

La Laguna, septiembre 2015



FACULTAD DE HUMANIDADES

SECCIÓN DE FILOLOGÍA

GRADO EN ESTUDIOS FRANCÓFONOS
APLICADOS

TRADUCCIÓN DEL TEXTO DE FOUCAULT
QU'EST-CE QUE LA CRITIQUE?

ELISA PEREZ MOLINA
TUTOR: DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS

ÍNDICE

RESUMEN	3
1. INTRODUCCIÓN	4
1.1 Justificación	4
1.2 Objetivos	6
1.3 Contextualización del texto	6
1.4 Sobre la traducción de textos filosóficos	8
2. METODOLOGÍA	11
3. TRADUCCIÓN	14
4. DIFICULTADES DE LA TRADUCCIÓN Y SOLUCIÓN APORTADA	35
5. CONCLUSIONES	38
6. BIBLIOGRAFÍA	39
7. ANEXOS	41
7.1 Portada y derechos de autor	41
7.2 Texto original y traducción	43
7.3 Notas	69

RESUMEN

Ce travail de fin d'études présente la traduction d'un texte du philosophe français Michel Foucault, né en 1926 et mort en 1984. Le texte qu'on a traduit s'intitule *Qu'est-ce que la critique?* Il résulte de la transcription d'une conférence prononcée par le philosophe le 27 mai 1978, dans une époque où il ne cesse pas de donner de conférences partout, notamment aux États-Unis. Foucault est le philosophe du pouvoir, il a fait de grandes recherches pour trouver où et comment le pouvoir s'enracine dans notre société, même si pour cela il a dû critiquer les études d'autres intellectuels. Sa philosophie est plus étudiée maintenant que dans l'époque où elle s'est développée. On trouve des traductions de Foucault dans nombreuses langues et ses idées continuent à être objet d'étude dans tout le monde.

Avant de commencer la traduction on a dû chercher de l'information sur les méthodes et procédures qu'il faut suivre pour développer un travail pareille et on a rencontré que la traductologie est un champ très ouvert où l'on trouve nombreuses divergences. On a aussi rencontré, dans ce chemin de recherche, que les réflexions sur la traduction philosophique sont relativement récentes si l'on considère que la traduction philosophique se pratique depuis des siècles. En plus, la traduction philosophique n'a pas une considération propre et, généralement, on la place entre la traduction littéraire et la scientifique.

En plus, pour développer la traduction, on a dû étudier les idées de l'auteur et on l'a fait, principalement, à travers la lecture de ces propres textes, ainsi que à travers des études sur sa philosophie.

Finalement, on a élaboré une récapitulation des difficultés principales qu'on a trouvée au moment de transmettre le message de l'auteur de la langue française à l'espagnole.

Mots clés: traduction, Foucault, critique, *Aufklärung*.

1. INTRODUCCIÓN

A continuación explicaremos por qué se ha elegido este tipo de trabajo así como los objetivos que se pretenden alcanzar. Encontraremos luego una contextualización de la conferencia dentro de la obra del autor, asimismo expondremos algunas ideas básicas sobre la traducción del texto filosófico. En este apartado introductorio encontraremos en ocasiones el uso de la primera persona del singular, pues resultaría extraño escribir sobre decisiones propias utilizando el plural.

En los anexos se podrá consultar el texto original acompañado de la traducción, ya que hemos decidido que es más cómodo para el lector poder disponer de la traducción y del texto original en la misma página. Aunque, de este modo al traducción se repita dos veces. No lo hemos querido hacer así en el cuerpo del trabajo porque nos interesa que se lea en primer lugar solo la traducción, para que se valore la coherencia y concordancia de un texto en español sin tener en cuenta el original. Así se podrá verificar si, leyendo el texto en español, se encuentran demasiadas trazas que revelen que se trata de una traducción del francés, lo que en principio se debería de evitar. Luego, en los anexos se podrá comprobar la consonancia con el texto original, así como las decisiones que se han llevado a cabo en la traducción. En cualquier caso, si se prefiere, se podrá también leer desde un principio la traducción acompañada del texto original en los anexos. Por otro lado, en el texto original aparecen numerosas citas que también se podrán consultar en los anexos. En la traducción solo hemos dejado las citas que resulten importantes atendiendo a las características de este trabajo.

1.1 Justificación

El motivo de querer desarrollar esta traducción no es para nada casual. Hasta el tercer año del grado no tenía muy claro lo que quería hacer en mi trabajo de fin de grado, pero, a principios del último año, al ver el nombre de mi tutor en la lista de profesores dispuestos a dirigir los trabajos, me decidí a traducir un texto filosófico.

En el primer año de carrera tuvimos una asignatura llamada Introducción a los problemas filosóficos en la que estudiamos algunos filósofos franceses, entre los cuales Foucault. De este autor leímos *Le corps utopique*, en nuestra lengua materna en francés, lengua que empezábamos a conocer. Por esta época no dominaba tanto el francés lo que no me impidió percibir la gran diferencia que había entre el texto original y el traducido. Me sorprendió

descubrir que el texto en francés resultaba más poético y que en español perdía totalmente esa esencia. Esto volvió a rondarme cuando, en tercero, cursamos las dos asignaturas de traducción de las que consta el grado. Al ver las dificultades que esta acarrea, sobre todo en textos literarios, me vino a la cabeza lo complicado y a la vez interesante que podía ser traducir un texto filosófico y me acordé del filósofo que acabo de nombrar. De este modo, decidí dirigirme a mi tutor para comentarle mi propósito de traducir un texto de Foucault, sin tener muy claro cuál. Domingo me sugirió dos opciones, la de traducir un texto inédito o la de revisar alguna traducción ya hecha y proponer mi propia traducción. En este caso, elegí la primera opción y el profesor me comentó que se acaba de publicar un libro con la transcripción de dos conferencias de Foucault, y que por lo tanto no estaba traducido.

Como hemos dicho el libro recién publicado consta de dos textos *Qu'est-ce que la critique* y *La culture de soi*. Después de leer ambos textos me decidí por el primero ya que me interesó su contenido desde el principio, pues me parece que la crítica siempre es necesaria; ya sea de forma personal, es decir la crítica de nosotros mismos, o colectiva, la crítica social. Y sobre todo la segunda, puesto que teniendo en cuenta el panorama actual respecto a la economía y la política, considero que es necesario que analicemos cuáles son los problemas de nuestro tiempo, qué estamos haciendo mal, qué costumbres debemos cambiar... Análisis que no tendría cabida sino entendiéramos la crítica como una herramienta necesaria para desmembrar todos y cada uno de dichos problemas. El hallazgo de esa herramienta supone una de las principales tareas en la filosofía de Foucault.

Una vez decidido el texto a traducir, he debido acotar la traducción y quedarme solo con una parte del texto, atendiendo a las exigencias que requiere este trabajo en cuanto a número de caracteres. Esta elección ha sido fácil, pues el texto comienza por la presentación de Foucault de la parte de Henri Gouhier y continúa con la conferencia de Foucault, quien da su conferencia, que acaba, como de costumbre, con el debate que comienzan Gouhier y de Noël Mouloud. Por ello, lo que hemos decidido traducir ha sido la entrada de Henri, pues parece necesaria para entender la respuesta de Foucault, junto con la conferencia de Foucault antes de que se produzca el debate.

Hemos de señalar aquí que, ya iniciada la traducción, encontramos en internet una traducción de esta conferencia. Sin embargo, verificamos que dicha traducción no proviene

de la transcripción sobre la que hemos trabajado, pues, como hemos dicho, esta es muy reciente, siendo publicada en marzo de este año. Y que, además, dicha traducción no es una traducción autorizada. Por lo tanto, el profesor y yo decidimos seguir adelante y proponer una versión alternativa, teniendo en cuenta esta traducción y, sobre todo, buscando ser fieles al texto tal y como éste ha quedado establecido en la edición publicada por Vrin.

Además de lo dicho, considero que la traducción es una materia que no está lo suficientemente valorada lo que me ha llevado también a afrontar este trabajo para, digamos, valorar en mi propia carne la presión a la que se enfrenta un traductor. Pues un pequeño error de interpretación, como veremos, conlleva una traducción incorrecta lo que en algunos casos puede suponer un verdadero disparate.

1.2 Objetivos

El objetivo de este trabajo se centra en hacer una traducción al español de un texto escrito en francés que resulta de la transcripción de una conferencia expuesta en la Sorbonna por el filósofo Michel Foucault en 1978. Foucault no proporcionó inicialmente un título para su intervención, pero esta se ha dado a conocer bajo el título de *Qu'est-ce que la critique?*, pues fue el que se le dio en 1990 al publicarse la primera transcripción del mismo en el *Bulletin de la Société française de philosophie*.

La traducción pretende ceñirse al texto de Vrin siempre que sea posible, cambiando las estructuras semánticas solo en los casos en los que sea necesario, es decir en aquellos casos en que la frase en español resulte incomprensible o errónea. Además, se pretende dar a conocer las dificultades que han aparecido en el desarrollo de la traducción así como la forma en la que se han superado. Expondremos también cuál ha sido la metodología empleada para llevar a cabo la traducción así como los procesos que la han precedido.

Por último, se explicarán las conclusiones que podemos extraer sobre la traducción de este tipo de texto teniendo en cuenta, sobre todo, su condición filosófica.

1.3 Contextualización del texto

Foucault da esta conferencia unos años antes de su muerte en 1984. Según Didier Eribon, escritor de una minuciosa biografía de Foucault, a partir de mayo del 68 el pensador comienza mostrar, de forma pública, su lado más comprometido políticamente «jusqu'à ici l'ouvrage n'impliquait ni option politique précise, ni projet de transformation pratique. Mais à partir de

mai du 68 avec le développement de 'luttres sectorielles' fut capté par de mouvements sociaux» (Eribon, 1989, p.151). A partir de 1970, Foucault comienza a dar conferencias en numerosos países (Brasil, Japón, Canadá...), pero su destino más habitual será los Estados Unidos. En sus conferencias habla a menudo del papel del intelectual como *porte-parole* (Ibídem, p.332), el autor se reclama contra el fascismo e intenta «définir quel est la forme spécifique de lutte qu l'on peut entreprendre contre le fascisme» (Ibídem).

Podemos decir que en *Qu'est que la critique?* Foucault se preocupa por encontrar el momento histórico y el porqué del nacimiento de la actitud crítica, como exponen Daniele Lorenzini y Arnold I. Davison en la introducción del libro del que hemos extraído la conferencia:

Foucault se propose de repérer l'émergence d'une certaine manière de penser, de dire et d'agir qui s'apparente à une vertu et qu'il appelle 'attitude critique'. Cette émergence est liée, à ses yeux, à un phénomène historique spécifique à l'Occident moderne, à savoir la démultiplication des arts de gouverner les hommes à partir des XVe-XVIe siècles. (Michel Foucault, 2015, p. 16).

Desde que presenta su tesis, titulada *Histoire de la folie à l'âge classique*, el autor hace una destacada crítica de la toma de poder del médico sobre el paciente a lo largo de los años. Más tarde, en *Vigilar y castigar*, critica la forma en que se organiza la prisión, y en sus últimos libros sobre la sexualidad (*Histoire de la sexualité*) lo que critica es la propia represión a la que el ser humano llega a condenarse a sí mismo influenciado por el entorno. Luego vemos como en general, la mayoría de sus textos parten de la crítica, es decir de una forma de análisis diferente que cuestione todo aquello en lo que se sustenta nuestra cultura.

Por otro lado, digamos que, a grandes rasgos, la filosofía de Foucault gira en torno a dos conceptos: saber y poder. Esta idea la encontramos en un artículo escrito por el tutor que dirige este trabajo «Es casi una obviedad definir a Foucault como filósofo del poder y estudioso de sus secretos mecanismos» (Fernández Agis, 1990, p. 35). Esos mecanismos secretos se encuentran sin duda enraizados en el saber, o sea en el conocimiento. Luego estos dos conceptos están totalmente ligados el uno al otro y lo que Foucault estudia es cómo a través del saber se ejerce el poder. Intenta reflexionar sobre cuáles son los vínculos que hacen posible esta unión del saber y del poder y de qué manera el poder se enraiza en el saber para dirigirlo y viceversa. Digamos entonces, como hemos mencionado anteriormente, que la

crítica es la herramienta que permite percibir que existen dichos vínculos, y, por lo tanto, que de ella se parte para que estos puedan ser analizados.

En la conferencia objeto de este trabajo el filósofo hace alusión a la respuesta que da Kant a la pregunta *Was ist Aufklärung?* y con ello intenta analizar a partir de qué momento en la sociedad Occidental comienza a aparecer la actitud crítica. Este momento, como veremos en el texto, Foucault lo enmarca a partir de La Reforma, con el rechazo de los protestantes a la manera de ser gobernados. Además, hace alusión a este texto de Kant por ser uno de los pensadores de la Ilustración que impulsa a las personas a pensar por sí mismas y a hacerse responsable de sus actos.

En consecuencia, enmarcaremos esta conferencia en una etapa en la que el filósofo se muestra y considera como un intelectual comprometido política y socialmente. Una persona que se preocupaba sobre todo por instaurar una nueva consciencia, como quiso hacer Kant años antes. Una consciencia que se sigue cuestionando hoy en día y que ha dado paso a numerosos estudios y reflexiones, no sólo en el campo de la filosofía, sino en otros como los de la educación, la medicina, la psicología, el derecho, etc. Encontramos, de igual manera, en otra introducción sobre sus conferencias la misma idea «es evidente que el sueño mayor de Foucault, el del intelectual como destructor de evidencias simplemente, les sabía a poco, o acaso les venía demasiado grande» (Morey, 2008, p.7). Aprovechamos esta cita para señalar el poco reconocimiento que Foucault tuvo en su tiempo «El sector más obsoleto de nuestra academia filosófica, llamémosla así, tenía gala a ignorarlo, en la medida en que, se decía, su trabajo no tenía nada que ver con la filosofía». Además, esto habría que analizarlo pues Foucault fue muy criticado precisamente por rechazar aquello que estaba y está implantado como verdadero, afectando así a las ideas de numerosos científicos y pensadores. Actualmente, Foucault tiene más importancia de la que tuvo en su tiempo. Ha sido traducido en numerosas lenguas y como vemos, sus conferencias siguen transcribiéndose para poder llegar así a un público más amplio.

1.4 Sobre la traducción de textos filosóficos

Primero que nada debemos nombrar aquí la importancia que tiene la traducción de este tipo de textos «Puede afirmarse, sin lugar a dudas, que, en muchos casos, las traducciones de los textos filosóficos han sido más importantes que los propios textos originales para dar a

conocer y transmitir el conocimiento humano», una reflexión de Francisco Lisi que encontramos en un artículo sobre la traducción filosófica (Lisi, 2010, pp. 1-14)¹. Por poner otro ejemplo: «La cultura europea no existiría tal como hoy la conocemos sin los buenos oficios del traductor, que ha sido, y así es preciso dejarlo en claro desde estas líneas iniciales, la celestina y comadrona de Europa» (Santoyo, 1996, p. 24). Como sabemos estas ideas son innegables, pues pocos son los que estudian la filosofía clásica a través de los textos en su idioma original.

Ahora bien, aun tratándose de un tipo de traducción tan importante, la traducción de textos filosóficos no ha tenido una consideración propia. En general, se considera que la traducción filosófica se encuentra entre la técnica y la literal, pues diremos que tiene características de ambos tipos de texto, Ladmiral explica esta indecisión:

[...] les traducteurs littéraires rejettent la traduction philosophique vers les marches extérieures de la traduction technique ; et les traducteurs techniques souligneront au contraire le polysémantisme, quand ce n'est pas l'imprécision ou le flou, de la conceptualisation propre à chaque philosophe, qui fait dès lors figure d'écrivain confidentiel avec sa terminologie propre, de sorte que la traduction philosophique se trouvera alors assimilée à une "spécialité" excentrique de la traduction littéraire. (Ladmiral, 1981, p.21-22).

Cabe agregar que entre los términos técnicos y los filosóficos existe cierta lejanía, como expresa Brownlie:

Comme d'autres activités spécialisées, la philosophie possède ses termes techniques. Les termes dénotent des concepts renvoyant à un ensemble de préoccupations dites philosophiques, et ils constituent un outil facilitant la communication entre spécialistes. À la différence cependant de la terminologie technique et scientifique où les termes sont élaborés et normés au sein d'une communauté de spécialistes, les termes philosophiques sont associés de façon intime à des individus. (Brownlie, 2002, p. 296)

La traducción del texto filosófico tiene dos dificultades esenciales basadas en la comprensión, por un lado, y en la traducción de los términos creados por cada filósofo por otro. Luego, vemos como «la labor del traductor consistirá en llegar al sentido del concepto, en captar su esencia, para convertirlo en un concepto meta» (Castro Ramírez, 2008, p. 181). Esta dificultad conlleva que muchos traductores tengan «la tendencia general a la conservación intacta de la terminología filosófica en el texto filosófico traducido» (Chico, 2015, p.96).

¹ Citado en «La traducción del texto filosófico» (Chico, 2015, p.106)

Además, claro está, para acceder a dicho sentido lo primero es comprender el texto en su conjunto, y, en este caso, tendremos en cuenta que los textos filosóficos resultan en ocasiones complicados de entender incluso cuando el lector los descubre en su lengua materna, luego cuanto más si lo hace en otra. Vemos entonces como «La traducción del texto filosófico no se ve afectada sólo por problemas léxico-semánticos, sino también por problemas sintáctico-textuales, porque a menudo es también el texto lo que resulta ‘incomprensible’» (Albert, 2001, p.177-178)². De ahí que el texto filosófico también se distancie del texto literal que suele ser más comprensible y, aunque no siempre, suele guiarse más por las normas gramaticales.

