și, de aceea, căutarea adevărului trebuie să fie precedată de o purificare a sufletului și o adecvare a privirii. În aceste condiții, diferențele dintre empirism și raționalism sunt nesemnificative, dincolo de *veracitas Dei* sau de *veracitas naturae*, ca fundament stă supoziția că adevărul este manifest sau, cum ar spune Foucault, că există transparență a reprezentării. Prin urmare, asemenea lui Popper, Foucault relativizează și atenuază diferențele dintre empirism și raționalism, punând în evidență condițiile de posibilitate (a priori istoric) care definesc “acordul prealabil” al dialogului dintre Filaret și Teofil.

#### IV.2. Dificultățile arheologiei: granița incertă a epistemelor

Aplicată discursului filosofic din *âge classique*, metoda arheologică mai produce însă o răsturnare în raport cu istoriografia tradițională a filosofiei. Consumarea epistemei Renașterii a fost anunțată la nivel discursiv prin critica asemănării și prin nevoia de a căuta o metodă riguroasă care să conducă la separarea adevărului de falsitate cu certitudine maximă. Foucault amintește de scrierea lui Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, în care filosoful francez demasca asemănarea ca fiind locul privilegiat al erorii: “Este un obicei frecvent ca, atunci când se descoperă câteva asemănări între două lucruri, să se atribuie amândurora, chiar și asupra unor aspecte în care ele sunt diferite, ceea ce a fost recunoscut ca adevărat cu privire numai la unul dintre ele”[25:65]. Or, înaintea lui

---

<sup>31</sup> Popper, Karl R., 1963, “On the Sources of Knowledge and of Ignorance”, in: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 5.

Descartes, Bacon făcuse deja o critică a asemănării, “critică empirică ce nu privește relațiile de ordine și de egalitate între lucruri, ci tipurile de spirit și de forme de iluzie cărora ele pot fi supuse [...] Asemănările sunt idolii”[25:65]. După Foucault, critica carteziană a asemănării este de un alt tip, nu în sensul că opune metoda deductivă inducției empiriste, ci în sensul că vizează chiar fundamentul cunoașterii. Bacon ar critica numai idolii și ar căuta o strategie pentru a evita asemănările idolice, dar nu ar exclude asemănarea ca formă fundamentală a cunoașterii. Foucault crede că demersul lui Bacon anunță slăbiciunea asemănării, dar nu se integrează în noua epistemă a reprezentării, el ține de “gândirea secolului al XVI-lea nelinișindu-se față de ea însăși”[25:66]. Este destul de greu de stabilit dacă Foucault comite aici o eroare sau o nedreptate la adresa filosofiei lui Bacon. Este posibil ca motivul să fie încercarea de periodizare “fără rest” a epistemelor, făcând să coincidă începutul noii episteme cu apariția autorului revoluționar: ar fi vorba aici despre Descartes.

Amintim că numai câțiva ani separă publicarea *Noului Organon* (1620) de cea a *Regulilor pentru îndrumarea minții* (1626-1628). Aparent nu ar exista nici un motiv pentru a așeza cele două texte în arhive diferite, mai ales că diferențele și opozițiile “tematice” nu ridică nici un fel de probleme lui Foucault. Însă Bacon aparține, prin caracterul câtorva din scrierile sale, secolului trecut, deși ele au apărut toate după 1600. Moartea lui survine la scurtă vreme după publicarea *Noului Organon* în 1626 (în timp ce “secolul lui Descartes” abia începea). O lucrare precum *Noua Atlantidă* este cu siguranță mult mai apropiată de *Utopia* lui Morus și de *Cetatea soarelui* a lui Campanella, decât de *Leviathanul* lui Hobbes. În afară de asta, există la Bacon, în afară de caracterul revoluționar al filosofiei sale a naturii, o serie de elemente “tematice” prin care se manifestă “gândirea” secolului trecut, al XVI-lea: preocupările de magie, ideea că natura este o carte deschisă ce trebuie “interpretată”, utilizarea unor imagini și metafore mitologice preluate din “înțelepciunea celor vechi”, desconsiderarea caracterului convențional al limbajului întrucât acesta se află la originea multor erori. Totuși, proiectul filosofic baconian aparține cu siguranță timpurilor moderne, nu numai pentru că însuși Kant a văzut în *Instauratio magna* semnul rupturii definitive de gândirea scolastică sau pentru că, în istoria hegeliană, filosofia modernă începe cu Bacon, ci pentru că arheologia însăși poate regăsi în *Noul Organon* criterii suficiente pentru a-l încredința pe Bacon modemității “clasice”.

După cum ne învață Foucault însuși, constituirea unei arhive de enunțuri nu ține seama de numele autorului, ca principiu unificator pentru o “operă”, prin urmare, nu se încalcă nici o exigență a arheologiei dacă se consideră că Bacon aparține Renașterii, iar *Noul Organon* clasicismului. Foucault nu pare însă dispus să asume aici toate consecințele arheologiei, el nu poate împărți epistemele fără să țină cont de principiul autorului și al operei: nu poate situa începutul epistemei

clasice în textul unui autor care a trăit mai mult în secolul al XVI-lea<sup>32</sup>. Pe de altă parte, poate că, într-adevăr, Bacon nu manifestă suficientă grijă pentru originea reprezentărilor și poate că tabelele sale seamănă prea mult cu ale lui Raymundus Lullus. În orice caz, acest “incident” interpretativ ne arată în ce măsură arheologia contestă clasările și grupările discursive din istoriografia tradițională; nu numai că, din punct de vedere arheologic, diferențele “tematice” nu contează (precum cele dintre empirism și raționalism), dar nu sunt considerate decisive nici identitățile recunoscute de tradiție. Astfel, însuși întemeietorul școlii empiriste a fost expulzat din ordinea epistemei clasice. Poate că, în raport cu cerințele arheologiei, Foucault are dreptate, dar, dacă se înșală, atunci este în joc chiar o limită a metodei arheologice. Pentru noi important este însă altceva: ștergerea diferențelor dintre empirism și raționalism nu se face, la Foucault, prin descoperirea unui nivel supraordonat și unificator, ca la Hegel, sau printr-o “sinteză”, ca la Kant, sau prin identificarea unei supoziii comune, ca la Popper. În cadrul acestor depășiri ale teoriei clasice a cunoașterii, pozițiile inițiale sunt conservate în interiorul unui câmp omogen, ca speciile în cadrul unui gen, recunoscându-li-se chiar o anumită legitimitate: nevoia istorică de contradicție, la Hegel, topografia facultăților sufletului, la Kant, consecințele morale pozitive ale optimismului epistemologic, la Popper. La Foucault este pusă în chestiune nu distincția, ci condiția ei de posibilitate, ca la Heidegger. Numai că, la Heidegger, există încă o istorie comună a școlilor de gândire, în destinul metafizicii. Foucault bulversează complet această istorie, el unifică și dezbină după alte reguli: între Locke și Bacon există, crede el, o ruptură mai profundă decât între Filaret și Teofil.

### IV.3. Proiectul filosofic al arheologiei

Am arătat încă de la bun început că demersul lui Foucault este o cercetare care nu se vrea nici istorie, nici epistemologie, dar că trebuie să asume câte ceva

---

<sup>32</sup> Câteva fragmente din *Novum Organon* vor fi suficiente pentru a recunoaște apartenența lui Bacon la proiectul discursiv al clasicismului. “Intelectul omenesc, în virtutea constituției sale naturale, este mult prea îndințat să presupună în lucruri mai multă ordine decât se găsește în ele, și cu toate că există în natură o înfinitate de lucruri extrem de diferite unele de altele și singulare în felul lor, el nu încetează dea imagina paralelisme, analogii, corespondențe și relații care nu au nici o realitate” (*Nov. Org.*, cartea I, 45. 46). “Rămâne deci o singură metodă de folosire, metodă foarte simplă, ea constă, în ceea ce ne privește, în a conduce oamenii către lucrurile însele, pentru a-i face să urmărească ordinea și înălțuirea lor” (*Nov. Org.*, cartea I, 36). “Dar în loc de a abstractiza natura, ar fi mai bine să o analizăm și, într-un fel să o disecăm după modelul lui Democrit și al discipolilor săi” (*Nov. Org.*, cartea I, 51). “Or, indicațiile care trebuie să ne conducă în interpretarea naturii cuprind două părți. Scopul celei dintâi este de a deduce sau extrage din experiență axiomele, iar celei de a doua de a deduce și de a deriva din aceste axiome noi experiențe. În fine, primul lucru cu care trebuie să ne înarmăm este o istorie naturală și experimentală (...) Căci nu este vorba aici de a imagina și de a devina, ci de a descoperi, de a vedea ceea ce natura face sau lasă să se facă. Astfel, trebuie să facem tabele (...)” (*Nov. Org.*, cartea II, 10). Cf Bacon, Francis, “Novum Organon”, în *Collected Works of Francis Bacon*, Vol. I, Part I, Philosophical Works, Routledge, Thoemmes Press, London, 1996.

din fiecare dată se vrea mai mult decât o specie de nihilism. Vocația inițială a arheologiei de a fi o nouă istoriografie culturală o anunță chiar titlurile primelor cărți publicate de Foucault: *Istoria nebuniei* (1961), *Nașterea clinicii* (1963). În cadrul acestei istoriografii, există însă un interes deosebit pentru discursul filosofic. Am identificat trei aspecte ale prezenței acestui discurs în scrierile lui Foucault: 1) ca obiect al descrierii, deci ca *arhivă*; 2) ca *sursă de concepte* pentru legitimarea metodei; 3) ca *reflecție* asupra unor probleme de natură filosofică (cunoașterea, adevărul, morala, puterea). A urmări în chip distinct fiecare dintre aceste momente nu este posibil fără a deforma pe alocuri desfășurarea gândirii lui Foucault și fără a trebui să repetăm cu fiecare dintre ele o serie de elemente pe care le-am precizat sau asupra cărora ne vom opri în continuare.