² Citado en «La traducción del texto filosófico» (Chico, 2015, p.106)

2. METODOLOGÍA

Para llevar a cabo esta traducción hemos comenzado por leer una biografía de Foucault así como varios artículos que explican cuáles son los temas que preocupan al autor. Hemos decidido empezar así teniendo en cuenta una idea importante que reflejan numerosos teóricos de la traducción, y es que, para traducir un texto lo primero es comprenderlo. Ahora bien, no olvidemos que comprender un texto no es sólo entender cada una de las palabras que lo compone sino que la comprensión del conjunto requiere una interpretación, «Toda captación del sentido supone una interpretación» (Hurtado, 2000, p. 315) y que es a partir de dicha interpretación de donde surge la traducción:

Comprender e interpretar constituyen dos procesos diferenciados. Mientras la comprensión requiere una competencia meramente lingüística y se centra en la materia verbal, para interpretar un texto es preciso desarrollar unas competencias de análisis textual - que requieren el dominio de unas técnicas concretas - encaminadas a desentrañar el conjunto de relaciones que los distintos enunciados establecen entre sí. (Tricás, 1995, p.68- 69).

Hemos de tener en cuenta que este texto de Foucault, incluso si lo hubiéramos leído en español, acarrea ciertas dificultades para un lector de nivel medio, lo que se ha corroborado con la propia experiencia, pues la primera lectura del texto a traducir fue un poco a ciegas; los conocimientos sobre Foucault eran escasos y la interpretación del texto no fue posible. Una vez entendida, o al menos, estudiada, la filosofía del autor, hemos podido dar una interpretación al texto. Veremos como en los casos en los que la comprensión se dificulta la traducción quedará sustentada por una de las posibles interpretaciones, y que, por lo tanto, esta resultará totalmente subjetiva y acarreará una traducción probablemente errónea.

Además de esto, de acuerdo con Plassar «la lecture est à la fois outil de contextualisation et d'acquisition de connaissances» (Plassar, 2007, p.268) he leído otros textos de Foucault. Me he decantado por otras conferencias ya traducidas para así ir canalizando el estilo que los traductores de Foucault han querido transmitir en español. E incluso, he ido comparando traducciones del autor, ya hechas, con el respectivo texto original.

Para tener una idea de cómo llevar a cabo la traducción nos hemos basado en un libro de Mercedes Tricás, titulado *Manual de traducción*, y en otro libro de Amparo Hurtado, titulado *Teoría de la traducción*. La traductología, como sabemos, es una ciencia que abarca muchísimo cuya disparidad, respecto a conceptos y métodos (por decirlo de forma general), expresa, dificultad, si no imposibilidad, de encontrar un solo concepto o método que sea

válido para todos, pues cada traductólogo tiene su propia idea sobre la traducción. En nuestro caso, nos hemos centrado en cuáles son los procesos que se deben llevar a cabo para traducir y entre los distintos caminos posibles hemos tomado como base el propuesto por Larson «preparación, análisis, transferencia, primer borrador, revisión del primer borrador, verificación de la traducción, afinamiento de la traducción y manuscrito final» (Larson, 1984)³. También hemos considerado la propuesta de J. Delisle⁴:

1. La comprensión que consiste en la descodificación de los signos lingüísticos y del *vouloir-dire* del autor.
2. La reformulación que, mediante asociaciones sucesivas y deducciones lógicas, consigue reconstruir de modo analógico el contenido del primitivo texto.
3. La justificación que tiene como fin comprobar retroactivamente la exactitud del nuevo texto respecto al texto original.

Por otro lado, hemos debido decidimos por un método traductor, es decir, por la «manera en que el traductor se enfrenta al T.O y desarrolla el proceso traductor según determinados principios» (Hurtado, 2011, p. 241). Teniendo en cuenta la oposición tradicional entre traducción literal y traducción libre, diremos que aquí se ha procurado combinar ambas. Lo que nos ha interesado en este caso es intentar no modificar la expresión oral del autor. Pues, por un lado, nos parece interesante que el lector recuerde en todo momento que está frente a una transcripción, y por otro lado, hemos tenido en cuenta que una traducción más libre podría suponer interpretaciones muy alejadas de las que pretende el autor. De este modo lo que hemos hecho es traducir de forma literal siempre que la lengua de destino lo permita, y de forma libre solo en los casos en que sea necesario, modificando lo menos posible los enunciados expresados por Foucault. Por lo tanto, podríamos decir que es una traducción más literal que libre, siempre que en español las frases tengan sentido y sean gramaticalmente correctas.

Además, para abordar esta traducción hemos tenido en cuenta cuáles son los lectores a los que se dirige la traducción del mismo modo que el objetivo de esta. Se trata pues, como sabemos, de un trabajo de fin de grado y los lectores, por lo tanto, formarán parte de un tribunal de filólogos, conocedores de la lengua francesa, pero no necesariamente de la filosofía del autor. Partiendo de este hecho hemos decidido que en la traducción no aparezcan las notas a pie de página que encontramos en la edición de Vrin. Probablemente esta decisión

³ Citado en *Traducción y traductología* (Hurtado, 2011, p.313).

⁴ Citado en *Manual de traducción* sin especificar fuente (Tricás, 1995, p.61).

hubiera sido diferente si la traducción estuviera destinada a lectores interesados en la filosofía de Foucault. De cualquier modo, en los anexos se podrán ver dichas notas, así como otras notas numeradas del 1 al 33 que aparecen al final del libro.

Para traducir términos, evidentemente, hemos utilizado varios diccionarios. Nos hemos decantado por diccionarios en línea, algunos monolingües, como la *RAE*, el Larousse y el *Trésor de la langue française*, y otros bilingües, como el Larousse, que también nos ofrece esta opción, y el *Wordreference*. En los casos en los que hemos encontrado palabras que no conocemos lo primero que hemos hecho ha sido consultar su traducción en un diccionario bilingüe. Ahora bien, en muchos casos resulta que la traducción propuesta no se adecúa al sentido de la frase, en estos casos buscamos sinónimos en línea, en francés, del término a traducir y verificamos si hay alguno cuya traducción al español se adecúe mejor. Luego, consultamos los diccionarios monolingües para comprobar si la palabra que hemos elegido tiene una acepción similar a la palabra francesa de la que partimos. Por otro lado, tenemos el caso de algunas palabras, o conjunto de palabras, que presentan un significado conocido pero que proponen problemas a la hora de traducirlas. Para ello hemos utilizado un recurso en internet que contrasta textos traducidos del español al francés y viceversa, hablamos del diccionario *Linguee*. Para esto último también nos ha servido el foro sobre traducción del *Wordreference*.

Finalmente, una vez acabada la traducción, hemos llevado a cabo la elaboración de los apartados restantes.

3. TRADUCCIÓN

¿Qué es la crítica?

[Conferencia impartida por Michel Foucault el 27 de mayo de 1978 respondiendo a la invitación de la Sociedad francesa de Filosofía].

Henri Gouhier: Señoras, señoritas, señores, en primer lugar quisiera agradecer a Michel Foucault por aceptar participar en esta sesión en un año muy cargado, ya que lo cogemos no al día siguiente, pero sí a los dos días de su regreso después de un largo viaje a Japón. Esto explica que la convocatoria enviada para esta reunión sea más bien lacónica; quizás por esto la comunicación de Michel Foucault sea una sorpresa y, como pensamos que es una buena sorpresa, no prolongaremos más la espera del placer de escucharlo.

Michel Foucault: Les agradezco infinitamente el haberme invitado a esta reunión y ante esta Sociedad. Creo que ya había hablado aquí hace unos diez años, sobre un tema que era *¿Qué es un autor?*

No le he dado título a la cuestión de la que voy a hablar hoy. M. Gouhier ha querido decirles, con indulgencia, que esto se debe a mi estancia en Japón. A decir verdad, es una amable atenuación de la verdad. Digamos que efectivamente, hasta estos últimos días, no había encontrado ningún título; o más bien había uno que me rondaba pero que no he querido elegir. Van a ver por qué: habría sido indecente.

En realidad, la pregunta de la que quería y quiero hablarles es: ¿qué es la crítica? Habría que intentar canalizar algunos objetivos en torno a este proyecto que no deja de formarse, de prolongarse, de renacer en los confines de la filosofía, muy cerca de ella, muy en contra, a sus expensas, en la dirección de una nueva filosofía, como alternativa, quizás, de toda filosofía posible. Y me parece que, entre la gran cuestión kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan este nombre de crítica, ha habido en el occidente moderno (a fijar, aproximadamente, empíricamente, desde los siglos XV y XVI) una cierta manera de pensar, de decir, incluso de actuar, una cierta relación hacia lo que existe, hacia lo que sabemos, hacia lo que hacemos, con respecto a la sociedad, a la cultura, una relación también hacia los demás y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica. Por supuesto, se sorprenderán al escuchar que hay algo como una actitud crítica y que sería específica de la civilización moderna, cuando ha habido en torno a esa cuestión tantas críticas, polémicas, etc., y que incluso los problemas

kantianos tienen sin duda orígenes más lejanos que esos siglos XV y XVI. Nos sorprenderemos también al ver que intentamos buscar una unidad a esta crítica, mientras que ésta parece condenada por naturaleza, por función, iba a decir por labor, a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía. Después de todo, la crítica sólo existe vinculada a ella misma: es instrumento, medio para un porvenir o una verdad que ella ni sabrá ni será; es una mirada puesta en un dominio sobre el que quiere ser la policía y no es capaz de hacer la ley. Todo esto hace que sea una función que está subordinada a lo que constituye la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Y al mismo tiempo, sean cuales sean los placeres o las compensaciones que acompañen esta curiosa actividad crítica, parece que lleva, de forma bastante regular, casi siempre, no solo un cierto carácter de utilidad que ella misma reclama, sino también la necesidad de estar sustentada por un tipo de imperativo más general – más general todavía que el de apartar los errores. Hay algo en la crítica que la acerca a la virtud. Y de cierta manera, de lo que quería hablarles, era de la actitud crítica como virtud en general.

Para trazar la historia de esta actitud crítica hay numerosos caminos. Yo quisiera simplemente sugerirles el siguiente, que es un camino posible, una vez más, entre muchos otros. Propondría la variación siguiente: la pastoral cristiana o la Iglesia cristiana, en tanto que esta desarrollaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado esta idea – singular, creo, y totalmente ajena a la cultura antigua – de que cada individuo, sin importar su edad, estatus, y desde el principio al final de su vida y hasta el mínimo detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigirse hacia la salvación, por alguien al que se encuentre ligado por una relación global, y al mismo tiempo meticulosa, detallada, de obediencia. Y esta dirección de obediencia hacia la salvación, ligada a una obediencia a alguien, debe de hacerse a través de una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma; verdad también en la medida en la que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y finalmente en la medida en la que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que conlleva reglas generales, conocimientos particulares, preceptos, métodos de examen, de confesión, de diálogo, etc. Después de todo, no hay que olvidar que, durante siglos, hemos llamado, en la Iglesia griega *technê technôn* y en la Iglesia romana latina *arts artium*, a lo que era precisamente la dirección de consciencia; el arte de gobernar a los hombres. Dicho arte de gobernar, por supuesto, ha

quedado finalmente, durante mucho tiempo, ligado a prácticas relativamente limitadas, incluso en la sociedad medieval, ligado a la existencia conventual, digamos, practicada sobre todo entre grupos espirituales relativamente limitados. Pero, creo que a partir del siglo XV y desde antes de la Reforma, podemos decir que hubo una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres, explosión entendida en dos sentidos. Primero, desplazamiento con respecto a su núcleo religioso, digamos, si les parece, laicización, expansión hacia la sociedad civil de ese tema del arte de gobernar a los hombres y de los métodos para hacerlo. Y luego, en segundo lugar, desmultiplicación de dicho arte de gobernar en dominios variados: ¿cómo gobernar a los niños, cómo gobernar a los pobres, a los mendigos, cómo gobernar una familia, una casa, cómo gobernar a los ejércitos, cómo gobernar a los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar nuestro propio cuerpo, cómo gobernar nuestro propio espíritu? «¿Cómo gobernar?», creo que esta ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o en el XVI. Cuestión fundamental, cuya respuesta ha sido la multiplicación de todas las artes de gobernar – arte pedagógico, arte político, arte económico, si les parece – y de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esta época.

Ahora bien, esta gubernamentalización⁵ que me parece bastante característica de esas sociedades del occidente europeo del siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, de la pregunta «¿cómo no ser gobernado?». No quiero decir con esto que, a la gubernamentalización, se hubiera opuesto en una especie de cara a cara la afirmación contraria, «no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados *del todo*⁶». Quiero decir que, en esta gran inquietud alrededor de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, encontramos una pregunta perpetua que sería: «¿Cómo no ser gobernado de este modo, por aquellos, en el nombre de estos principios, con vistas a tales objetivos y por medio de tales procesos?, no así, no para esto, no por ellos; y si le damos a

⁵ En francés *gouvernementalisation*. Encontramos aquí un término creado por el autor, para traducirlo hemos revisado la opción de las traducciones ya hechas y encontramos lo siguiente: «Aunque en español existe el término ‘gubernación’, su significado nos parece demasiado general para traducir la idea del autor. Esta se corresponde, más precisamente, y como se notará más adelante en el texto, con una acentuación operativa del significado del adjetivo ‘gubernamental’, a saber, ‘perteneciente al gobierno del Estado; respetuoso o benigno para con el gobierno o favorecedor del principio de autoridad’ (D.R.A.E., 1970).» (Dávila, 1995, p. 3). Hemos optado por esta traducción ya que también hemos encontrado la misma en el artículo «‘Hacer vivir y dejar morir’: Foucault y la genealogía del Racismo». (Mendieta, 2007).

⁶ Subrayado en el texto.

este mecanismo de la gubernamentalización, de los individuos y de la sociedad a la vez, la inserción histórica y la amplitud que creo ha tenido, parece que se podría colocar prácticamente del mismo lado lo que llamaríamos la actitud crítica. En frente a esto y como contrapartida, o más bien como compañera y adversaria a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de rechazarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de buscar la manera de escapar de estas artes de gobernar o, en todo caso, de desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también, al mismo tiempo, como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría nacido algo en ese momento en Europa, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc., y que yo llamaría, simplemente, el arte de no ser gobernado o, más bien, el arte de no ser gobernado así y a ese precio. Y propondría entonces, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser totalmente gobernado.

Me dirán que esta definición es a la vez bastante general, vaga, imprecisa. ¡Por supuesto! Pero creo que, sin embargo, me permitiría señalar algunos puntos de anclaje precisos para lo que intento llamar la actitud crítica. Puntos de anclaje históricos, por supuesto, y que podríamos fijar de este modo:

1) Primer punto de anclaje: en una época en la que el gobierno de los hombres era simplemente un arte espiritual, o una práctica esencialmente religiosa ligada a la autoridad de una Iglesia, basada en una escritura, no querer ser gobernado de cierta forma, era esencialmente buscarle a la escritura otra relación que la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de Dios; no querer ser gobernado era una manera de rechazar, rehusar, limitar (díganlo como quieran) la enseñanza eclesiástica, esto era la vuelta a la Escritura, la pregunta de lo que es auténtico en la Escritura, de lo que ha sido efectivamente escrito en la escritura, era la pregunta «¿Cuál es el tipo de verdad que dice la Escritura, cómo tener acceso a esta verdad de la Escritura por medio de la escritura y a pesar de lo escrito?», y hasta que lleguemos finalmente a la pregunta, muy simple: «¿La escritura es verdadera?». Y, en definitiva, de Wycliffe a Pierre Bayle, la crítica se desarrolló en cierta parte, que considero capital y no exclusiva por supuesto, con respecto a la Escritura. Digamos que la crítica es históricamente bíblica.

2) No querer ser gobernado; ahí está el segundo punto de anclaje, no querer ser gobernado así, esto es no querer seguir aceptando ciertas leyes, porque son injustas, porque, bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano de hoy, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica, es entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que él requiere, oposición de derechos universales e imprescriptibles, a los que todo gobierno, sea del tipo que sea, del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, tendrá que someterse. En definitiva, si les parece, reencontramos el problema del derecho natural. El derecho natural no es, sin duda, una invención del Renacimiento, pero ha adquirido, a partir del siglo XVI, una función crítica que sigue conservando. A la pregunta «¿cómo no ser gobernado?» él responde diciendo: «¿cuáles son los límites del derecho de gobernar?». Digamos que aquí la crítica es principalmente jurídica.

3) Y finalmente, «no querer ser gobernado» es, por supuesto, no aceptar como verdadero – por aquí pasaré muy rápido – lo que una autoridad dice que es verdadero, o al menos no aceptarlo porque una autoridad diga que sea verdadero, esto es no aceptarlo sino cuando consideramos, nosotros mismos, como buenas las razones de aceptarlo. Y esta vez, la crítica toma su punto de anclaje en el problema de la certidumbre frente a la autoridad.

La Biblia, el derecho, la ciencia; La Escritura, la naturaleza, la relación consigo mismo; el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo. Vemos cómo el juego de la gubernamentalización y de la crítica, una con respecto a la otra, han dado lugar a fenómenos que son, creo, capitales en la historia de la cultura occidental, ya se trate del desarrollo de las ciencias filológicas, del desarrollo de la reflexión, del análisis jurídico, de la reflexión metodológica. Pero sobre todo, vemos que el núcleo de la crítica, es esencialmente el conjunto de relaciones que ligan la una a la otra, o la una a otras dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento a través del que se trataba, en la realidad misma de la práctica social, de someter a los individuos a través de mecanismos de poder que se reclaman como verdaderos, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se otorga el derecho de preguntar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad; la crítica, por su parte, será el arte de la incertidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexionada. La crítica tendría esencialmente

por función el desajuste del juego al que podríamos llamar, en una palabra, la política de la verdad.