Interesul arheologului pentru “istoria” discursului filosofic este determinată de faptul că filosofia s-a impus în cultura occidentală de la Renaștere încoace ca “locul” în care este “produs” adevărul. Arheologia va pune în lumină că adevărul nu este neapărat locul privilegiat al unui tip anumit de discurs și că prin “filosofie” am putea să înțelegem acea formațiune discursivă care, într-o configurație particulară a *savoir*-ului și în condiții determinate istoric, a avut funcția de a anunța și de impune celorlalte domenii ale cunoașterii modalitatea de acces la adevăr. Aceasta nu este valabil pentru toate epocile istorice. Arheologul merge cu cercetarea până la Renaștere, iar Renașterea nu constituie un punct de interes în sine, ci numai o limită inferioară a clasicismului. Începutul pe care îl caută arheologia este separarea cuvintelor de lucruri. Dincolo de acest moment, “locul adevărului” trebuie căutat într-un discurs ce mizează, dimpotrivă, pe solidaritatea verbului cu lumea. Nu întâmplător începe Foucault seria de cercetări, anunțate în *Prefața la Istoria nebuniei*, cu lectura critică a unui pasaj din Descartes. Proiectul arheologiei este de a da o istorie a rațiunii<sup>33</sup>, și realizarea lui implică două “axe”<sup>34</sup>: a) delimitarea unui raport de dependență între anumite practici non-discursive (azilul, clinica) și constituirea unui tip de raționalitate discursivă (psihopatologia, anatomia comparată) și b) analiza comparativă a unor domenii discursive autonome (științele umane) și detașarea unei raționalități teoretice comune. Concluzia amândurora este că raționalitatea occidentală are o istorie, nu în sensul că Rațiunea sau Ideea suferă victorii și se bucură de înfrângeri, ajungând în cele din urmă la sine (nu există nici *iliadă*, nici *odisee* a spiritului), ci în sensul că ea este *un efect și un eveniment*.

a) În primul caz este vorba de un demers vertical orientat către determinarea unui raport de producere a cuvintelor (a discursului) în orizontul de

<sup>33</sup> Schița unei “istorii a rațiunii” a fost făcută de Kant în finalul *Criticii rațiunii pure*. La Collège de France, Foucault va ocupa începând din 1971, catedra de “Istorie a sistemelor de gândire”.

<sup>34</sup> Un interviu acordat pentru *Lettres Françaises* precizează că “ne găsim în fața a două axe perpendiculare: cel al modelelor teoretice comune mai multor discursuri, și cel al raporturilor dintre domeniul discursiv și domeniul non-discursiv” (cf. “Sur les façons d'écrire l'histoire”, entretien avec R. Bellour (1967), in: Foucault, [3], tome I, p. 590).



manipulare a lucrurilor. În *Istoria nebuniei*, precizează Foucault, nu este vorba de a face o istorie a psihiatriei ca și cum ea ar beneficia de un obiect al cărui mod de existență prealabilă ar fi determinat înființarea azilului, pe de o parte, și o cunoaștere dezinteresată, pe de alta. Nebunia nu există ca esență: în diferite epoci s-a numit “nebunie” întotdeauna altceva, de unde și ideea că nici “rațiune” nu s-a numit mereu același lucru. Iar dacă nebunia (și rațiunea) nu sunt definite sub specie eternă, atunci este necesar să se descopere gestul originar care ar fi constitutiv de nebunie: “Limbajul psihiatriei, care este monolog al rațiunii asupra nebuniei, nu a putut să se stabilească decât pe o tăcere. Nu istoria acestui limbaj am vrut să o fac, ci mai degrabă arheologia acestei tăceri”<sup>35</sup>. Cercetarea arhivelor de către istoric va conduce la concluzia că această “tăcere” este semnul indubitabil al unei dominații și a unui partaj prin care rațiunea a exercitat o dominație asupra tuturor formelor de non-rațiune, constituind un *imperium*.

Lectura *Meditației I* de Descartes și disputa pe această temă cu Derrida<sup>36</sup> sunt deosebit de importante. Într-un pasaj din textul amintit, în care Descartes trata despre “cele ce pot fi puse la îndoială”, filosoful se întreba dacă nu cumva punerea la îndoială [a faptului că este așezat în fața focului, îmbrăcat cu haină anumită și având un manuscris în mână] ar fi un gest excentric asemănător cu cele mai fantastice închipuiri ale nebunilor care își pot imagina tot felul de lucruri: că sunt regi, că sunt îmbrăcați în purpură când de fapt sunt goi sau că au un corp de sticlă. Părându-i-se că nu e deloc rezonabil să se compare cu astfel de oameni, Descartes exclamă, fără lămuriri suplimentare: “Dar ce, sunt niște nebuni și nu aș fi nici eu mai puțin deplasat dacă m-aș lua după mintea lor”, trecând la examinarea unor motive mai serioase (raționale) de îndoială. Citind acest fragment din Descartes, Foucault este convins că trebuie să-l înțelegem ca pe efectul unei structuri istorice din *âge classique*, aceeași care ar putea fi identificată în practica socială a excluderii nebunilor din spațiul public și închiderea lor în “spitale generale” și “case de nebuni”. Percepția socială a nebuniei în *âge classique* constituie o ruptură radicală în raport cu experiența Renașterii, când cei săraci cu duhul rătăceau într-un spațiu lipsit de frontiere și de constrângeri administrative. Atenția lui Foucault este îndreptată asupra apariției unui tip de raționalitate care se constituie prin detașarea cu claritate și distincție de lumea iluziei și a erorii. Aceeași strategie a rațiunii orientează căutarea adevărului în științe sau produce o “morală provizorie” care exclude extravaganța<sup>37</sup>. Din acest loc, pasajul amintit din Descartes, depreciațiv și

<sup>35</sup> “Préface” (1961), in: Foucault, [3], tome I, pp. 159-160.

<sup>36</sup> Cf conferința “Cogito et histoire de la folie” (1963), publicată în: Derrida, *L'écriture et la différence*, Ed. Seuil, 1967, și răspunsul lui Foucault “Mon corps, ce papier, ce feu” (1972), și “Réponse à Derrida” (1972), publicate în: Foucault, [3], tome II.

<sup>37</sup> În lectura *Meditației I* și în disputa sa cu Derrida, Foucault nu-și aduce aminte de ideea unei “morale provizorii”, de care vorbește Descartes în *Discursul despre metodă*, dar referința este aproape obligatorie, întrucât ea probează obediința rațiunii cateziene față de normele “bunului simț” atât de bine împărțit între *honnêtes hommes*.

distant față de posibilitatea nebuniei, este văzut de Foucault ca “închidere filosofică a nebuniei”<sup>38</sup>. Din perspectivă arheologică, căutarea adevărului în științe și conducerea bună a rațiunii nu sunt gesturi dezinteresate, acte noetice pure legate de contemplarea esențelor atemporale. Dimpotrivă, rațiunea și adevărul au o “dată de naștere”. Critica făcută de Derrida lecturii foucauldienne “neatente” pune încă mai clar în evidență deosebirea dintre cercetarea exegetică a textului – “Ce a spus Descartes, sau a voit să spună sau a crezut că a voit să spună?” – și chestiunea arheologică – “Cum se face că a apărut cutare enunț și nu altul în locul lui?”. Această din urmă întrebare semnaleză în primul rând că rațiunea *se face*. Astfel, Foucault ne arată că fraza carteziană “Dar ce, sunt niște nebuni ...” nu este nici întâmplătoare, nici retorică, ci constituie semnul cel mai clar că există, la Descartes și în *âge classique*, o grijă specială pentru asigurarea raționalității rațiunii. Ne amintim că, într-adevăr, nici în deschiderea *Discursului despre metodă* Descartes nu uită să precizeze că “bunul simț este lucrul din lume cel mai bine împărțit”. Din punctul de vedere al lui Foucault, acest enunț este “fals”, nu pentru că este non-adevărat, ci pentru că adevărul lui își are condiția de posibilitate în “tăcerea” care însoțește excluderea nebuniei din câmpul experienței, peste care se va instaura, sigură de sine, Rațiunea. Caracterul istoric al rațiunii ne este semnalat de Foucault sub forma istoricității raportului dintre discursiv și non-discursiv, dintre practicile instituționale și discursul unor științe. Este ceea ce se va prezenta, în scrierile mai târzii ale lui Foucault, ca eficiență a cuplului *savoir-pouvoir*. Nu numai că Rațiunea s-a constituit într-un moment istoric prin excluderea nebuniei, dar ea se face și se desface mereu în dinamica raportului dintre *savoir* și *pouvoir*, astfel încât vom avea chiar mai multe tipuri de raționalitate. Foucault descoperă astfel ideea unui *a priori istoric* pe care o va folosi mai mult în al doilea moment al arheologiei<sup>39</sup>.

**b)** În *Cuvintele și lucrurile*, demersul ar fi orientat orizontal: nu se mai cercetează în adâncime, pentru a dezvălui raportul dintre vizibil și invizibil sau dintre dicibil și indicibil, ci se compară între ele o serie de domenii discursive pentru a pune în evidență analogii ale modurilor în care ele funcționează. Așa este cazul cu analiza bogățiilor, istoria naturală și gramatica generală, științe din *âge classique* a căror condiție de posibilitate este analiza semnului, sau cu economia, biologia și filologia, științe moderne ale omului având ca fundament o “analitică a finitudinii”. Foucault nu mai insistă asupra *producerii* raționalității într-un orizont

<sup>38</sup> Derrida, “Cogito et histoire de la folie”, in Derrida, *L'écriture et la différence*, Ed. Seuil, 1967, p. 69.

<sup>39</sup> Termenul a priori istoric i-a fost sugerat lui Foucault de lectura lui Hegel (*La constitution d'un a priori historique dans la «Phénoménologie de l'esprit de Hegel»*), disertație susținută cu Jean Hyppolite la sfârșitul studiilor universitare, cf. Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1991, p. 47), dar și de cea a lui Husserl, care vorbește despre posibilitatea detașării, prin analiza practicilor, a unui a priori istoric responsabil de producerea științelor (cf. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, p. 420).

de ustensile, important este acum caracterul *autonom* al discursului. Cunoașterea are un caracter istoric nu pentru că este *efectuată*, ci pentru că este un *eveniment*<sup>40</sup>. În primul caz, este interogat un orizont prealabil care, ca practică, este independent de discurs, în al doilea – un set de reguli imanente discursului care nu sunt nimic în afara lui. Termenul “a priori” mai are încă, la Foucault, un iz transcendent: în afara arhivei, adică al conținutului pe care îl organizează, el nu are nici o semnificație. Caracterul său “istoric” nu trebuie să ne inducă în eroare: nu este un a priori care se transformă și devine altceva, revenind totuși la sine, ci este un set de reguli care produce un ansamblu de discursuri având semnificație numai pentru o anumită epocă.