Tendría la arrogancia de pensar que esta definición, a pesar de su carácter a la vez empírico, aproximativo, delicadamente lejana con respecto al espacio que sobrevuela, no es muy diferente de la que daba Kant: no de la crítica sino de algo distinto. En definitiva, no está muy lejos de la definición que daba de la *Aufklärung*⁷. En efecto, es característico que en su texto de 1784 sobre lo que es la *Aufklärung*, haya definido la *Aufklärung* como un cierto estado de minoría en el que se mantendría, y se mantendría autoritariamente, a la humanidad. En segundo lugar, él ha definido esta minoría, la ha caracterizado por una cierta incapacidad en la que se mantiene a la humanidad, incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin lo que sería precisamente la dirección de otro, y él emplea *leiten* que tiene un sentido religioso históricamente bien definido. En tercer lugar, creo que es característico el hecho de que Kant haya definido esta incapacidad por una cierta correlación entre una autoridad que se ejerce y que mantiene a la humanidad en ese estado de minoría, correlación entre este exceso de autoridad y, por otro lado, algo a lo que considera y llama una falta de decisión y de coraje. Y por consiguiente, esta definición de la *Aufklärung* no va a ser simplemente una definición histórica y especulativa; habrá en esta definición de la *Aufklärung* algo que parece ridículo, sin duda, llamar la predicación, pero que es claramente una llamada al coraje lo que él lanza en esta descripción de la *Aufklärung*. No hay que olvidar que era un artículo de un periódico. Habría que hacer un estudio sobre las relaciones entre la filosofía y el periodismo a partir del siglo XVIII... Al menos que no haya sido ya estudiado, pero no estoy seguro de ello... Es muy interesante ver a partir de qué momento los filósofos intervienen en los periódicos para decir algo que es, para ellos, filosóficamente interesante pero que, sin embargo, se inscribe en un cierto vínculo con efectos de llamada hacia el público. Y finalmente, es característico que en este texto de la *Aufklärung*, Kant de como ejemplos de ese mantenimiento en minoría de la humanidad, y por lo tanto, como modelos sobre los que la *Aufklärung* debe basarse para levantar dicho estado de minoría y hacer madurar de alguna forma a los hombres, precisamente la religión, el derecho y el conocimiento.

⁷ El autor hace referencia al texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, conocido en español como *¿Qué es la Ilustración?*

Lo que Kant describía como la *Aufklärung* es precisamente lo que yo intento ahora describir como la crítica, como esta actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica de Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad. Y con respecto a esta *Aufklärung* (cuya divisa, lo saben bien y Kant lo recuerda, es «*sapere aude*», no sin que otra voz, la de Federico II de Prusia, diga en contrapunto: «que razonen todo lo que quieran mientras que obedezcan») en todo caso, con respecto a esta *Aufklärung* ¿cómo va a definir Kant la crítica? O en todo caso, ya que no tengo la intención de reconquistar lo que era el proyecto crítico kantiano en su rigor filosófico, no me lo permitiría delante de tal auditorio de filósofos, no siendo yo mismo filósofo, siendo apenas crítico, con respecto a esta *Aufklärung*, ¿cómo podríamos situar la crítica propiamente dicha? Si, efectivamente, Kant llama a todo este movimiento crítico que ha precedido: la «*Aufklärung*», ¿cómo va a situar, él, lo que interpreta como crítica? Yo diría, y esto son cosas completamente infantiles, que con respecto a la *Aufklärung*, la crítica será, a los ojos de Kant, la que va a decir al saber: ¿sabes bien hasta donde puedes saber? Razona todo lo que quieras, pero ¿sabes hasta donde puedes razonar sin peligro? La crítica dirá, en definitiva, que es menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites, donde reside nuestra libertad, y que, por consiguiente, cuando dejamos decir a los demás «obedezcan», es en ese momento, en el que nos haremos una justa idea de nuestro conocimiento, es entonces cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y no tendremos que seguir consintiendo el *obedezcan*⁸; o más bien, que el *obedezcan*⁹ estará fundado sobre la propia autonomía.

No pretendo mostrar la oposición kantiana que aquí habría entre el análisis de la *Aufklärung* y el proyecto crítico. Sería, creo, fácil de mostrar que, para el mismo Kant, ese verdadero «coraje de saber» que ha sido evocado por la *Aufklärung*, ese mismo coraje de saber, consiste en reconocer los límites del conocimiento; y sería fácil mostrar que, para él, la autonomía está lejos de oponerse a la obediencia a los soberanos. Pero, no obstante, Kant ha fijado la crítica en su proceso de independencia con respecto al juego de poder y de la verdad como tarea principal, como prolegómenos de toda *Aufklärung*, presente y futura, de conocer el conocimiento.

8 Subrayado en el texto.

9 Subrayado en el texto.

No quisiera insistir más sobre las implicaciones de esta especie de desajuste entre la *Aufklärung* y la crítica que Kant quiso manifestar en base a la primera. Simplemente quisiera insistir sobre ese aspecto histórico del problema que se nos ha sugerido, teniendo en cuenta lo ocurrido en el siglo XIX. La historia del siglo XIX ha dado bastantes más opciones a la continuación del asunto crítico, tal como Kant lo había situado con un cierto distanciamiento respecto a la *Aufklärung*, que a la misma *Aufklärung*. Dicho de otra manera, la historia del siglo XIX –y por supuesto, la historia del siglo XX todavía más –parecía deber, si no dar la razón a Kant, al menos ofrecer una posición concreta a esta nueva actitud crítica, esta actitud crítica en un segundo plano en relación a la *Aufklärung* y cuya posibilidad había abierto Kant.

Esta posición histórica que parecía entregarse mucho más a la crítica kantiana que al coraje de la *Aufklärung*, tenía simplemente estos tres rasgos fundamentales: primero, una ciencia positivista, es decir, una ciencia que confiaba fundamentalmente en ella misma, pero que al mismo tiempo era delicadamente crítica con respecto a cada uno de sus resultados. Segundo, el desarrollo de un Estado, o de un sistema estatal, que se mostraba a sí mismo como razón y como racionalidad profunda de la Historia y que, por otro lado, decidía como instrumento de procedimiento: de racionalización, de la economía y de la sociedad. De ahí, el tercer rasgo, la confección de ese positivismo científico y de desarrollo de los Estados: una ciencia de un Estado o un estatismo, si les parece. Se teje entre ellos todo un tejido de relaciones cerradas, en la medida en que la ciencia va a jugar cada vez más un papel determinante en el desarrollo de las fuerzas productivas; en la medida en que, por otro lado, los poderes de tipo estático van a ejercerse cada vez más a través de conjuntos técnicos refinados. De ahí el hecho de que la pregunta de 1784, ¿qué es la *Aufklärung*?, o más bien la manera en la que Kant, con respecto a esta pregunta y a la respuesta que él daba, intentó situar su cuestión crítica, esta interrogación sobre las relaciones entre *Aufklärung* y crítica va a coger legítimamente el aspecto de una desconfianza o, en todo caso, de una interrogación cada vez más sospechosa: ¿de qué exceso de poder? ¿de qué gubernamentalización?, por mucho más ineludible que se justifique sobre la razón, ¿esta razón en sí misma no es históricamente responsable?

Ahora bien, el porvenir de esta pregunta, creo, no ha sido del todo el mismo en Alemania que en Francia, y esto es por razones históricas que habría que analizar atendiendo a su complejidad.

En pocas palabras podríamos decir lo siguiente: puede que en menor medida por el desarrollo reciente de un gran Estado en Alemania, totalmente nuevo y racional, que por la antigua pertenencia de las universidades y de la *Wissenschaft* a las estructuras administrativas y estáticas, es por lo que surge esta sospecha de que hay algo en la racionalización, e incluso quizás en la misma razón, que es responsable del exceso de poder, pues bien, me parece que dicha sospecha se desarrolló sobre todo en Alemania y digamos, para ser todavía más breve, que se desarrolló dentro de lo que podríamos llamar una izquierda alemana. En cualquier caso, de la izquierda hegeliana a la Escuela de Frankfurt, ha habido toda una crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la *technê* y de la tecnificación, toda una crítica de las relaciones entre el proyecto fundamental de la ciencia y la técnica, cuyo objetivo es revelar los vínculos entre una presunción inocente de la ciencia por un lado, y las formas de dominación propias de la configuración de la sociedad contemporánea por otro. Por tomar como ejemplo el que sin duda estuvo más alejado de lo que podríamos llamar una crítica de izquierda, no hay que olvidar que Husserl, en 1936, remitía la crítica contemporánea de la humanidad europea a una cuestión de relaciones existentes entre el conocimiento y la técnica, de *l'épistème* a la *technê*.

En Francia, las condiciones de la práctica filosófica y de la reflexión política han sido muy diferentes y por eso la crítica de la razón presuntuosa, y de sus efectos específicos de poder, no parece haber sido encaminada de la misma manera. Pienso que en este caso, sería del lado de una cierta ideología de derecha, a lo largo de los siglos XIX y XX, en donde encontraríamos esta misma acusación histórica de la razón o de la racionalización en el nombre de los efectos de poder que lleva consigo. En cualquier caso, el bloque constituido por la Ilustración y la Revolución ha impedido sin duda, de forma general, que se vuelva a poner en tela de juicio esta relación de la racionalización con el poder; es posible también el hecho de que la Reforma, es decir lo que creo que fue en sus raíces más profundas el primer movimiento crítico como arte de no ser gobernado, no haya tenido en Francia la amplitud y el éxito que conoció en Alemania ha hecho que, en Francia, esta noción de la *Aufklärung*, con todos los problemas que sugería, no tuviera una significación tan extendida, y además, que no haya obtenido una referencia histórica de tan largo alcance como en Alemania. Digamos que, en Francia, nos hemos conformado con una cierta valorización política de los filósofos del siglo XVIII, al mismo tiempo que se descalificaba el pensamiento de la Ilustración como un pensamiento

minoritario dentro de la historia de la filosofía. En Alemania, al contrario, lo que se entendía por *Aufklärung* estaba indudablemente considerado, para bien o para mal, poco importa, como un episodio importante, una especie de manifestación resplandeciente de la trascendente destinación de la razón occidental. Encontrábamos en la *Aufklärung*, y, en definitiva, en todo este periodo que va desde el siglo XVI al XVIII que sirve de referencia a esta noción de la *Aufklärung*, que se intentaba descifrar, reconocer, la línea máxima de pendiente de la razón occidental, mientras que era la política a la que estaba ligada la que era objeto de una revisión suspicaz. Tal es, si les parece, a grandes rasgos, el quiasmo que caracteriza la manera en que, en Francia y en Alemania, se ha planteado el problema de la *Aufklärung* a lo largo del siglo XIX y de toda la primera mitad del siglo XX.

Ahora bien, creo que en Francia la situación ha cambiado a lo largo de los últimos años; y que de hecho, me parece que hemos llegado a una época en la que en Francia precisamente este problema de la *Aufklärung* (teniendo en cuenta la importancia que tuvo para el pensamiento alemán desde Mendelssohn, Kant, pasando por Hegel, Nietzsche, Husserl, La Escuela de Frankfurt, etc.) puede ser retomado con una cercanía bastante significativa respecto a los trabajos de la Escuela de Frankfurt. Digamos, siempre siendo breve, que – y esto no es sorprendente – es a partir de la fenomenología y de los problemas que esta propone que ha reaparecido la pregunta de qué es la *Aufklärung*. En efecto, ha reaparecido a partir de la cuestión del sentido y de lo que puede constituir el sentido. ¿Cómo es que puede haber sentido a través del no-sentido? ¿Cómo viene el sentido? Pregunta que nos parece complementaria a esta otra: ¿Cómo es posible que el gran movimiento de la racionalización nos haya conducido a tanto ruido, a tanto furor, a tanto silencio y pleno mecanismo? Después de todo, no hay que olvidar que *La Nausée* es por pocos meses contemporánea a *Krisis*. Me parece que es a partir de este análisis de después de la guerra, teniendo en cuenta que el sentido solo se constituye a través de sistemas en tensión característicos de la maquinaria significativa – no hay sentido sino por efectos de coerción propios a las estructuras – cuando por un extraño recorrido, reaparece el problema entre *ratio* y *pouvoir*. Pienso de igual manera que (y esto habría que estudiarlo sin duda) los análisis de la historia de las ciencias, toda esta problematización de la historia de las ciencias (cuya raíz también se encuentra sin duda en la fenomenología, que ha seguido en Francia a través de Cavailles, Bachelard, Georges Canguilhem, una historia totalmente diferente), este problema histórico de la historicidad de

las ciencias, me parece, no existe sin las relaciones y analogías, sin reflejar de alguna manera ese problema de la construcción del sentido: ¿cómo nace? ¿Cómo se forma esa racionalidad a partir de algo totalmente diferente? He aquí la reciprocidad y el revés del problema de la *Aufklärung*: ¿Cómo es que la racionalidad conduce al furor del poder?

Pues bien, me parece que ya sea por esas búsquedas sobre la construcción del sentido con el descubrimiento de que el sentido no se constituye sino a través de estructuras de coerción del significante, ya sea por los análisis de la historia de la racionalidad científica con sus efectos de dependencia ligados a su institucionalización y a la construcción de determinados modelos, todo esto, todas estas búsquedas históricas han convergido de un momento a otro y a través de una especie de crimen universitario en lo que fue después de todo, todo el movimiento de fondo de nuestra historia desde hace un siglo. Pues, a fuerza de cantarnos que nuestra organización social o económica escaseaba de racionalidad, nos encontramos ante, no sé si demasiada o bastante razón, en cualquier caso, seguramente, ante demasiado poder; a fuerza de hacernos escuchar las promesas de la Revolución, no sé si allí donde se produjo es buena o mala, pero nos encontramos ante la inercia de un poder que se mantenía de forma indefinida; y a fuerza de hacernos escuchar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado y de la historia, nos volvemos a encontrar frente a dos formas de poder que se parecen como dos hermanos: fascismo y estalinismo. Vuelta, como consecuencia, a la pregunta: ¿*qué es*¹⁰ la *Aufklärung*? Y así se reactiva la serie de problemas que había marcado los análisis de Max Weber: ¿qué es de esta racionalización que, acordamos, caracteriza nos solo el pensamiento y la ciencia occidentales desde el siglo XVI, sino también las relaciones sociales, las organizaciones estáticas, las prácticas económicas y puede que hasta el comportamiento de los individuos? ¿Qué es de esa racionalización nunca contestada en sus efectos de coacción y quizás de obnubilación, de implantación masiva y creciente de un vasto sistema científico y técnico?

Este problema del que obligatoriamente debemos hacernos cargo en Francia, este problema de ¿qué es la *Aufklärung*?, podemos abordarlo por diferentes caminos. Y el camino por el que yo quiero abordarlo, no pretendo trazarlo en absoluto –y quisiera que me creyeran–

¹⁰ Subrayado en el texto.

con un espíritu crítico o polémico. Odio la polémica y, en cuanto a la crítica, digamos que no se me da muy bien. Dos razones, por consiguiente, que hacen que no busque más que mostrar las diferencias y, de algún modo, ver hasta dónde podemos multiplicar, desmultiplicar, demarcar las unas con respecto a las otras, destapar, si les parece, las formas de análisis de este problema de la *Aufklärung* que es quizás, después de todo, el problema de la filosofía moderna.

Quisiera seguidamente, ya que abordamos este problema que nos aproxima a la Escuela de Frankfurt, remarcar de todas formas que, el hecho de hacer de la *Aufklärung* la cuestión central conlleva ciertas cosas. Primero, quiere decir que nos comprometemos en una práctica que podríamos llamar histórico-filosófica, que no tiene nada que ver con la filosofía de la historia ni con la historia de la filosofía, y con esto, quiero decir que el dominio de experiencia que abarca este trabajo filosófico no excluye en absoluto ninguno de los otros. No es la experiencia interna, no son las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco es un conjunto de contenidos históricos elaborados en alguna parte, preparados por los historiadores y acogidos como hechos constituidos. Se trata de hecho, en esta práctica histórico-filosófica, de hacerse su propia historia, de *fabricar*, como en la ficción, la historia que estaría trazada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras y la racionalidad, que articula el discurso de la verdad, y los mecanismos de sometimiento ligados a estas, cuestión que bien muestra el desplazamiento de los historiadores desde los asuntos habituales y familiares hacia el problema del sujeto y de la verdad del que los historiadores no se encargan. Vemos igualmente que esta cuestión sitúa el trabajo filosófico, el pensamiento filosófico, el análisis filosófico, en contenidos históricos empíricos dibujados precisamente por ella. De ahí, si les parece, el hecho de que los historiadores digan frente a este trabajo histórico o filosófico: «si, si, por supuesto, puede ser»; en todo caso, esto no es para nada así, así se crea ese efecto de interferencia debido al desplazamiento hacia el sujeto y la verdad del que hablaba. Y que los filósofos, aunque todos no parezcan aves ofendidas, piensen generalmente: «la filosofía, después de todo, es algo diferente», esto se debe al efecto de caída, debido a esa vuelta a un espiritismo que ni siquiera por el mismo puede garantizarse por una experiencia interior.