Vocația dublă, istorică și transcendentă, a arheologiei este indisociabilă de operația de ancorare a “istoriei” rațiunii la o istorie a semiologiei. Analiza epistemelor gravitează în jurul a ceea ce, în momente istorice diferite, s-a numit subiect, obiect și relație subiect-obiect. Teoria cunoașterii nu este însă nivelul zero al “istoriei rațiunii”. Descriind ruptura dintre clasicism și modernitate, Foucault nu se interesează, de pildă, de critica sistemelor de metafizică la Kant (pe care filosoful german o realizează până la urmă). Arheologul caută însăși condiția de posibilitate (istorică) pentru apariția criticismului, și găsește această condiție în modificarea statutului semnului. Funcționarea semnului este o condiție transcendentă pentru articularea oricărei doctrine a relației subiect-obiect, dar cum ea însăși are o istorie care nu este nici continuă, nici finală, urmează că tot ceea ce se înscrie în ea ca “materie” împărtășește aceeași soartă. Dacă Hegel spunea că istoria obiectului (nivelul I) este istoria reprezentărilor despre obiect (nivelul II), arheologia face istoria *condițiilor* (nivelul zero) de reprezentare. La acest nivel, distincțiile dintre tipurile de discipline nu mai poate fi făcută, nu întâlnim decât discontinuitatea modurilor de semnificare. În consecință, dacă arheologia identifică la nivelul istoriei obiectului existența unui discurs care, în epocile anterioare, a avut prioritate prin funcția de a defini condițiile în care există pentru om adevărul, cunoașterea, certitudinea, sensul, morala, valoarea, ea nu mai este dispusă să recunoască nevoia actuală a unui asemenea discurs. În același timp însă, ca istorie a rațiunii, ea este nevoită să abordeze într-un fel sau altul aceste probleme și, prin urmare, să devină ea însăși o formă de filosofie (nu în sens clasic).

Pentru a da un exemplu, când arheologia abordează chestiunea “condițiilor de posibilitate”, ea realizează o (nouă) deplasare a chestiunii transcendente, trebuind să definească ce este un “obiect”, un “subiect” și o relație de cunoaștere. La Foucault, a trata despre relația de cunoaștere revine la a defini structura și funcția enunțului. Când Kant vorbea despre “revoluție copernicană”, el dorea să arate cum anume obiectul este constituit în actul însuși al cunoașterii de către

---

<sup>40</sup> De fapt, cele două se presupun una pe alta, cum va accepta și Foucault în scrierile din anii '70. Acum este însă vorba de a le vedea ca momente distincte.

formele a priori *ale subiectului*<sup>41</sup>. Or, în arheologia lui Foucault este vorba tot despre constituirea obiectelor de cunoaștere, dar această constituire are loc istoricește, în mediul discursului și nu în subiectul transcendent. Arheologia arată cum a putut avea loc constituirea unui obiect particular de cunoaștere, care este omul însuși ca subiect. Când vorbim despre subiect aceasta se întâmplă prin mijlocirea unui discurs, dar care trebuie să fie statutul acestui discurs și care sunt regulile după care el poate să fie ținut? Prin urmare, arheologul observă că analiza relației subiect-obiect presupune două niveluri ale demersului transcendent: pe de o parte, cercetarea condițiilor a priori ale unui obiect în general, și acesta este sensul kantian, pe de altă parte, cercetarea condițiilor istorice în care a fost posibilă apariția unui discurs (*Critica rațiunii pure*, la 1791) în care subiectul devine obiect al unei deducții transcendente și al unei analitici a finitudinii. Arheologia își propune deci să depășească obiectivele criticii kantiene și să arate nu numai că subiectul constituie istoricește obiectul în cadrul discursului, dar că însuși apariția subiectului este un eveniment. Fiind întotdeauna situat discursiv, subiectul ne apare el însuși ca un “efect de suprafață” al arhivei, nicidecum ca profunzime fondatoare de sens, caz în care el nici nu există decât ca *funcție* discursivă. Descrierea arhivei arată că întemeierea discursurilor pe profunzimea subiectului nu este o constantă a culturii occidentale, ci este un *eveniment*. Înseamnă că Rațiunea, dacă ne mai este permisă folosirea singularului, are mai multe istorii sau, dacă nu, că există mai multe rațiuni. În orice caz, ideea de raționalitate este afectată de contingență. Adevărul însuși are o istorie (sau mai multe), iar diferitele sale înfățișări – *adevărurile* – sunt incomensurabile și catastrofice. În acest sens este arheologia o istorie a rațiunii: ea se interesează de validitatea enunțurilor, dar află că ele nu sunt valabile decât pentru un timp încheiat. Nu mai putem atunci să tratăm un discurs trecut ca fiind o “eroare” decât dacă regulile epistemei care l-au făcut posibil îi dezvăluie falsitatea.

Astfel, afirmația “discursul alchimiei este fals” este vicioasă dacă prin ea dorim să reproșăm scrierilor lui Paracelsus caracterul confuz și “neștiințific”, raportându-le la știința modernă la care noi avem acces. Dacă, dimpotrivă, afirmația noastră contestă oportunitatea revigorării scrierilor lui Paracelsus, de pildă prin introducerea lor în programa școlară, atunci afirmația noastră este justă. Până aici nimic deosebit. Însă, în conformitate cu teoria foucauldiană a discursului, producerea sau chiar preluarea unui discurs al alchimiei în secolul nostru are ca rezultat faptul că acest nou discurs este format din enunțuri diferite de cele originale. Ca urmare, afirmația “alchimia este falsă” ar acoperi în primul caz un

<sup>41</sup> Ceea ce este puțin inexact: de fapt, se numește “subiect” al cunoașterii un *mecanism* prin care este adusă la unitatea a percepției transcendente diversitatea intuițiilor; acest mecanism este format din formele sensibilității și din categoriile intelectului, iar funcționarea lui este descrisă de Kant ca “fiziologie transcendentă”. Afirmatia că subiectul are forme ale intuiției și categorii intelectuale este inexactă și ține de filosofia populară: ea nu respectă distincția dintre psihologic și transcendent. Se înțelege mai bine așa de ce Kant a ținut neapărat să răspundă la întrebarea “Ce este omul?”.

enunț referitor la “Paracelsus, *Thesaurus Alchemistarum*”, și un alt enunț în al doilea caz, referitor la “Paracelsus, *Archidoxes of Magic: Of the Supreme Mysteries of Nature, of the Spirits of Planets, Secrets of Alchemy, Occult Philosophy, Zodiac Sign*” (Kessinger Publishing Company, 1997). Falsitatea celui din urmă este determinată de inactualitatea lui, faptul că discursul alchimiei nu mai este încărcat cu *puterea* pe care o avea în epistema asemănării, de eficiența sa asupra altor discursuri. Exemplul ne arată, pe de o parte, că “locul” epistemei este interdiscursivitatea și, pe de altă parte, că există o serie de motive teoretice pentru care a fost necesară abandonarea ipotezei autonomiei discursului de către Foucault.

Nu numai că epistema este reperabilă prin compararea mai multor domenii discursive, dar ea se și definește prin modalitatea de punere în relație a mai multor discursuri<sup>42</sup>. Astfel, Foucault pare să creadă că ceea ce noi desemnăm prin “modernitate” nu are o legătură cu regulile interne de construcție a discursului științelor naturii. Dacă ar fi așa, modernitatea ar trebui să înceapă cu Galilei și Newton, în secolul al XVII-lea, și nu la 1800, cum postulează autorul *Cuvintelor și lucrurilor*. Cei mai mulți cercetători ai modernității pot fi de acord cu ideea că modernitatea este sinonimă cu apariția unui vast program de dominare a naturii și de emancipare a omului prin folosirea cunoștințelor. Numai în raport cu un astfel de proiect este posibil ca orice schimbare survenită în discursul științelor naturii să fie înregistrată fie ca progres, fie ca ruptură. Însă proiectul amintit a fost inițiat o dată cu nașterea științelor umane, oricând se va fi produs acest eveniment. Pentru definirea epistemei moderne, științele umane sunt mai importante decât orice alt domeniu discursiv pentru că, plecând de la ele, orice cunoștință capătă o semnificație “modernă”. Pentru Foucault, nu pare să fie nevoie ca științele naturii să cunoască o ruptură de paradigmă în jurul lui 1800, simultan cu schimbarea statutului semnului și apariția științelor Omului. Păstrându-și configurația proprie, ele pot fi puse în slujba unor scopuri a căror definire revine tocmai științelor umane. Prin urmare, conceptul de epistemă poate fi gândit ca dispunere a unor domenii discursive într-un raport de subordonare față de alte domenii discursive. Dacă acceptăm această interpretare a conceptului de epistemă, ne dăm seama că interdiscursivitatea conține deja în germene ipoteza determinării cunoașterii prin relațiile de putere. “Autonomia discursului” ne conduce singură înapoi la “lucrurile însele”, dat fiind că cel mai sigur și mai pertinent criteriu pentru a analiza valoarea unui discurs (actualitatea sau inactualitatea, adevărul sau falsitatea, sensul sau nonsensul etc.) este eficiența lui socială și istorică, *puterea* sa de a determina modificări ale atitudinilor și comportamentelor umane. În afară de aceasta, întrebarea care nu lasă nici un răgaz arheologiei, pentru că poate fi pusă cu propriile ei resurse conceptuale, este cea care a fost deja pusă cu privire la enunț:

<sup>42</sup> “ (...) epistema ca ansamblu de raporturi între științe, figuri epistemologice, pozitivități și practici discursive”, cf. *Archéologie du savoir*, 1969, p. 250.

“cum se face că a apărut cutare epistemă și nu alta în locul ei?”. Arheologul o evită cu bună știință, asumând că instaurarea unei ordini în lucruri este o afacere empirică, iar a cere empiricului o justificare a existenței este un reflex metafizic. Evitarea chestiunii genezei ține de perspectiva transcendentală despre care am vorbit mai sus. La Foucault, ea constă în menținerea interogației despre posibilitatea (istorică) a cunoașterii la suprafața “fenomenelor”, adică la suma de enunțuri “efectiv pronunțate” și conținute într-o arhivă, fără a se interesa de originea lor. Definiția evenimentului discursiv ridică însă anumite dificultăți lui Foucault, modalitatea negativă (enunțul nu este nici fraza gramaticală, nici propoziția logică) conținând prea multă ambiguitate pentru a conveni unui “pozitivist” ca Foucault. Enunțul ar fi suspendat între gramatică și logică, ocupând un spațiu incert între materialitatea celei dintâi și idealitatea celei de a doua. Din acest motiv, Foucault va încerca o apropiere de teoria actelor discursive (*speech acts*), a căror deschidere spre relația limbajului cu *praxis*-ul permite recuperarea primei arheologii. Astfel se conturează, în scrierile de după *Cuvintele și lucrurile*, perspectiva revenirii lui Foucault la analiza practicilor și cercetarea cuplului *savoir-pouvoir*. Evitarea întrebării cu privire la determinarea condiției epistemei, pe motiv că este o treabă empirică, îl conduce pe Foucault la nevoia de a cerceta “istoria efectelor”, domeniul empiricului prin excelență.