Acordemos a estas voces toda la importancia que tienen y esta importancia es grande. Indican, aunque de forma negativa, que estamos en el buen camino, es decir, que a través de

contenidos históricos que elaboramos y a los que estamos ligados porque son o porque valen como verdaderos, nos preguntamos: ¿entonces quién soy yo, yo, que pertenezco a esta humanidad, quizás a esta franja, a este momento, a este instante de la humanidad que está sometido al poder de la verdad en general y de las verdades en particular? Des-subjetivar la cuestión filosófica por el recurso al contenido histórico, franquear los contenidos históricos por la pregunta sobre los efectos de poder cuya verdad, se supone, deben afrontar, es, si les parece, la primera característica de esta práctica histórico-filosófica. Por otro lado, esta práctica histórico-filosófica mantiene una relación privilegiada con una época empíricamente determinable: incluso si es relativa y necesariamente imprecisa, esta época es, sin duda, retratada como momento de formación de la sociedad moderna, *Aufklärung*, en el amplio sentido del término, al que se referían Kant, Weber, etc., periodo sin datación fija, con múltiples entradas, ya que podemos definirla tanto por la formación del capitalismo, la constitución del mundo burgués, la puesta en marcha de sistemas estáticos, la fundación de la ciencia moderna con sus correlativas técnicas, la organización de un vis a vis entre el arte de ser gobernado y el de no ser del todo gobernado. Privilegio, por consiguiente, otorgado al trabajo histórico-filosófico que se realizó en este periodo, pues es en donde aparecen de alguna manera, a flor de piel y en la superficie de transformaciones visibles, esas relaciones entre poder, verdad y sujeto que tratamos de analizar. Pero privilegio también en el sentido de que se trata de formar, a partir de ese momento, una matriz para el recorrido de toda una serie de dominios posibles. Digamos, si les parece, que no es porque privilegiemos el siglo XVIII, ni porque nos hallamos interesado por él, el hecho de que hayamos encontrado el problema de la *Aufklärung*; yo diría, fundamentalmente, que el hecho de plantearnos esta pregunta de «qu'est que c'est que l'Aufklärung» muestra cuál es el esquema histórico de nuestra modernidad. No se tratará de decir que los griegos del siglo V se parecen un poco a los filósofos del siglo XVIII o que el siglo XII era ya una especie de Renacimiento, sino más bien de intentar, de ver bajo qué condiciones, al precio de qué modificaciones o generalizaciones podemos aplicar a cualquier momento de la historia esta cuestión de la *Aufklärung*, como podría ser a las relaciones entre poder, verdad y sujeto.

Tal es el marco general de esta búsqueda que yo llamaría histórico-filosófica. Ahora bien, ¿cómo podemos llevarla a cabo?

Decía ahora mismo que solo quería trazar muy vagamente otras vías posibles a las que, me parece, han sido abiertas de forma más común hasta aquí. No es para nada acusarlas de no llegar a ningún sitio, ni de no dar ningún resultado válido. Quisiera simplemente decir y sugerir lo siguiente: me parece que esta cuestión de la *Aufklärung* desde Kant, por Kant y aparentemente a causa de ese desajuste entre *Aufklärung* y crítica que introduce, ha sido esencialmente planteada en términos de conocimiento, es decir, partiendo de lo que fue el destino histórico del conocimiento de la constitución de la ciencia moderna; es decir, tanto buscando lo que, ya en este destino, marcaba los efectos de poder indefinidos a los que necesariamente iba a ser ligada por el objetivismo, el positivismo, el tecnicismo, etc., relacionando este conocimiento con las condiciones de constitución y de legitimidad de todo conocimiento posible, y por último, buscando cómo en la historia se había operado el paso a la no legitimidad (ilusión, error, olvido, recubrimiento, etc.). En resumen, es el procedimiento de análisis operado por Kant lo que me parece que, en el fondo, ha sido orientado por el desajuste de la crítica con respecto a la *Aufklärung*. Me parece que a partir de este, ha habido un procedimiento de análisis que, en general, es el que se ha sido seguido más a menudo, procedimiento de análisis al que podría llamarse la búsqueda legítima de los diferentes modos históricos de conocer. En todo caso, es de este modo cómo un cierto número de filósofos del siglo XVIII, como es el caso de Dilthey, Habermas, etc., lo entendieron. De forma más simple todavía: ¿qué falsa idea se ha hecho el conocimiento de él mismo?, ¿hasta qué punto llega el uso excesivo al que se encontró expuesto? Y, por consiguiente, ¿a qué dominación se encuentra ligado?

Bien, quizás podríamos considerar un procedimiento distinto, para abordar la cuestión de la *Aufklärung*, diferente de este procedimiento que toma forma de una búsqueda legítima de los modos históricos de conocer. Este podría comenzar, no por la cuestión del conocimiento, sino por la cuestión del poder; avanzaría, no como una búsqueda legítima, sino como algo que yo llamaría una eventualización¹¹. ¡Perdonen la errata de la palabra! Y luego además, ¿qué quiere decir esto?, debieran gritar los historiadores aterrorizados, lo que yo entendería como procedimiento de eventualización. Sería lo siguiente: en primer lugar tomar conjuntos de

¹¹ En francés *événementialisation*. Encontramos aquí otro término característico de Foucault. Hemos revisado también la traducción de Jorge Dávila quien lo traduce de este modo, pero además buscando en internet encontramos la misma traducción del término en un artículo sobre Foucault, titulado «Cuestiones de método: 'eventualización' y problematización en Foucault» (Restrepo, 2008).

elementos de los que podamos extraer en una primera aproximación, luego de manera totalmente empírica y provisional, conexiones entre mecanismos de coerción y contenidos del conocimiento. Mecanismos de coerción diversos, que pueden ser tanto legislativos, reglamentarios, dispositivos materiales, fenómenos de autoridad, etc.; contenidos del conocimiento que tomaremos igualmente en su diversidad como en su heterogeneidad, y que retendremos en función de los efectos de poder que acarrearán en tanto que son válidos por formar parte de un sistema de conocimiento. Lo que buscamos entonces no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, cuáles son las conexiones que se pueden extraer entre mecanismos de coerción y elementos del conocimiento, qué juegos de revocación y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué es lo que hace que un sistema de conocimiento pueda tomar efectos de poder, en un sistema como este, destinados a devenir elementos verdaderos o probables o inciertos o falsos, y qué hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.

Así pues, en este primer nivel, no se trata de operar la división de legitimidad, ni de asignar el punto de error y de la ilusión. Y es por lo que, en este nivel, me parece que podemos utilizar dos palabras que no tienen por función nombrar entidades, poderes ni nada trascendental, sino solamente operar, con respecto a los dominios a los que se refieren, una reducción sistemática de valor, digamos una neutralización en cuanto a los efectos de legitimidad y una puesta en escena de lo que les vuelve en un cierto momento aceptables y que hace que efectivamente hayan sido aceptadas. Utilización por lo tanto de la palabra *saber*¹², que se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento aceptables en un momento dado y en un dominio definido; y, en segundo lugar, del término *poder*, que no hace más que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles a inducir comportamientos o discursos. Vemos enseguida que estos dos términos no tienen otro papel que el metodológico: no se trata de localizar a través de ellos principios generales de la realidad, sino de fijar de algún modo el frente de análisis, el tipo de elemento que debe ser pertinente. Se trata así de evitar tomar como objeto principal la perspectiva de la legitimación como lo hacen los términos de conocimiento o de dominación.

¹² Subrayado en el texto.

En todo momento del análisis, se trata igualmente de poder darle un contenido determinado y preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; no debemos nunca considerar que existe *un* poder o *un* saber, o peor aún *el* saber o *el* poder como propios operantes. Saber, poder, no son sino un cuadro de análisis. Vemos también como este cuadro de análisis no está compuesto de dos categorías de análisis extranjeras, la una con respecto a la otra, lo que sería del poder por un lado y lo que sería del saber por otro – y lo que yo decía ahora mismo las convertía en ajenas la una a la otra –, ya que nada puede figurar como elemento de saber si, por un lado, no está conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, como un tipo de discurso científico en una época dada y si, por otro lado, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios a lo que está validado como científico, o simplemente racional, o sencillamente, comúnmente recibido, etc. Inversamente, no hay nada que pueda funcionar como mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetos que puedan ser válidos dentro de sistemas, más o menos coherentes, de saber. No se trata pues de describir lo que es el saber y lo que es el poder, ni de cómo uno reprimiría al otro o cómo el otro abusaría del uno, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permita percibir qué es lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, ya sea el sistema de la enfermedad mental, de la penalidad, de la delincuencia, de la sexualidad, etc.

En resumen, me parece que, desde lo que para nosotros es observable empíricamente hasta su aceptabilidad histórica, en la misma época en la que efectivamente es observable, el camino pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo mantiene, lo afianza por el hecho de ser aceptado, en dirección de lo que le vuelve aceptable, por supuesto, no en general sino solamente allí donde es aceptado: es esto lo que podríamos caracterizar como el afianzamiento en su positividad. Tenemos aquí entonces un tipo de procedimiento que, fuera del problema de legitimización y, por consiguiente, descartando el punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la positividad, partiendo del hecho de la aceptación hacia el sistema de la aceptabilidad analizada a partir del juego saber-poder. Digamos que estamos aquí, más o menos, en el nivel de la arqueología.

En segundo lugar, vemos en seguida cómo a partir de este tipo de análisis se advierten ciertos peligros que no pueden dejar de aparecer como las consecuencias negativas y costosas de tal análisis.

Aunque no sea evidente, estas posibilidades van agrupadas, en el sentido de que sea cual sea la costumbre o la usura que nos las han hecho ver como familiares, sea cual sea la fuerza de cegamiento de los mecanismos de poder que mueven o sean cuales sean las justificaciones que han elaborado, no se han vuelto aceptables por un derecho original; y lo que se trata de sacar a la luz para comprender lo que las ha vuelto aceptables, es justamente que esto no iba de si, que no estaba inscrito en ningún *a priori*, no estaba incluido en ninguna anterioridad. Desatar las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia, he aquí dos operaciones correlativas. No se daba por sentado que la locura y la enfermedad mental se superpusieran en el sistema internacional y científico de la psiquiatría; no se daba por hecho que los procedimientos de punición, el encarcelamiento y la disciplina penitenciaria fueran a articularse en el sistema penal; tampoco se daba por hecho que el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual de los individuos debieran efectivamente articularse unos con otros en un sistema de saber y de normalidad llamado sexualidad. La localización de la aceptabilidad en un sistema es indisociable de la localización de lo que le hace difícil de aceptar: su irregularidad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en resumen, su energía. De ahí la necesidad de tomar en cuenta esta estructura para seguir mejor los artificios.

Segunda consecuencia, esta también costosa y negativa, es que este grupo de posibilidades no son analizadas como universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones. Por supuesto, muchos elementos aceptados, muchas condiciones de aceptabilidad, pueden llevar detrás una larga carrera; pero lo que tratamos de localizar en el análisis de estas posibilidades, son de algún modo las singularidades puras, ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie: singularidad de la locura occidental moderna, singularidad absoluta de la sexualidad, singularidad absoluta del sistema jurídico-moral de nuestros castigos.

Ningún recurso fundador, ninguna evasión hacia una forma pura, de ahí parte sin duda uno de los puntos más importantes y más contestables de esta conducta histórico-filosófica: si esta no quiere volcarse ni en una filosofía de la historia ni en un análisis histórico, debe mantenerse de la inmanencia de las singularidades puras. ¿Entonces qué? Ruptura, discontinuidad, singularidad, descripción pura, cuadro inmóvil, ninguna explicación, ningún camino, ustedes conocen todo esto. Diremos que el análisis de estas posibilidades no depende

de esos procedimientos llamados explicativos a los que damos un valor causal en base a tres condiciones:

1) No reconocemos valor causal sino a las explicaciones que aspiran a una última instancia, valorada como profunda y por sí misma, economía para unos, demografía para otros;

2) No reconocemos valor causal a lo que obedece a una piramidalización¹³ cuya punta se dirige hacia el foco causal, el origen unitario;

3) Y por último, no reconocemos valor causal a lo que establece una cierta, o al menos, a lo que se aproxima a la necesidad.

El análisis de positividad, en la medida en que se trata de singularidades puras ligadas no a una especie, o a una esencia, sino a simples condiciones de aceptabilidad, pues bien, este análisis supone el despliegue de una red causal a la vez compleja y precisa, pero sin duda de otro tipo, una red causal que no obedecería precisamente a la exigencia de saturación por un principio profundo, unitario, piramidalizante¹⁴ y precisado. Se trata de establecer una red que deje ver esa singularidad como un efecto: de ahí la necesidad de la multiplicidad de relaciones, de la diferenciación entre las diferentes necesidades que crean los enlaces, del desciframiento de las interacciones y de las acciones circulares y de la consideración del crecimiento de procedimientos heterogéneos. Luego nada más extraño a tal análisis que el rechazo de la causalidad. Pero lo que importa es que en tales análisis no se trata de simplificar en una causa un conjunto de fenómenos derivados, sino de hacer inteligible una positividad singular a partir de lo que precisamente tienen de singular.

Digamos *grosso modo* que, en oposición a una *génesis*¹⁵ que se orienta hacia la unificación de una causa principal dotada de una descendencia múltiple, aquí se trataría de una genealogía, es decir, de algo que intente restituir las condiciones de aparición de una

¹³En francés *pyramidalisation*. En primer lugar acudimos al sustantivo pirámide y con este formamos un verbo con el sufijo -izar que según la RAE: «-izar. (Del lat. -izāre). 1. suf. Forma verbos que denotan una acción cuyo resultado implica el significado del sustantivo o del adjetivo básicos». Así obtenemos «piramidalizar» y con el sufijo -ción, que según la RAE: «(Del lat. -tĭo, -ōnis). 1. suf. Forma sustantivos verbales, que expresan acción y efecto.» luego obtenemos la palabra piramidalización.

¹⁴ En francés *pyramidalisante*. En este caso ya hemos creado el verbo, luego solo añadimos el sufijo -ante que según la RAE «-nte. 1. suf. Forma adjetivos verbales, llamados tradicionalmente participios activos. Toma la forma -ante cuando el verbo base es de la primera conjugación, -ente o -iente, si es de la segunda o tercera. Significa 'que ejecuta la acción expresada por la base'.»

¹⁵ Subrayo en el texto.

singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, en la que ésta no aparece como el producto sino como el efecto. Luego puesta en inteligibilidad, pero siempre teniendo en cuenta que no funciona según un principio hermético. Y digamos que no se trata de un principio hermético por un cierto número de razones.

La primera es que las relaciones que permiten mostrar tal efecto singular son, sino en su totalidad, al menos en una parte considerable, relaciones de interacción entre individuos o grupos, es decir que implican sujetos, tipos de comportamiento, decisiones, elecciones: no es en la naturaleza de las cosas en donde se podría encontrar el apoyo, el soporte de esta red de relaciones inteligibles, sino en la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre.

Tampoco hermético, en absoluto, ya que estas relaciones que intentamos establecer para manifestar una singularidad como efecto, esta red de relaciones, no deben constituir un plan único. Son relaciones que están en perpetua ruptura unas con respecto a otras: la lógica de las interacciones en un nivel dado (digamos entre dos individuos) que pueden a la vez guardar sus reglas y su especificidad, sus efectos singulares, constituyendo, junto a otros elementos, interacciones que juegan en otro nivel, de forma que, de cierta manera, ninguna de estas interacciones aparece como primaria o absolutamente totalizante. Cada una puede volverse a situar en un juego que la desborda; e inversamente ninguna, por muy local que sea, aparece sin efecto o sin riesgo de efecto sobre esa de la que forma parte y que la envuelve. Así pues, si les parece y esquemáticamente, movilidad perpetua, esencial fragilidad, o más bien complejidad entre lo que reconduce el mismo proceso y lo que lo transforma. En resumen, se trataría aquí de encontrar una forma de análisis a los que podríamos llamar *estratégicos*¹⁶.

Al hablar aquí de arqueología, de estrategia y de genealogía, no creo que se trate de localizar los tres niveles sucesivos que se habrían desarrollado unos a partir de otros, sino más bien, de caracterizar tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis, tres dimensiones que deberían permitir, en su misma simultaneidad, recuperar lo que tienen de positivo, es decir, cuáles son las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias a las que se integra. A una búsqueda como ésta, teniendo en cuenta sus tres dimensiones, podemos

¹⁶ Subrayado en el texto.

llamarla un proceso de eventualización. [...] ¹⁷ se produce como efecto. Y finalmente eventualización en lo referido a algo cuya estabilidad, cuyo enraizamiento, cuyo fundamento nunca es tal que no deje, de una manera u otra, detectar su desaparición, o al menos señalar por qué y a partir de qué su desaparición es posible.

Decía ahora mismo que, más que plantear el problema en términos de conocimiento y de legitimización, se trataba de abordar la cuestión por la vía del poder y de la eventualización. Pero, como ven, no se trata de manipular el poder entendido como dominación, maestría, a título de elemento fundamental, de principio único, de explicación o de ley ineludible; al contrario, se trata de considerarlo siempre como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo como una relación indisociable de formas de saber, se trata de pensarlo siempre de tal manera que lo veamos asociado a un dominio de posibilidad, y por consiguiente, de reversibilidad, de reversión posible.

Podemos ver así que la pregunta ya no es: ¿a partir de qué error, ilusión, olvido, de qué defectos de legitimidad, el conocimiento induce efectos de dominación que se manifiestan en el mundo moderno a través de la influencia de la *techné*? La pregunta sería más bien la siguiente: ¿cómo la indisociabilidad ¹⁸ del saber y del poder, en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, puede inducir a la vez singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad y de un campo de posibles, de aberturas, de indecisiones, de inversiones y de desmembramientos eventuales que las vuelve frágiles, que las vuelve impermanentes ¹⁹, que hace de esos efectos de los acontecimientos, ni más ni menos que acontecimientos? ¿De qué forma los efectos de coerción propios de esas positivities pueden ser no disipados, por una vuelta a la destinación legítima del conocimiento y por una reflexión sobre lo trascendental o lo casi-trascendental que la fija, pero invertidos o desatados en el

¹⁷ Nota del texto: laguna debida al giro de la cinta magnética.