**Le discours philosophique comme technique de redécouverte  
de l'événement: le cas Foucault  
(Résumé)**

Il est question, dans cette étude, de la place et de la fonction que le discours philosophique peut avoir dans une histoire non-conventionnelle de la culture. Par “histoire non-conventionnelle” nous désignons un type d'analyse des objets culturels qui fait usage d'une méthode dont le discours refuse explicitement les catégories de la pensée traditionnelle. L'archéologie de Michel Foucault constitue l'exemple le plus connu d'histoire alternative de la culture, l'auteur français refusant même de donner à ses recherches le titre d'“histoire des idées”.

Trois choses sont importantes pour définir une histoire non-conventionnelle et elles sont toutes présentes dans les analyses de Foucault. Tout d'abord, une préoccupation constante pour modifier la perception du temps et pour substituer aux catégories de la continuité les concepts de la discontinuité. Deuxièmement, étant donné que le postulat de la continuité est fondé ontologiquement dans le continuum temporel, alors que le postulat de la discontinuité est une convention méthodologique (qui est donc naturellement plus faible), toute histoire non-conventionnelle reste essentiellement une démarche très critique, radicale et négative, faisant usage d'une méthode anarchique dont la définition est une tâche à venir. Troisièmement, il y a une réfutation de la méthode herméneutique au nom de la description

de l'événement tandis que, dans l'histoire traditionnelle, il y avait interprétation de l'événement, c'est-à-dire mise en relation avec la totalité culturelle et historique.

Chez Foucault tous ces points sont dirigés contre la philosophie hégélienne de l'histoire et, en général, contre toute pensée "dialectique" dans laquelle il y a dépréciation de l'événement au profit d'une signification totalisante et unificatrice. Par voie de conséquence, l'archéologie ne peut pas être séparée d'un certain programme philosophique, qu'il s'agisse de faire l'esquisse d'une histoire non-hégélienne de la philosophie moderne, de la Renaissance à nos jours, ou qu'il veuille donner à l'archéologie la tâche philosophique de faire une critique de toute forme de pensée qui privilégie la représentation générale et ses conditions de possibilité à la place de l'événement. L'idée de Foucault serait que la vérité se montre dans la nudité de l'événement, ce qui signifie que la philosophie et l'histoire doivent être réécrites pour faire souligner le caractère originel du rapport entre vérité et événement. Pour cette raison, Foucault ne se présente lui-même ni comme historien, ni comme philosophe, mais comme "archéologue". L'archéologie serait en même temps une histoire et une philosophie; une "histoire des effets de vérité" dans la culture occidentale et une réflexion sur l'événement et la vérité.

Foucault propose de faire oublier quelques catégories de l'historiographie moderne (tradition, influence, finalité, mentalité, esprit de l'époque, développement); elles sont toutes de date récente et leur application rétroactive suppose un nombre d'hypothèses et d'analogies que la culture pré-moderne ne peut supporter sans être déformée. Nos schémas de pensée ne sont pas universels et les représentations que nous nous faisons des choses, nos définitions et nos distinctions sont des événements produits par notre discours. Ainsi, les classifications et les distinctions entre différents domaines et disciplines sont le résultat d'un bon nombre d'anticipations et de totalisations que la multiplicité et la diversité des énoncés ne justifient pas. Les catégories mises en question par Foucault sont celles qui nous permettent d'organiser les énoncés en domaines et disciplines. L'archéologie ne peut admettre "ni la distinction des grandes types de discours, ni celle des formes ou des genres (science, littérature, philosophie, religion, histoire, fiction etc.)". Par conséquent, l'archéologie ne fait pas une analyse de l'ensemble des discours (archive) à partir des découpages longitudinaux de la série temporelle, mais plutôt à partir des sections transversales qui sont des véritables "coupures épistémologiques". Foucault appelle *épistémès* les coupures de l'ordre discursif et cherche à établir leurs conditions de possibilité. Il n'est pas question de la genèse des idées, mais des règles qui font possible l'apparition d'un certain discours à une certaine époque. La tâche de l'archéologie n'est pas de faire l'histoire des contenus de pensée et des significations des concepts, mais de dégager les relations qui conduisent, à l'intérieur d'un champ discursif, vers la formation des objets. Car les objets d'une science ne sont pas des *choses* pré-données à l'analyse et ignorées dans la préhistoire de cette science, mais des constructions discursives qui ont lieu dans le discours scientifique même. Par conséquent, les objets des sciences ont une vraie histoire, dans le sens qu'ils sont des événements discursifs. L'épistémè n'est que l'ensemble des règles grâce auxquelles les objets des sciences peuvent être constitués dans et par le discours; la production de nouveaux objets a lieu en même temps que l'instauration d'un nouvel ordre dans les mots et dans les choses. L'épistémè est donc la configuration des relations qui traduisent la pratique discursive d'une époque. Il n'est pas question de

définir un type de discours par l'esprit de l'époque dans laquelle il a fonctionné, mais, par contre, de définir l'époque d'après le discours qu'elle a pratiqué. Prenant comme point de départ ce critère d'ordre formel et comme arrière-plan théorique le statut épistémologique de la sémiologie dans la culture occidentale, Foucault a trouvé que l'ordre du discours a connu trois grandes configurations épistémiques, en conformité avec les modifications qui ont eu lieu dans le fonctionnement du signe (le rapport du signe avec ce qu'il signifie et la modalité dont il signifie).

On peut distinguer donc, dans la culture occidentale, trois paradigmes de compréhension du rapport existant entre les mots et les choses, ou trois horizons de production des relations de vérité. A l'époque de la Renaissance le discours du monde est fondé sur les figures de la ressemblance entre les choses. Dans cet ordre du savoir, toute chose peut être vue comme signe de quelque chose d'autre, le monde étant considéré comme un livre ouvert à l'interprétation. L'âge classique est l'âge de la représentation: il y a séparation des mots et des choses dans le sens où les choses ne sont plus considérées du point de vue du texte, alors que les mots ne sont plus significatifs en raison de leur consistance physique de "choses". Le signe ne peut être signifiant que dans la connaissance. Cela veut dire que la vérité n'est plus découverte dans l'interprétation des signes antérieurement donnés, mais dans la perception claire et distincte. L'analyse des représentations est un effort de mettre les choses dans un certain ordre, de les classer et de désigner leur lieu précis dans l'ensemble des connaissances. L'ordre du discours classique suppose l'articulation de trois éléments: *mathesis*, *taxinomia* et la *genèse* des connaissances. Les idées claires et distinctes sont la question centrale de la réflexion sur la méthode de la connaissance. Le rapport entre les mots et les choses est discursif l'ordre des choses est l'ordre du discours. En effet, la théorie classique de la connaissance est une analyse des idées, quelque soit la conception de leur origine. Le point central de l'analyse de Foucault, c'est l'inégalité de la relation sujet-objet à l'âge classique et à l'âge moderne. Selon Foucault, à la fin du XVIII-ème siècle, la philosophie kantienne annonce le début d'un nouvel ordre de la connaissance. De nouveau, le statut du signe change de manière radicale. L'épistémè moderne peut être définie par la préoccupation constante de faire non l'analyse des représentations, pour trouver les éléments les plus simples de la connaissance, mais l'analyse de la faculté de connaître, pour découvrir les limites de la représentation et le fondement ultime de la connaissance. Ce fondement, découvert à la suite d'une "analytique de la finitude", c'est le sujet transcendantal. La conséquence de la grande découverte kantienne a été l'apparition de la conscience épistémologique de l'homme comme tel, rendue possible par l'unification dans le même champ de l'auteur de la représentation et de l'objet représenté. La modernité peut donc être définie par la question anthropologique: l'apparition des sciences humaines et de l'Homme comme objet de la connaissance.

Pour notre propos, il est important de signaler les conséquences de l'analyse archéologique sur le statut et la fonction du discours philosophique dans la culture occidentale. Au niveau de l'historiographie philosophique il convient de montrer en quoi l'archéologie serait révolutionnaire. Nous avons pris comme exemple la position de Foucault à l'égard de la dispute célèbre qui a opposé, à l'âge classique, les empiristes aux rationalistes. Pour l'archéologue, les oppositions "thématiques" entre les textes de Descartes et Locke ne sont pas essentielles. Ce qui est important ce n'est pas l'origine



sensible ou rationnelle des idées, mais le statut du signe vu comme liaison entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre. Foucault fait remarquer que les différences entre empirisme et rationalisme sont disposées dans un espace commun défini par la conception de la vérité: la vérité est la transparence de la représentation, la certitude suppose une analyse des représentations et une méthode de les enchaîner pour obtenir des objets plus complexes. Par conséquent, l'origine des idées, leur caractère individuel ou universel, la technique inductive ou déductive de passer d'une idée à une autre – tous ces aspects sont d'ordre secondaire par rapport à la modalité de faire fonctionner le signe. En ce qui concerne le projet philosophique qui peut être attaché à l'archéologie, il nous semble que l'intérêt pour le discours philosophique doit être considéré à trois niveaux: a) le discours philosophique comme objet d'analyse, donc comme archive; b) comme sources de concepts pour légitimer la méthode non-conventionnelle; c) comme réflexion sur des questions philosophiques (la connaissance, la vérité, la morale, le pouvoir). L'intérêt pour le discours philosophique est lié au fait que, dans la culture occidentale, la philosophie a été imposée comme le lieu de production de la vérité. Or, Foucault montre que la production de la vérité n'est pas le privilège d'une seule Philosophie, mais que par "philosophie" on comprend, en des conditions historiquement déterminées et épistémologiquement différentes, la fonction discursive d'annoncer et d'imposer aux autres domaines de la connaissance la modalité d'accès à la vérité. Le projet de l'archéologie est de donner une "histoire de la raison"; la réalisation de ce projet suppose deux axes: a) délimiter le rapport de dépendance entre certaines pratiques non-discursives et la constitution d'un type de rationalité discursive; b) faire l'analyse comparative de certains domaines discursifs autonomes et détacher une rationalité théorique commune. La conclusion de l'archéologie serait que la rationalité occidentale a une histoire dans le sens où elle est un *effet* et un *événement*.