¹⁸ En francés Foucault ha utilizado *indissociabilité*. Para formar esta palabra en español hemos utilizado el adjetivo «indisociable» y a partir de este hemos formado el sustantivo indisociabilidad, atendiendo a la formación de palabras con sufijo -dad que encontramos en la RAE: «Cuando -dad se aplica a adjetivos verbales en -ble, se forman derivados terminados en -bilidad, es decir que tiene la característica de no ser disociable.»

¹⁹ El autor podría haber usado la palabra francesa «Instable», sin embargo, ha optado por utilizar una palabra que no aparece ni en el *Trésor* ni en el *Larousse*, luego hemos hecho una traducción literal para dejar huella de la elección de Foucault.

interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que las ha inducido, y a partir, precisamente, de la decisión de no ser gobernado?

En definitiva, estudiar el movimiento que ha hecho bascular la actitud crítica hacia la cuestión de la crítica, o incluso el movimiento que ha hecho que se vuelva a tener en cuenta la empresa de la *Aufklärung* en el proyecto crítico que trataba de lograr que el conocimiento pudiera hacerse de él mismo una justa idea, un movimiento de basculación, un desajuste, una manera de trasladar la cuestión de la *Aufklärung* hacia la crítica, ¿no habría que intentar recorrer esta vía pero en el otro sentido? Y si hay que plantearse la cuestión del conocimiento con respecto a la dominación, esto sería, en principio y ante todo, a partir de una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado, esta voluntad decisoria, actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de su minoría. Cuestión de actitud. Pueden ver por qué yo no había podido atreverme a dar un título a mi conferencia que hubiera sido: «¿Qué es la *Aufklärung*?»

4. DIFICULTADES DE LA TRADUCCIÓN Y SOLUCIÓN APORTADA

Expondremos en este apartado algunas de las dificultades que han aparecido a la hora de traducir, ya que, de ponerlas todas, el trabajo se extendería más de lo permitido. Por lo tanto, vamos a recapitular las que consideramos más importantes y las que muestren soluciones diferentes para no caer en la repetición.

Empezaremos por un caso en el que debemos decidir si traducir a la forma personal o impersonal, veamos la frase en francés: «On s'étonnera aussi de voir...». Este tipo de decisiones son muy subjetivas y en ellas juega un papel importante la interpretación del que traduce. Hemos optado por la forma personal porque suponemos que el autor pretende formar parte del grupo al que se refiere.

Veamos ahora el siguiente caso: «Por supuesto, se sorprenderán al escuchar que hay algo como una actitud crítica y que sería específica de la civilización moderna, cuando ha habido en torno a esa cuestión tantas críticas, polémicas, etc.,», la frase en francés es: «[...] spécifique de la civilisation moderne, *alors qu'il* y eu tant de critiques, polémiques, etc., et [...]» En este caso la traducción de *alorsqu'il* debería de «ser aunque o mientras que», pero ninguna de estas traducciones nos resultaba adecuada para que la frase tuviera sentido. Por lo tanto, en este caso hemos aportado nuestra propuesta, teniendo en cuenta sobre todo el sentido de la frase.

En cuanto a esta frase ya traducida: «y finalmente en la medida en la que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que conlleva reglas generales, conocimientos particulares, preceptos, métodos de examen, de confesión, de *diálogo/cuidado*, etc.» La palabra que nos resulta dudosa en el texto original es *entretien*. En el *Wordreference* nos aparecen las dos traducciones señaladas (diálogo y cuidado), ambas posibles pues no sabemos a qué se refiere el autor. Los significados son totalmente diferentes y debemos dar paso, una vez más, a la interpretación. Es por eso que, en esta situación, nos hemos decantado por «diálogo».

Vamos con otra decisión subjetiva: «Para trazar la historia de esta actitud crítica hay numerosos caminos. *Yo* quisiera simplemente sugerirles el siguiente». En esta frase hemos decidido dejar el sujeto (yo), aun sabiendo que por lo general en estos casos debemos elidir

el sujeto. Nos ha parecido adecuado dejar el sujeto en español porque nos resulta que es importante remarcar que es una sugerencia propia del autor.

En el texto original tenemos esta frase: «à cause du développement récent d'un *bel état tout neuf et rationnel* en Allemagne», literalmente el adjetivo en francés « bel » deberíamos de traducirlo por «guapo, apuesto, atractivo», sin embargo, no tendría mucho sentido. Si buscamos en el *Trésor*, entre las acepciones que encontramos, distinguimos la siguiente: «Qui cause une vive impression capable de susciter l'admiration en raison de ses qualités supérieures dépassant la norme ou la moyenne» luego interpretamos que ese «*bel*» se refiere a grandioso. Es por ello que la solución ha sido traducir «*bel*» por «gran» siendo este el resultado: «por el desarrollo reciente de un *gran* Estado en Alemania, totalmente nuevo y racional».

Encontramos en la siguiente frase un problema de comprensión: «Deuxièmement, le développement d'un État ou d'un système étatique qui se donnait lui-même comme raison et comme rationalité profonde de l'Histoire et qui d'autre part, *choisissait comme instruments des procédures de rationalisation de l'économie et de la société*». La parte que está en cursiva resultaba difícil de interpretar ya que, en primer lugar, vemos como no aparecen comas. Sabemos que tratándose de un texto revisado por el editor no es cuestión de un error sino que éste ha decidido dejarlo así. Sin embargo, en español, la traducción literal resulta incomprensible, por lo que hemos optado por poner dos puntos y separar con comas, siendo el resultado el siguiente: «decidía como instrumento de procedimiento: de racionalización, de la economía y de la sociedad.» Se trata de una de las frases que más ha costado traducir, obviamente según esta puntuación hemos entendido que es el estado el que decide como si él fuera un instrumento que regula cuáles son los diferentes procedimientos de: racionalización, de la economía y de la sociedad. Pero, a la hora de poner los dos puntos, también se podría haber optado por ponerlos después de «instrumento», de este modo, el Estado no sería un instrumento de procedimiento de lo que se enumera después, sino instrumento de: procedimiento, racionalización...Además, hemos puesto instrumento en singular, mientras que en el texto aparece en plural.

Por último, hemos de recordar la dificultad de traducir los novedosos términos introducidos por el autor, cuyo procedimiento hemos explicado a pie de página en cada caso.

Tales términos son: *gubernamentalisation, événementialisation, pyramidalisation, indissociabilité, impermanente.*

5. CONCLUSIONES

Tras llevar a cabo la traducción del texto y exponer las dificultades que han ido apareciendo podemos extraer aquí ciertas conclusiones.

En primer lugar, en cuanto a la consideración de los textos filosóficos, de la que hablamos en la introducción, diremos, en la misma línea de lo expuesto, que la traducción del texto filosófico se diferencia tanto del texto literal como del científico y que, por esa razón, debería de tener una consideración propia.

Por otro lado, hemos visto hasta qué punto la interpretación tiene un papel determinante en la traducción, e incluso, podríamos decir que más aún en el texto filosófico, que así como el poético, deja muchas veces el camino abierto al lector para que este realice su propia deducción. Además, vemos como la tarea de la traducción siempre tiene una vertiente subjetiva, pues el traductor al leer interpreta y es su interpretación la que se va a plasmar de cara al lector.

Hemos dicho al principio que intentaríamos hacer una traducción más literal que libre. No obstante, se puede constatar que esto no siempre es posible. Pues, en algunos casos, las traducciones literales resultan incomprensibles en la lengua de llegada, y en otros, porque directamente la traducción literal no existe o tiene un sentido totalmente distinto.

Para concluir, digamos que es importante señalar la dificultad a la que se exponen los traductores en general y lo poco que esta actividad se reconoce. Es por ello que proponemos con este trabajo que se tenga más en cuenta la tarea del traductor. Del mismo modo, es necesario recordar que la crítica debe estar siempre presente para percibir los errores que pueden aparecer en las traducciones.

6. BIBLIOGRAFÍA

Albert, S. (2001). *Übersetzung und Philosophie: Wissenschaftsphilosophische Probleme der Übersetzungstheorie - Die Fragen der Übersetzung von philosophischen Texten*. Viena: Praesens.

Brownlie, S. (2002). «La traduction de la terminologie philosophique», *Meta : journal de traducteurs*, 47(3). Recuperado en: <http://www.erudit.org/revue/meta/2002/v47/n3/00-8017ar.html?vue=resume>

Castro, N. (2008). «Traducir la filosofía más allá de la filosofía: firmas, acontecimientos, contextos». *Mutatis Mutandis*. 2(1). Recuperado en: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/mutatismutandis/article/view/329/262>

Chico, F. (2015). «La traducción del texto filosófico: entre la lectura y la ciencia». *Castilla. Estudios de literatura*, 6(1). Recuperado en: www.uva.es/castilla

Crisco. Dictionnaire des synonymes. Recuperado en: <http://www.crisco.unicaen.fr/des/>

Dávila J. (1995). "Nota a pie de página", en, Foucault, M. (1995). «Crítica y Aufklärung» *Revista de filosofía-ULA*, 8. [Traducción de Jorge Dávila] Recuperado en: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf>

Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Francia: Flammarion.

Fernández Agis, D. (1990). «Kant-Foucault. La reflexión foucaultiana sobre los principios de la modernidad» *Anuario del centro asociado de las Palmas*, 6. España: Universidad nacional de educación a distancia.

Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. [Edición de Lorenzini, D., Fruchaud, H.] Paris: Vrin.

Hurtado, A. (2011). *Traducción y traductología*. Madrid: Cátedra.

Ladmiral, J.R. (1981). «Elements de traduction philosophique.» *Langue française*. 51(1). Recuperado en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lfr_0023-8368_1981_num_51_1_5095

Larousse. Dictionnaire Français-Espagnol en ligne. Recuperado en: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-espagnol>

Larousse. Dictionnaire Monolingue en ligne. Recuperado en: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>

Larson, M. (1984). *Meaning-based Translation: A guide to Cross-language Equivalence*, University Press of America. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Linguee. Dictionnaire espagnol-français et recherche via un milliard de traductions. Recuperado en: <http://www.linguee.fr/francais-espagnol>

Lisi, F. (2010). «La traducción de los textos filosóficos clásicos», en VV.AA., *Primer Simposio Internacional Interdisciplinario «Aduanas del conocimiento». La traducción y la constitución de las disciplinas entre el Centenario y el Bicecentenario*. 8 al 12 de noviembre de 2010. Córdoba: Universidad de Córdoba.

Mendieta, E. (2007). «'Hacer vivir y dejar morir': foucault y la genealogía del racismo», *Tabula Rasa*, 6. Recuperado en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600606>

Morey, M. (2008). "Introducción", en, Foucault, M. (2008). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. [Traducción y edición de Miguel Morey] Madrid: Alianza.

Plassar, F. (2007). *Lire pour traduire*. París: Presses Sorbone.

Real Academia Española. Diccionario de la lengua española (22.a ed.). Recuperado en: <http://lema.rae.es/draSantoyo>, J.C. (1996). *El delito de traducir*. León: Universidad de León.

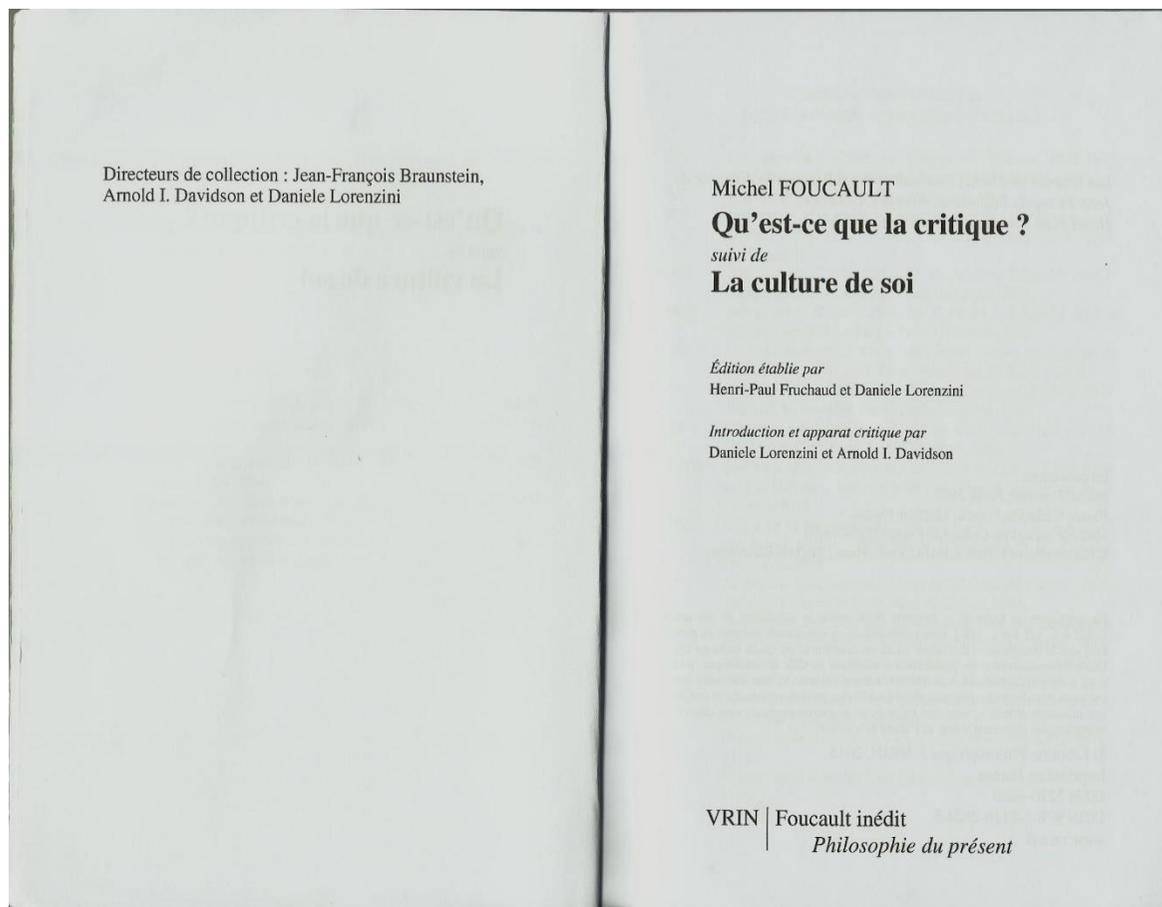
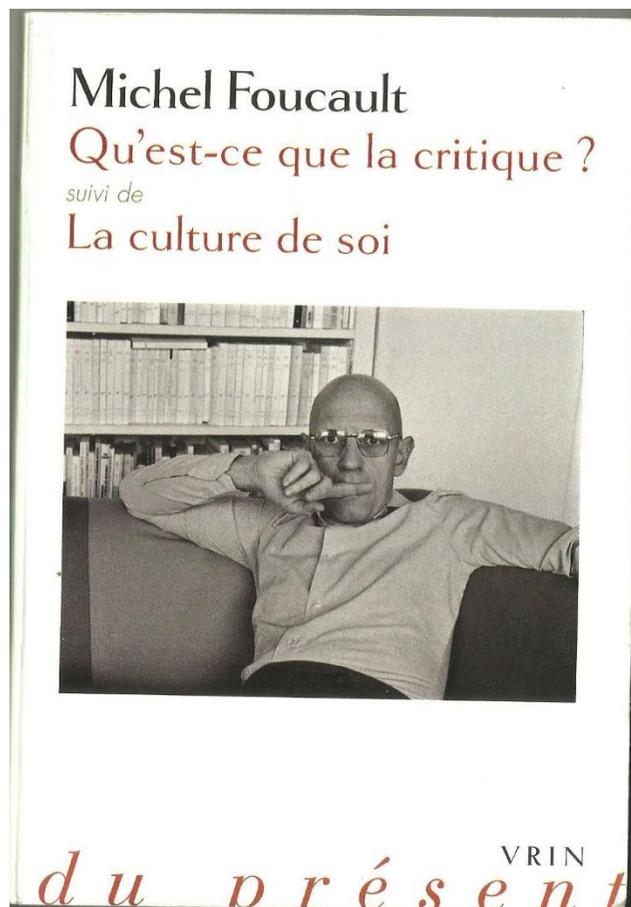
Restrepo, E. (2008). «Cuestiones de método: 'eventualización' y problematización en Foucault», *Tabula Rasa*, 8. Recuperado en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/cuestiones%20de%20metodo.pdf>

Trésor de la langue française. Dictionnaire monolingue. Recuperado en: <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>

Tricás, M. (1995). *Manual de traducción*. Barcelona: Gedisa.

7. ANEXOS

7.1 Portada y derechos de autor



*Les volumes de Michel Foucault sont publiés sous la direction de
Jean-François Braunstein, Arnold I. Davidson,
Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini*

En couverture :

Michel Foucault, Paris, 1978

Photo : © Martine Franck / Magnum Photos

Michel Foucault au Collège de France (1974-1975)

© Centre Michel Foucault, IMEC, Paris. Photo : Michèle Bancilhon

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende. Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© Librairie Philosophique J. VRIN, 2015

Imprimé en France

ISSN 2270-8669

ISBN 978-2-7116-2624-3

www.vrin.fr

7.2 Texto original y traducción

QU'EST-CE QUE LA CRITIQUE ?

*Conférence prononcée par Michel Foucault
à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978*

Henri Gouhier: Mesdames, Mesdemoiselles, Messieurs, je voudrais d'abord remercier M. Michel Foucault d'avoir inscrit cette séance dans l'emploi du temps d'une année très chargée, puisque nous le prenons, je ne dirais pas au lendemain, mais au surlendemain presque d'un long voyage au Japon!. C'est ce qui explique que la convocation envoyée pour cette réunion est plutôt laconique; mais de ce fait la communication de Michel Foucault est une surprise et, comme on peut penser que c'est une bonne surprise, je ne fais pas attendre plus longtemps le plaisir de l'entendre.

Michel Foucault: Je vous remercie infiniment de m'avoir invité à cette réunion et devant cette Société. Je crois que j'y avais fait déjà une communication il y a une dizaine d'années, sur un sujet qui était *Qu'est-ce qu'un auteur?*².

Pour la question dont je voudrais vous parler aujourd'hui, je ne lui ai pas donné de titre. M. Gouhier a bien voulu vous dire, avec indulgence, que c'est à cause de mon séjour au Japon. À vrai dire, c'est une très aimable atténuation de la vérité. Disons qu'effectivement, jusqu'à ces derniers jours, je n'avais guère trouvé de titre; ou plutôt il y en avait un qui me hantait mais que je n'ai pas voulu choisir. Vous allez voir pourquoi: c'eût été indécent.

¿Qué es la crítica?

[Conferencia impartida por Michel Foucault el 27 de mayo de 1978 respondiendo a la invitación de la Sociedad francesa de Filosofía].

Henri Gouhier: Señoras, señoritas, señores, en primer lugar quisiera agradecer a Michel Foucault por aceptar participar en esta sesión en un año muy cargado, ya que lo cogemos no al día siguiente, pero sí a los dos días de su regreso después de un largo viaje a Japón. Esto explica que la convocatoria enviada para esta reunión sea más bien laconica; quizás por esto la comunicación de Michel Foucault sea una sorpresa y, como pensamos que es una buena sorpresa, no prolongaremos más la espera del placer de escucharlo.

Michel Foucault: Les agradezco infinitamente el haberme invitado a esta reunión y ante esta Sociedad. Creo que ya había hablado aquí hace unos diez años, sobre un tema que era *¿Qué es un autor?*

No le he dado título a la cuestión de la que voy a hablar hoy. M. Gouhier ha querido decirles, con indulgencia, que esto se debe a mi estancia en Japón. A decir verdad, es una amable atenuación de la verdad. Digamos que efectivamente, hasta estos últimos días, no había encontrado ningún título; o más bien había uno que me rondaba pero que no he querido elegir. Van a ver por qué: habría sido indecente.

En réalité, la question dont je voulais vous parler et dont je veux toujours vous parler, est: «qu'est-ce que la critique?». Il faudrait essayer de tenir quelques propos autour de ce projet qui ne cesse de se former, de se prolonger, de renaître aux confins de la philosophie, tout près d'elle, tout contre elle, à ses dépens, en direction d'une philosophie à venir, à la place peut-être de toute philosophie possible. Et il me semble qu'entre la haute entreprise kantienne et les petites activités polémico-professionnelles qui portent ce nom de critique, il me semble qu'il y a eu dans l'Occident moderne (à dater, grossièrement, empiriquement, des XV^e-XVI^e siècles) une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, à ce qu'on fait, un rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi et qu'on pourrait appeler, disons, l'attitude critique. Bien sûr, vous vous étonnerez d'entendre dire qu'il y a quelque chose comme une attitude critique et qui serait spécifique de la civilisation moderne, alors qu'il y a eu tant de critiques, polémiques, etc., et que même les problèmes kantians ont sans doute des origines bien plus lointaines que ces XV^e-XVI^e siècles. On s'étonnera aussi de voir qu'on essaie de chercher une unité à cette critique, alors qu'elle semble vouée par nature, par fonction, j'allais dire par profession, à la dispersion, à la dépendance, à la pure hétéronomie. Après tout, la critique n'existe qu'en rapport avec autre chose qu'elle-même: elle est instrument, moyen pour un avenir ou une vérité qu'elle ne saura pas et ne sera pas, elle est un regard sur un domaine où elle veut bien faire la police et où elle n'est pas capable de faire la loi. Tout cela fait qu'elle est une fonction qui est subordonnée par rapport à ce que constituent positivement la philosophie, la science, la politique, la morale, le droit, la littérature, etc. Et en même temps, quels que soient les plaisirs ou les compensations qui accompagnent cette curieuse activité de critique, il semble qu'elle porte assez régulièrement, presque toujours, non seulement quelque raideur^a d'utilité dont elle se réclame, mais aussi qu'elle soit sous-tendue par une sorte d'imperatif plus général – plus général encore que celui d'écarter les

a. *Manuscrit, à la place de « raideur »*: valeur

En realidad, la pregunta de la que quería y quiero hablarles es: ¿qué es la crítica? Habría que intentar canalizar algunos objetivos en torno a este proyecto que no deja de formarse, de prolongarse, de renacer en los confines de la filosofía, muy cerca de ella, muy en contra, a sus expensas, en la dirección de una nueva filosofía, como alternativa, quizás, de toda filosofía posible. Y me parece que, entre la gran cuestión kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan este nombre de crítica, ha habido en el occidente moderno (a fijar, aproximadamente, empíricamente, desde los siglos XV y XVI) una cierta manera de pensar, de decir, incluso de actuar, una cierta relación hacia lo que existe, hacia lo que sabemos, hacia lo que hacemos, con respecto a la sociedad, a la cultura, una relación también hacia los demás y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica. Por supuesto, se sorprenderán al escuchar que hay algo como una actitud crítica y que sería específica de la civilización moderna, cuando ha habido en torno a esa cuestión tantas críticas, polémicas, etc., y que incluso los problemas kantianos tienen sin duda orígenes más lejanos que esos siglos XV y XVI. Nos sorprenderemos también al ver que intentamos buscar una unidad a esta crítica, mientras que ésta parece condenada por naturaleza, por función, iba a decir por labor, a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía. Después de todo, la crítica sólo existe vinculada a ella misma: es instrumento, medio para un porvenir o una verdad que ella ni sabrá ni será; es una mirada puesta en un dominio sobre el que quiere ser la policía y no es capaz de hacer la ley. Todo esto hace que sea una función que está subordinada a lo que constituye la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Y al mismo tiempo, sean cuales sean los placeres o las compensaciones que acompañen esta curiosa actividad crítica, parece que lleva, de forma bastante regular, casi siempre, no solo un cierto carácter de utilidad que ella misma reclama, sino también la necesidad de estar sustentada por un tipo de imperativo más general – más general todavía que el de apartar los

erreurs. Il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu. Et d'une certaine façon, ce dont je voulais vous parler, c'était de l'attitude critique comme vertu en général.^a

Pour faire l'histoire de cette attitude critique, il y a bien des chemins. Je voudrais simplement vous suggérer celui-ci, qui est un chemin possible, encore une fois, parmi bien d'autres. Je proposerai la variation suivante : la pastorale chrétienne, ou l'Église chrétienne en tant qu'elle développait une activité précisément et spécifiquement pastorale, a développé cette idée – singulière, je crois, et étrangère tout à fait à la culture antique – que chaque individu, quels que soient son âge, son statut, et ceci d'un bout à l'autre de sa vie et jusque dans le détail de ses actions, devait être gouverné et devait se laisser gouverner, c'est-à-dire diriger vers son salut, par quelqu'un auquel le lie un rapport global et en même temps méticuleux, détaillé, d'obéissance³. Et cette opération de direction vers le salut dans un rapport d'obéissance à quelqu'un doit se faire dans un triple rapport à la vérité : vérité entendue comme dogme; vérité aussi dans la mesure

a. *Manuscrit* : Entre la haute entreprise kantienne et les petites activités polémique-professionnelles, je crois qu'il y a eu, en Occident, une manière de penser, de dire et de faire qu'on pourrait appeler la « manière critique ». Jamais autonome (et ne pouvant par définition jamais l'être), elle s'exerce toujours dans un domaine ou par rapport à un domaine – la philosophie, la science, le droit, l'économie, la politique ; dispersée donc, mais avec des jeux de rapports, de liaisons, de transferts qui lui permettent d'articuler ces diverses activités les unes aux autres ; assez spécifique aussi pour que, malgré cette dispersion, un certain style et certaines procédures communes puissent sans trop de difficulté s'y reconnaître.

Dans la critique, nul n'est titulaire, nul n'est le théoricien. Le critique universel et radical n'existe pas. Le critique en soi et à lui tout seul n'existe pas. Mais toute activité de réflexion, d'analyse et de savoir en Occident porte avec soi la dimension de la critique possible. Dimension qui est perçue à la fois comme nécessaire, souhaitable, utile en tout cas ; et qui laisse insatisfait, qui ne peut s'arrêter à elle-même et qui à cause de cela même suscite méfiance et, justement, critique.

Critique aimée et mal aimée, moquerie moquée ; ses agressions sont sans cesse attaquées, par cela qu'elle attaque, par le fait qu'elle ne fait qu'attaquer, et parce que la loi de son existence, c'est qu'elle est attaquée elle-même.

Impatience impatiemment supportée. Qu'est-ce donc qu'en Occident cette impatience dans la manière d'être et de penser ? Essentielle et précaire, fugitive et permanente.

Cette obligation toujours déconsidérée ?

errores. Hay algo en la crítica que la acerca a la virtud. Y de cierta manera, de lo que quería hablarles, era de la actitud crítica como virtud en general.

Para trazar la historia de esta actitud crítica hay numerosos caminos. Yo quisiera simplemente sugerirles el siguiente, que es un camino posible, una vez más, entre muchos otros. Propondría la variación siguiente: la pastoral cristiana o la Iglesia cristiana, en tanto que esta desarrollaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado esta idea – singular, creo, y totalmente ajena a la cultura antigua – de que cada individuo, sin importar su edad, estatus, y desde el principio al final de su vida y hasta el mínimo detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigirse hacia la salvación, por alguien al que se encuentre ligado por una relación global, y al mismo tiempo meticulosa, detallada, de obediencia. Y esta dirección de obediencia hacia la salvación, ligada a una obediencia a alguien, debe de hacerse a través de una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma; verdad también en la medida

où cette direction implique un certain mode de connaissance particulière et individualisante des individus; et enfin dans la mesure où cette direction se déploie comme une technique réfléchie comportant des règles générales, des connaissances particulières, des préceptes, des méthodes d'examen, d'aveu, d'entretien, etc.⁴ Après tout, il ne faut pas oublier que ce que, pendant des siècles, on a appelé dans l'Église grecque *technê technôn* et dans l'Église romaine latine *ars artium*, c'était précisément la direction de conscience; c'était l'art de gouverner les hommes⁵. Cet art de gouverner, bien sûr, est resté longtemps lié à des pratiques relativement limitées finalement, même dans la société médiévale, lié à l'existence conventuelle, disons pratiqué surtout dans des groupes spirituels relativement restreints.^a Mais je crois qu'à partir du xv^e siècle et dès avant la Réforme, on peut dire qu'il y a eu une véritable explosion de l'art de gouverner les hommes, explosion entendue en deux sens. Déplacement d'abord par rapport à son foyer religieux, disons si vous voulez laïcisation, expansion dans la société civile de ce thème de l'art de gouverner les hommes et des méthodes pour le faire. Et puis, deuxièmement, démultiplication de cet art de gouverner dans des domaines variés: comment gouverner les enfants, comment gouverner les pauvres et les mendiants, comment gouverner une famille, une maison, comment gouverner les armées, comment gouverner les différents groupes, les cités, les États, comment gouverner son propre corps, comment gouverner son propre esprit? «Comment gouverner?», je crois que cela a été une des questions fondamentales de ce qui s'est passé au xv^e ou au xvi^e siècle. Question fondamentale à laquelle a répondu la multiplication de tous les arts de gouverner – art pédagogique, art politique, art économique, si vous voulez – et de toutes les institutions de gouvernement, au sens large qu'avait le mot gouvernement à cette époque⁶.

Or de cette gubernamentalisation, qui me paraît assez caractéristique de ces sociétés de l'Occident européen au xvi^e siècle, ne peut pas être dissociée, me semble-t-il, la question du «comment

a. *Manuscrit*: Il est vrai qu'il a perdu récemment beaucoup de son importance, de sa complexité, et surtout de son autonomie par rapport aux sciences humaines.

en la que está dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y finalmente en la medida en la que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que conlleva reglas generales, conocimientos particulares, preceptos, métodos de examen, de confesión, de diálogo, etc. Después de todo, no hay que olvidar que, durante siglos, hemos llamado, en la Iglesia griega *technê technôn* y en la Iglesia romana latina *arts artium*, a lo que era precisamente la dirección de conciencia; el arte de gobernar a los hombres. Dicho arte de gobernar, por supuesto, ha quedado finalmente, durante mucho tiempo, ligado a prácticas relativamente limitadas, incluso en la sociedad medieval, ligado a la existencia conventual, digamos, practicada sobre todo entre grupos espirituales relativamente limitados. Pero, creo que a partir del siglo XV y desde antes de la Reforma, podemos decir que hubo una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres, explosión entendida en dos sentidos. Primero, desplazamiento con respecto a su núcleo religioso, digamos, si les parece, laicización, expansión hacia la sociedad civil de ese tema del arte de gobernar a los hombres y de los métodos para hacerlo. Y luego, en segundo lugar, desmultiplicación de dicho arte de gobernar en dominios variados: ¿cómo gobernar a los niños, cómo gobernar a los pobres, a los mendigos, cómo gobernar una familia, una casa, cómo gobernar a los ejércitos, cómo gobernar a los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar nuestro propio cuerpo, cómo gobernar nuestro propio espíritu? «¿Cómo gobernar?», creo que esta ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o en el XVI. Cuestión fundamental, cuya respuesta ha sido la multiplicación de todas las artes de gobernar – arte pedagógico, arte político, arte económico, si les parece – y de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esta época.

Ahora bien, esta gubernamentalización¹ que me parece bastante característica de esas sociedades del occidente europeo del siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, de la pregunta «¿cómo

ne pas être gouverné ? ». Je *ne veux pas*^a dire par là que, à la gubernamentalisation, se serait opposée dans une sorte de face à face l'affirmation contraire, « nous ne voulons pas être gouvernés, et nous ne voulons pas être gouvernés *du tout* ». Je veux dire que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner et dans la recherche sur les manières de gouverner, on repère une perpétuelle question qui serait : « comment ne pas être gouverné *comme cela*, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux ? » ; et si l'on donne bien à ce mouvement de la gubernamentalisation, des individus et de la société à la fois, l'insertion historique et l'ampleur que je crois avoir été la sienne, il semble qu'on pourrait placer de ce côté-là à peu près ce qu'on appellerait l'attitude critique. En face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi et par là même comme ligne de développement des arts de gouverner, il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné.

Vous me direz que cette définition est à la fois bien générale, bien vague, bien floue. Bien sûr ! Mais je crois tout de même qu'elle permettrait de repérer quelques points d'ancrage précis de ce que j'essaie d'appeler l'attitude critique. Points d'ancrage historiques^b, bien sûr, et qu'on pourrait fixer ainsi :

1) Premier point d'ancrage : à une époque où le gouvernement des hommes était essentiellement un art spirituel, ou une pratique

a. Souligné sur le manuscrit.

b. *Manuscrit* : la critique a une généalogie

no ser gobernado?». No quiero decir con esto que, a la gubernamentalización, se hubiera opuesto en una especie de cara a cara la afirmación contraria, «no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados *del todo*¹». Quiero decir que, en esta gran inquietud alrededor de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, encontramos una pregunta perpetua que sería: «¿Cómo no ser gobernado de este modo, por aquellos, en el nombre de estos principios, con vistas a tales objetivos y por medio de tales procesos?, no así, no para esto, no por ellos; y si le damos a este mecanismo de la gubernamentalización, de los individuos y de la sociedad a la vez, la inserción histórica y la amplitud que creo ha tenido, parece que se podría colocar prácticamente del mismo lado lo que llamaríamos la actitud crítica. En frente a esto y como contrapartida, o más bien como compañera y adversaria a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de rechazarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de buscar la manera de escapar de estas artes de gobernar o, en todo caso, de desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también, al mismo tiempo, como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría nacido algo en ese momento en Europa, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc., y que yo llamaría, simplemente, el arte de no ser gobernado o, más bien, el arte de no ser gobernado así y a ese precio. Y propondría entonces, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser totalmente gobernado.

Me dirán que esta definición es a la vez bastante general, vaga, imprecisa. ¡Por supuesto! Pero creo que, sin embargo, me permitiría señalar algunos puntos de anclaje precisos para lo que intento llamar la actitud crítica. Puntos de anclaje históricos, por supuesto, y que podríamos fijar de este modo:

1) Primer punto de anclaje: en una época en la que el gobierno de los hombres era simplemente un arte espiritual, o una práctica

essentiellement religieuse liée à l'autorité d'une Église, au magistère d'une Écriture, ne pas vouloir être gouverné comme cela, c'était essentiellement chercher à l'Écriture un autre rapport que celui qui était lié au fonctionnement de l'enseignement du Dieu^a; ne pas vouloir être gouverné, c'était une certaine manière de refuser, récuser, limiter (dites comme vous voulez) le magistère ecclésiastique, c'était le retour à l'Écriture, c'était la question de ce qui est authentique dans l'Écriture, de ce qui a été effectivement écrit dans l'Écriture, c'était la question «quelle est la sorte de vérité que dit l'Écriture, comment avoir accès à cette vérité de l'Écriture dans l'Écriture et en dépit peut-être de l'écrit?», et jusqu'à ce qu'on arrive à la question finalement très simple: «l'Écriture est-elle vraie?». Et en somme, de Wycliffe à Pierre Bayle, la critique s'est développée pour une part, que je crois capitale et non pas exclusive bien sûr, par rapport à l'Écriture. Disons que la critique est historiquement biblique⁷.

2) Ne pas vouloir être gouverné, c'est là le second point d'ancrage, ne pas vouloir être gouverné comme ça, c'est ne pas non plus vouloir accepter ces lois-là, parce qu'elles sont injustes, parce que, sous leur ancienneté ou sous l'éclat plus ou moins menaçant que leur donne le souverain d'aujourd'hui, elles cachent une illégitimité essentielle. La critique, c'est donc, de ce point de vue, en face du gouvernement et à l'obéissance qu'il demande, opposer des droits universels et imprescriptibles, auxquels tout gouvernement quel qu'il soit, qu'il s'agisse du monarque, du magistrat, de l'éducateur, du père de famille, devra se soumettre. En somme, si vous voulez, on retrouve le problème du droit naturel.^b Le droit naturel n'est certainement pas une invention de la Renaissance, mais il a pris, à partir du XVI^e siècle, une fonction critique qu'il conservera toujours. À la question «comment n'être pas gouverné?» il répond en disant: «quelles sont les limites du droit de gouverner?». Disons que là, la critique est essentiellement juridique.

a. *Manuscrit*, à la place de «l'enseignement du Dieu»: l'institution religieuse

b. *Manuscrit*: La critique, originellement, se rapporte à la nature.

esencialmente religiosa ligada a la autoridad de una Iglesia, basada en una escritura, no querer ser gobernado de cierta forma, era esencialmente buscarle a la escritura otra relación que la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de Dios; no querer ser gobernado era una manera de rechazar, rehusar, limitar (diganlo como quieran) la enseñanza eclesiástica, esto era la vuelta a la Escritura, la pregunta de lo que es auténtico en la Escritura, de lo que ha sido efectivamente escrito en la escritura, era la pregunta «¿Cuál es el tipo de verdad que dice la Escritura, cómo tener acceso a esta verdad de la Escritura por medio de la escritura y a pesar de lo escrito?», y hasta que lleguemos finalmente a la pregunta, muy simple: «¿La escritura es verdadera?». Y, en definitiva, de Wycliffe a Pierre Bayle, la crítica se desarrolló en cierta parte, que considero capital y no exclusiva por supuesto, con respecto a la Escritura. Digamos que la crítica es históricamente bíblica.

2) No querer ser gobernado; ahí está el segundo punto de anclaje, no querer ser gobernado así, esto es no querer seguir aceptando ciertas leyes, porque son injustas, porque, bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano de hoy, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica, es entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que él requiere, oposición de derechos universales e imprescriptibles, a los que todo gobierno, sea del tipo que sea, del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, tendrá que someterse. En definitiva, si les parece, reencontramos el problema del derecho natural. El derecho natural no es, sin duda, una invención del Renacimiento, pero ha adquirido, a partir del siglo XVI, una función crítica que sigue conservando. A la pregunta «¿cómo no ser gobernado?» él responde diciendo: «¿cuáles son los límites del derecho de gobernar?». Digamos que aquí la crítica es principalmente jurídica.

3) Et enfin, « ne pas vouloir être gouverné », c'est bien sûr ne pas accepter comme vrai, là je passerai très vite, ce qu'une autorité vous dit être vrai, ou du moins c'est ne pas l'accepter parce qu'une autorité vous dit que c'est vrai, c'est ne l'accepter que si on considère soi-même comme bonnes les raisons de l'accepter. Et cette fois, la critique prend son point d'ancrage dans le problème de la certitude en face de l'autorité.

La Bible, le droit, la science; l'Écriture, la nature, le rapport à soi; le magistère, la loi, l'autorité du dogmatisme. On voit comment le jeu de la gouvernementalisation et de la critique, l'une par rapport à l'autre, ont donné lieu à des phénomènes qui sont, je crois, capitaux dans l'histoire de la culture occidentale, qu'il s'agisse du développement des sciences philologiques, qu'il s'agisse du développement de la réflexion, de l'analyse juridique, de la réflexion méthodologique. Mais surtout, on voit que le foyer de la critique, c'est essentiellement le faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre, ou l'un aux deux autres, le pouvoir, la vérité et le sujet⁸. Et si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien, je dirais que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité; la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité⁹.^a

a. *Manuscrit* : Si j'ai esquissé cette généalogie rapide de la « manière critique », et si je l'ai mise en regard du grand processus de gouvernementalisation, c'était bien sûr pour la replacer dans une histoire plus large que le seul moment kantien et en faire tout autre chose que l'héritage d'une pensée philosophique particulière. Mais c'était aussi pour la rattacher à ces éléments de la vie religieuse qui me semblent l'avoir marquée dès le début :

– La critique comme mise en [cause] de la gouvernementalité (sous ses formes générales ou particulières), de ses principes, méthodes et résultats, pose la question du salut de tous et de chacun : salut, félicité éternelle ou tout simplement bonheur.

– La critique comme mise en suspens des effets conjugués du pouvoir et de la vérité, par celui qui en est lui-même le sujet (je veux dire l'élément assujetti), cette

3) Y finalmente, «no querer ser gobernado» es, por supuesto, no aceptar como verdadero – por aquí pasará muy rápido – lo que una autoridad dice que es verdadero, o al menos no aceptarlo porque una autoridad diga que sea verdadero, esto es no aceptarlo sino cuando consideramos, nosotros mismos, como buenas las razones de aceptarlo. Y esta vez, la crítica toma su punto de anclaje en el problema de la certidumbre frente a la autoridad.

La Biblia, el derecho, la ciencia; La Escritura, la naturaleza, la relación consigo mismo; el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo. Vemos cómo el juego de la gubernamentalización y de la crítica, una con respecto a la otra, han dado lugar a fenómenos que son, creo, capitales en la historia de la cultura occidental, ya se trate del desarrollo de las ciencias filológicas, del desarrollo de la reflexión, del análisis jurídico, de la reflexión metodológica. Pero sobre todo, vemos que el núcleo de la crítica, es esencialmente el conjunto de relaciones que ligan la una a la otra, o la una a otras dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento a través del que se trataba, en la realidad misma de la práctica social, de someter a los individuos a través de mecanismos de poder que se reclaman como verdaderos, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se otorga el derecho de preguntar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad; la crítica, por su parte, será el arte de la incertidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexionada. La crítica tendría esencialmente por función el desajuste del juego al que podríamos llamar, en una palabra, la política de la verdad.

Cette définition, malgré son caractère à la fois empirique, approximatif, délicieusement lointain par rapport à l'espace qu'elle survole, j'aurais l'arrogance de penser qu'elle n'est pas très différente de celle que Kant donnait : non pas celle de la critique, mais justement de quelque chose d'autre. Ce n'est pas très loin en définitive de la définition qu'il donnait de l'*Aufklärung*. Il est caractéristique en effet que, dans son texte de 1784 sur ce qu'est l'*Aufklärung*¹⁰, il ait défini l'*Aufklärung* par un certain état de minorité dans lequel serait maintenue, et maintenue autoritairement, l'humanité. Deuxièmement, il a défini cette minorité, il l'a caractérisée par une certaine incapacité dans laquelle l'humanité serait tenue, incapacité à se servir de son propre entendement sans quelque chose qui serait justement la direction d'un autre, et il emploie *leiten* qui a un sens religieux historiquement bien défini. Troisièmement, je crois qu'il est caractéristique que Kant ait défini cette incapacité par une certaine corrélation entre une autorité qui s'exerce et qui maintient l'humanité dans cet état de minorité, corrélation entre cet excès d'autorité et, d'autre part,

critique implique, pour celui qui l'entreprend, une décision. Une décision qui n'est pas par rapport à l'activité critique une voix off, un choix comme de carrière ou de domaines, dont l'arbitraire reste extérieur à ce qui a été choisi, mais bien une volonté permanente et définitive même si elle a la chance d'aboutir à son terme. C'est une expérience, au sens plein du terme, qu'elle tienne ou non un discours en première personne, qu'elle suive les chemins de la déduction ou de la recherche empirique, c'est important, certes, mais ça n'élimine ni n'entame ou ne réduit le vouloir être critique comme attitude individuelle et décisive.

—L'enracinement de la critique dans l'histoire de la spiritualité chrétienne explique aussi que l'attitude critique ne se contente pas de démontrer ou de réfuter en général, elle ne parle pas à la cantonade, elle s'adresse; elle s'adresse à tous et à chacun; elle cherche à constituer un consensus général ou en tout cas une communauté de savants ou d'esprits éclairés. Il ne lui suffit pas d'avoir dit une fois pour toutes ce qu'elle avait à dire. Mais à se faire entendre, à trouver des alliés, à convertir à sa propre conversion, à avoir des adeptes. Elle travaille et se bat. Ou plutôt son travail est inséparable d'un combat contre deux ordres de choses : d'une part une autorité, une tradition, ou un abus de pouvoir; de l'autre ce qui en est le complémentaire, une inertie, un aveuglement, une illusion, une lâcheté. Bref contre l'excès et pour l'éveil.

Disons d'un mot : la critique est l'attitude de mise en question du gouvernement des hommes entendu comme l'ensemble des effets conjugués de vérité et de pouvoir, et ceci dans la forme d'un combat qui, à partir d'une décision individuelle, se donne pour objectif un salut d'ensemble.

Tendría la arrogancia de pensar que esta definición, a pesar de su carácter a la vez empírico, aproximativo, delicadamente lejana con respecto al espacio que sobrevuela, no es muy diferente de la que daba Kant: no de la crítica sino de algo distinto. En definitiva, no está muy lejos de la definición que daba de la *Aufklärung*¹. En efecto, es característico que en su texto de 1784 sobre lo que es la *Aufklärung*, haya definido la *Aufklärung* como un cierto estado de minoría en el que se mantendría, y se mantendría autoritariamente, a la humanidad. En segundo lugar, él ha definido esta minoría, la ha caracterizado por una cierta incapacidad en la que se mantiene a la humanidad, incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin lo que sería precisamente la dirección de otro, y él emplea *leiten* que tiene un sentido religioso históricamente bien definido. En tercer lugar, creo que es característico el hecho de que Kant haya definido esta incapacidad por una cierta correlación entre una autoridad que se ejerce y que mantiene a la humanidad en ese estado de minoría, correlación entre este exceso de autoridad y, por otro lado,

quelque chose qu'il considère, qu'il appelle un manque de décision et de courage¹¹. Et par conséquent, cette définition de l'*Aufklärung* ne va pas être simplement une sorte de définition historique et spéculative; il y aura dans cette définition de l'*Aufklärung* quelque chose qu'il s'avère un peu ridicule sans doute d'appeler la prédication, mais c'est bien en tout cas un appel au courage qu'il lance dans cette description de l'*Aufklärung*. Il ne faut pas oublier que c'était un article de journal. Il y aurait à faire sur les rapports de la philosophie au journalisme à partir de la fin du XVIII^e siècle une étude... À moins qu'elle n'ait été faite, mais je n'en suis pas sûr... C'est très intéressant de voir à partir de quel moment les philosophes interviennent dans les journaux pour dire quelque chose qui est pour eux philosophiquement intéressant et qui, pourtant, s'inscrit dans un certain rapport au public avec des effets d'appel¹². Et enfin, il est caractéristique que, dans ce texte de l'*Aufklärung*, Kant donne pour exemples du maintien en minorité de l'humanité, et par conséquent comme exemples des points sur lesquels l'*Aufklärung* doit lever cet état de minorité et majoriser en quelque sorte les hommes, précisément la religion, le droit et la connaissance¹³.

Ce que Kant décrivait comme l'*Aufklärung*, c'est bien ce que j'essayais tout à l'heure de décrire comme la critique, comme cette attitude critique que l'on voit apparaître comme attitude spécifique en Occident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la société. Et par rapport à cette *Aufklärung* (dont la devise, vous le savez bien et Kant le rappelle, est «*sapere aude*», non sans qu'une autre voix, celle de Frédéric II, dise en contrepoint: «qu'ils raisonnent autant qu'ils veulent pourvu qu'ils obéissent»¹⁴), en tout cas, par rapport à cette *Aufklärung*, comment Kant va-t-il définir la critique? Ou en tout cas, car je n'ai pas l'intention de ressaisir ce qu'était le projet critique kantien dans sa rigueur philosophique, je ne me le permettrais pas devant un pareil auditoire de philosophes, n'étant pas moi-même philosophe, étant à peine critique, par rapport à cette *Aufklärung*, comment pourrait-on situer la critique proprement dite? Si effectivement Kant appelle tout ce mouvement critique qui a précédé «*Aufklärung*», comment va-t-il situer, lui, ce qu'il entend par la

algo a lo que considera y llama una falta de decisión y de coraje. Y por consiguiente, esta definición de la *Aufklärung* no va a ser simplemente una definición histórica y especulativa; habrá en esta definición de la *Aufklärung* algo que parece ridículo, sin duda, llamar la predicción, pero que es claramente una llamada al coraje lo que él lanza en esta descripción de la *Aufklärung*. No hay que olvidar que era un artículo de un periódico. Habría que hacer un estudio sobre las relaciones entre la filosofía y el periodismo a partir del siglo XVIII... Al menos que no haya sido ya estudiado, pero no estoy seguro de ello... Es muy interesante ver a partir de qué momento los filósofos intervienen en los periódicos para decir algo que es, para ellos, filosóficamente interesante pero que, sin embargo, se inscribe en un cierto vínculo con efectos de llamada hacia el público. Y finalmente, es característico que en este texto de la *Aufklärung*, Kant de como ejemplos de ese mantenimiento en minoría de la humanidad, y por lo tanto, como modelos sobre los que la *Aufklärung* debe basarse para levantar dicho estado de minoría y hacer madurar de alguna forma a los hombres, precisamente la religión, el derecho y el conocimiento.

Lo que Kant describía como la *Aufklärung* es precisamente lo que yo intento ahora describir como la crítica, como esta actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica de Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad. Y con respecto a esta *Aufklärung* (cuya divisa, lo saben bien y Kant lo recuerda, es «*sapere aude*», no sin que otra voz, la de Federico II de Prusia, diga en contrapunto: «que razonen todo lo que quieran mientras que obedezcan») en todo caso, con respecto a esta *Aufklärung* ¿cómo va a definir Kant la crítica? O en todo caso, ya que no tengo la intención de reconquistar lo que era el proyecto crítico kantiano en su rigor filosófico, no me lo permitiría delante de tal auditorio de filósofos, no siendo yo mismo filósofo, siendo apenas crítico, con respecto a esta *Aufklärung*, ¿cómo podríamos situar la crítica propiamente dicha? Si, efectivamente, Kant llama a todo este movimiento crítico que ha precedido: la «*Aufklärung*», ¿cómo va a situar, él, lo que interpreta como

critique? Je dirais, et là ce sont des choses complètement enfantines, que par rapport à l'*Aufklärung*, la critique sera aux yeux de Kant ce qui va dire au savoir: sais-tu bien jusqu'où tu peux savoir? Raisonne tant que tu veux, mais sais-tu bien jusqu'où tu peux raisonner sans danger? La critique dira, en somme, que c'est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y va de notre liberté, et que, par conséquent, au lieu de laisser dire par un autre «*obéissez*», c'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le *obéissez*; ou plutôt, que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même.

Je n'entreprends pas de montrer l'opposition qu'il y aurait chez Kant entre l'analyse de l'*Aufklärung* et le projet critique. Il serait, je crois, facile de montrer que, pour Kant lui-même, ce vrai «courage de savoir»^a qui était invoqué par l'*Aufklärung*, ce même courage de savoir consiste à reconnaître les limites de la connaissance; et il serait facile de montrer que, pour lui, l'autonomie est loin d'être opposée à l'obéissance aux souverains. Mais il n'en reste pas moins que Kant a fixé à la critique, dans son entreprise de désassujettissement par rapport au jeu du pouvoir et de la vérité, comme tâche primordiale, comme prolegomènes à toute *Aufklärung* présente et future, de connaître la connaissance.^b

a. Entre guillemets sur le manuscrit.

b. *Manuscrit*: Reste également qu'il a fait de la présomption de la raison, de son incapacité à se tenir dans ses limites, de sa naïveté à oublier ses déterminations originales, le principe du dogmatisme-despotisme: au point qu'il a introduit dans l'attitude critique cette fêlure, ce clivage qui fait que cela même qui permet de ne pas être gouverné (ou du moins de délimiter cet être gouverné) c'est peut-être bien ce qui en nous «nous gouverne» sans que nous le sachions et nous fait tomber dans l'hétéronomie du despotisme. Et si nous étions gouvernés sans que nous le sachions? Si ce qui nous sert à lutter contre ce qui nous gouverne nous soumettait à une sorte de gouvernementalisation infinie – celle qui s'exerce au nom de la raison?

De là le mouvement de retrait de la critique par rapport à l'*Aufklärung*, ou si on veut, de la seconde attitude critique par rapport à la première: naïveté de l'*Aufklärung* dont la conscience non réfléchie préparait, au nom des droits naturels de tout sujet raisonnable, l'extension et l'intensification de tous les effets de despotisme-dogmatisme.

critica? Yo diría, y esto son cosas completamente infantiles, que con respecto a la *Aufklärung*, la crítica será, a los ojos de Kant, la que va a decir al saber: ¿sabes bien hasta donde puedes saber? Razona todo lo que quieras, pero ¿sabes hasta donde puedes razonar sin peligro? La crítica dirá, en definitiva, que es menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites, donde reside nuestra libertad, y que, por consiguiente, cuando dejamos decir a los demás «obedezcan», es en ese momento, en el que nos haremos una justa idea de nuestro conocimiento, es entonces cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y no tendremos que seguir consintiendo el *obedezcan*¹; o más bien, que el *obedezcan*¹ estará fundado sobre la propia autonomía.

No pretendo mostrar la oposición kantiana que aquí habría entre el análisis de la *Aufklärung* y el proyecto crítico. Sería, creo, fácil de mostrar que, para el mismo Kant, ese verdadero «coraje de saber» que ha sido evocado por la *Aufklärung*, ese mismo coraje de saber, consiste en reconocer los límites del conocimiento; y sería fácil mostrar que, para él, la autonomía está lejos de oponerse a la obediencia a los soberanos. Pero, no obstante, Kant ha fijado la crítica en su proceso de independencia con respecto al juego de poder y de la verdad como tarea principal, como prolegómenos de toda *Aufklärung*, presente y futura, de conocer el conocimiento.

Je ne voudrais pas insister davantage sur les implications de cette sorte de décalage entre *Aufklärung* et critique que Kant a voulu par là marquer. Je voudrais simplement insister sur cet aspect historique du problème qui nous est suggéré par ce qui s'est passé au XIX^e siècle. L'histoire du XIX^e siècle a donné bien plus de prises à la continuation de l'entreprise critique telle que Kant l'avait située en quelque sorte en recul par rapport à l'*Aufklärung*, qu'à quelque chose comme l'*Aufklärung* elle-même. Autrement dit, l'histoire du XIX^e siècle – et bien sûr, l'histoire du XX^e plus encore – semblait devoir, sinon donner raison à Kant, du moins offrir une prise concrète à cette nouvelle attitude critique, cette attitude critique en retrait par rapport à l'*Aufklärung* et dont Kant avait ouvert la possibilité.

Cette prise historique qui semblait être offerte à la critique kantienne beaucoup plus qu'au courage de l'*Aufklärung*, c'était tout simplement ces trois traits fondamentaux : premièrement, une science positiviste, c'est-à-dire se faisant fondamentalement confiance à elle-même, quand bien même elle se trouvait soigneusement critique par rapport à chacun de ses résultats. Deuxièmement, le développement d'un État ou d'un système étatique qui se donnait lui-même comme raison et comme rationalité profonde de l'Histoire^a et qui, d'autre part, choisissait comme instruments des procédures de rationalisation de l'économie et de la société. De là, le troisième trait, à la couture de ce positivisme scientifique et du développement des États : une science d'un État ou un étatisme, si vous voulez. Il se tisse entre eux tout un tissu de relations serrées, dans la mesure où la science va jouer un rôle de plus en plus déterminant dans le développement des forces productives ; dans la mesure où, d'autre part, les pouvoirs de type étatique vont s'exercer de plus en plus à travers des ensembles techniques raffinés. De là, le fait que la question de 1784, *qu'est-ce que l'Aufklärung?*, ou plutôt la manière dont Kant, par rapport à cette question et à la réponse qu'il donnait, a essayé de situer son entreprise critique, cette interrogation sur les rapports entre *Aufklärung* et critique va prendre légitimement l'allure d'une

a. *Manuscrit* : dans la mesure où il est chargé de donner corps, et autonomie aux nationalités

No quisiera insistir más sobre las implicaciones de esta especie de desajuste entre la *Aufklärung* y la crítica que Kant quiso manifestar en base a la primera. Simplemente quisiera insistir sobre ese aspecto histórico del problema que se nos ha sugerido, teniendo en cuenta lo ocurrido en el siglo XIX. La historia del siglo XIX ha dado bastantes más opciones a la continuación del asunto crítico, tal como Kant lo había situado con un cierto distanciamiento respecto a la *Aufklärung*, que a la misma *Aufklärung*. Dicho de otra manera, la historia del siglo XIX – y por supuesto, la historia del siglo XX todavía más – parecía deber, si no dar la razón a Kant, al menos ofrecer una posición concreta a esta nueva actitud crítica, esta actitud crítica en un segundo plano en relación a la *Aufklärung* y cuya posibilidad había abierto Kant.

Esta posición histórica que parecía entregarse mucho más a la crítica kantiana que al coraje de la *Aufklärung*, tenía simplemente estos tres rasgos fundamentales: primero, una ciencia positivista, es decir, una ciencia que confiaba fundamentalmente en ella misma, pero que al mismo tiempo era delicadamente crítica con respecto a cada uno de sus resultados. Segundo, el desarrollo de un Estado, o de un sistema estatal, que se mostraba a sí mismo como razón y como racionalidad profunda de la Historia y que, por otro lado, decidía como instrumento de procedimiento: de racionalización, de la economía y de la sociedad. De ahí, el tercer rasgo, la confección de ese positivismo científico y de desarrollo de los Estados: una ciencia de un Estado o un estatismo, si les parece. Se teje entre ellos todo un tejido de relaciones cerradas, en la medida en que la ciencia va a jugar cada vez más un papel determinante en el desarrollo de las fuerzas productivas; en la medida en que, por otro lado, los poderes de tipo estático van a ejercerse cada vez más a través de conjuntos técnicos refinados. De ahí el hecho de que la pregunta de 1784, *¿qué es la Aufklärung?*, o más bien la manera en la que Kant, con respecto a esta pregunta y a la respuesta que él daba, intentó situar su cuestión crítica, esta interrogación sobre las relaciones entre *Aufklärung* y crítica va a coger legítimamente el aspecto de una

méfiance ou en tout cas d'une interrogation de plus en plus soupçonneuse : de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable ?

Or le devenir de cette question, je crois, n'a pas été tout à fait le même en Allemagne et en France, et cela pour des raisons historiques qu'il faudrait analyser parce qu'elles sont complexes¹⁵.

On pourrait dire en gros ceci : c'est que, moins peut-être à cause du développement récent d'un bel État tout neuf et rationnel en Allemagne qu'à cause de la très vieille appartenance des universités et de la *Wissenschaft* aux structures administratives et étatiques, ce soupçon qu'il y a quelque chose dans la rationalisation et peut-être même dans la raison elle-même qui est responsable de l'excès de pouvoir, eh bien, il me semble que ce soupçon s'est surtout développé en Allemagne et disons, pour faire encore plus bref, qu'il s'est surtout développé dans ce qu'on pourrait appeler une gauche allemande. En tout cas, de la gauche hégélienne à l'École de Francfort, il y a eu toute une critique du positivisme, de l'objectivisme, de la rationalisation, de la *technê* et de la technicisation, toute une critique des rapports entre le projet fondamental de la science et de la technique, qui a pour objectif de faire apparaître les liens entre une présomption naïve de la science d'une part, et les formes de domination propres à la forme de société contemporaine de l'autre. Pour prendre comme exemple celui de tous sans doute qui fut le plus éloigné de ce qu'on pourrait appeler une critique de gauche, il ne faut pas oublier que Husserl en 1936 référait la crise contemporaine de l'humanité européenne à quelque chose où il était question des rapports de la connaissance à la technique, de l'*épistèmè* à la *technê*¹⁶.

En France, les conditions de l'exercice de la philosophie et de la réflexion politique ont été très différentes, et à cause de cela la critique de la raison présomptueuse et de ses effets spécifiques de pouvoir ne semble pas avoir été menée de la même façon^a. Et ce serait, je pense, du côté d'une certaine pensée de droite, au cours du

a. *Manuscrit* : sauf chez une frange de penseurs restés isolés ou marginalisés

desconfianza o, en todo caso, de una interrogación cada vez más sospechosa: ¿de qué exceso de poder? ¿de qué gubernamentalización?, por mucho más ineludible que se justifique sobre la razón, ¿esta razón en sí misma no es históricamente responsable?

Ahora bien, el porvenir de esta pregunta, creo, no ha sido del todo el mismo en Alemania que en Francia, y esto es por razones históricas que habría que analizar atendiendo a su complejidad.

En pocas palabras podríamos decir lo siguiente: puede que en menor medida por el desarrollo reciente de un gran Estado en Alemania, totalmente nuevo y racional, que por la antigua pertenencia de las universidades y de la *Wissenschaft* a las estructuras administrativas y estáticas, es por lo que surge esta sospecha de que hay algo en la racionalización, e incluso quizás en la misma razón, que es responsable del exceso de poder, pues bien, me parece que dicha sospecha se desarrolló sobre todo en Alemania y digamos, para ser todavía más breve, que se desarrolló dentro de lo que podríamos llamar una izquierda alemana. En cualquier caso, de la izquierda hegeliana a la Escuela de Frankfurt, ha habido todo una crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la *technê* y de la tecnificación, toda una crítica de las relaciones entre el proyecto fundamental de la ciencia y la técnica, cuyo objetivo es revelar los vínculos entre una presunción inocente de la ciencia por un lado, y las formas de dominación propias de la configuración de la sociedad contemporánea por otro. Por tomar como ejemplo el que sin duda estuvo más alejado de lo que podríamos llamar una crítica de izquierda, no hay que olvidar que Husserl, en 1936, remitía la crítica contemporánea de la humanidad europea a una cuestión de relaciones existentes entre el conocimiento y la técnica, de l'*épistème* a la *technê*.

En Francia, las condiciones de la práctica filosófica y de la reflexión política han sido muy diferentes y por eso la crítica de la razón presuntuosa, y de sus efectos específicos de poder, no parece haber sido encaminada de la misma manera. Pienso que en este caso, sería del lado de una cierta ideología de derecha, a lo largo

XIX^e siècle et du XX^e siècle, que l'on retrouverait cette même mise en accusation historique de la raison ou de la rationalisation au nom des effets de pouvoir qu'elle porte avec elle. En tout cas, le bloc constitué par les Lumières et la Révolution a sans doute empêché d'une façon générale que l'on remette réellement et profondément en question ce rapport de la rationalisation et du pouvoir; peut-être aussi le fait que la Réforme, c'est-à-dire ce que je crois avoir été, dans ses racines très profondes, le premier mouvement critique comme art de n'être pas gouverné, le fait que la Réforme n'ait pas eu en France l'ampleur et la réussite qu'elle a connues en Allemagne a fait sans doute qu'en France cette notion d'*Aufklärung*, avec tous les problèmes qu'elle posait, n'a pas eu une signification aussi large, et d'ailleurs elle n'a jamais pris une référence historique d'aussi longue portée qu'en Allemagne. Disons qu'en France on s'est contenté d'une certaine valorisation politique des philosophes du XVIII^e siècle en même temps qu'on disqualifiait la pensée des Lumières comme un épisode mineur dans l'histoire de la philosophie. En Allemagne, au contraire, ce qui était entendu par *Aufklärung* était considéré, en bien ou en mal, peu importe, mais certainement comme un épisode important, une sorte de manifestation éclatante de la destination profonde de la raison occidentale. On trouvait dans l'*Aufklärung* et dans toute cette période, qui en somme du XVI^e au XVIII^e siècle sert de référence à cette notion d'*Aufklärung*, on essayait de déchiffrer, de reconnaître la ligne de pente la plus marquée de la raison occidentale, alors que c'était la politique à laquelle elle était liée qui faisait l'objet d'un examen soupçonneux. Tel est, si vous voulez, en gros, le chiasme qui caractérise la manière dont en France et en Allemagne le problème de l'*Aufklärung* a été posé au cours du XIX^e et de toute la première moitié du XX^e siècle.

Or je crois que la situation en France a changé au cours des dernières années; et qu'en fait ce problème de l'*Aufklärung* (tel qu'il avait été si important pour la pensée allemande depuis Mendelssohn, Kant, en passant par Hegel, Nietzsche, Husserl, l'École de Francfort, etc.), il me semble qu'en France on est venu à une époque où précisément ce problème de l'*Aufklärung* peut être repris dans un voisinage assez significatif avec, disons, les travaux de l'École de

de los siglos XIX y XX, en donde encontraríamos esta misma acusación histórica de la razón o de la racionalización en el nombre de los efectos de poder que lleva consigo. En cualquier caso, el bloque constituido por la Ilustración y la Revolución ha impedido sin duda, de forma general, que se vuelva a poner en tela de juicio esta relación de la racionalización con el poder; es posible también el hecho de que la Reforma, es decir lo que creo que fue en sus raíces más profundas el primer movimiento crítico como arte de no ser gobernado, no haya tenido en Francia la amplitud y el éxito que conoció en Alemania ha hecho que, en Francia, esta noción de la *Aufklärung*, con todos los problemas que sugería, no tuviera una significación tan extendida, y además, que no haya obtenido una referencia histórica de tan largo alcance como en Alemania. Digamos que, en Francia, nos hemos conformado con una cierta valorización política de los filósofos del siglo XVIII, al mismo tiempo que se descalificaba el pensamiento de la Ilustración como un pensamiento minoritario dentro de la historia de la filosofía. En Alemania, al contrario, lo que se entendía por *Aufklärung* estaba indudablemente considerado, para bien o para mal, poco importa, como un episodio importante, una especie de manifestación resplandeciente de la trascendente destinación de la razón occidental. Encontrábamos en la *Aufklärung*, y, en definitiva, en todo este periodo que va desde el siglo XVI al XVIII que sirve de referencia a esta noción de la *Aufklärung*, que se intentaba descifrar, reconocer, la línea máxima de pendiente de la razón occidental, mientras que era la política a la que estaba ligada la que era objeto de una revisión suspicaz. Tal es, si les parece, a grandes rasgos, el quiasmo que caracteriza la manera en que, en Francia y en Alemania, se ha planteado el problema de la *Aufklärung* a lo largo del siglo XIX y de toda la primera mitad del siglo XX.

Ahora bien, creo que en Francia la situación ha cambiado a lo largo de los últimos años; y que de hecho, me parece que hemos llegado a una época en la que en Francia precisamente este problema de la *Aufklärung* (teniendo en cuenta la importancia que tuvo para el pensamiento alemán desde Mendelssohn, Kant, pasando por Hegel, Nietzsche, Husserl, La Escuela de Frankfurt, etc.) puede ser retomado con una cercanía bastante significativa respecto a los trabajos de la Escuela de

Frankfurt. Disons, toujours pour faire bref, que – et ce n'est pas étonnant – c'est de la phénoménologie et des problèmes posés par elle que nous est revenue la question de ce que c'est que l'*Aufklärung*. Elle nous est revenue en effet à partir de la question du sens et de ce qui peut constituer le sens. Comment se fait-il qu'il y ait du sens à partir du non sens? Comment le sens vient-il? Question dont on voit bien qu'elle est la complémentaire de cette autre: comment se fait-il que le grand mouvement de la rationalisation nous ait conduits à tant de bruit, à tant de fureur, à tant de silence et de mécanisme morne? Après tout, il ne faut pas oublier que *La Nausée*¹⁷ est à peu de mois près contemporaine de la *Krisis*. Et c'est par l'analyse, après la guerre, de ceci, à savoir que le sens ne se constitue que par des systèmes de contraintes caractéristiques de la machinerie signifiante, c'est, me semble-t-il, par l'analyse de ce fait qu'il n'y a de sens que par des effets de coercition propres à des structures, que, par un étrange raccourci, s'est retrouvé le problème entre *ratio* et *pouvoir*. Je pense également (et là ce serait une étude à faire, sans doute) que les analyses d'histoire des sciences, toute cette problématisation de l'histoire des sciences (qui, elle aussi, s'enracine sans doute dans la phénoménologie, qui en France a suivi à travers Cavaillès, à travers Bachelard, à travers Georges Canguilhem, toute une autre histoire), il me semble que le problème historique de l'historicité des sciences n'est pas sans avoir quelques rapports et analogies, sans faire jusqu'à un certain point écho à ce problème de la constitution du sens: comment naît, comment se forme cette rationalité, à partir de quelque chose qui est tout autre? Voilà la réciproque et l'inverse du problème de l'*Aufklärung*: comment se fait-il que la rationalisation conduise à la fureur du pouvoir?

Or il me semble que soit ces recherches sur la constitution du sens avec la découverte que le sens ne se constitue que par les structures de coercition du signifiant, soit les analyses faites sur l'histoire de la rationalité scientifique avec les effets de contrainte liés à son institutionnalisation et à la constitution de modèles, tout cela, toutes ces recherches historiques n'ont fait, me semble-t-il, que recouper comme par un jour étroit et comme à travers une sorte de meurtrière universitaire ce qui fut après tout le mouvement de fond de notre

Frankfurt. Digamos, siempre siendo breve, que –y esto no es sorprendente –es a partir de la fenomenología y de los problemas que esta propone que ha reaparecido la pregunta de qué es la *Aufklärung*. En efecto, ha reaparecido a partir de la cuestión del sentido y de lo que puede constituir el sentido. ¿Cómo es que puede haber sentido a través del no-sentido? ¿Cómo viene el sentido? Pregunta que nos parece complementaria a esta otra: ¿Cómo es posible que el gran movimiento de la racionalización nos haya conducido a tanto ruido, a tanto furor, a tanto silencio y pleno mecanismo? Después de todo, no hay que olvidar que *La Nausée* es por pocos meses contemporánea a *Krisis*. Me parece que es a partir de este análisis de después de la guerra, teniendo en cuenta que el sentido solo se constituye a través de sistemas en tensión característicos de la maquinaria significativa –no hay sentido sino por efectos de coerción propios a las estructuras – cuando por un extraño recorrido, reaparece el problema entre *ratio* y *pouvoir*. Pienso de igual manera que (y esto habría que estudiarlo sin duda) los análisis de la historia de las ciencias, toda esta problematización de la historia de las ciencias (cuya raíz también se encuentra sin duda en la fenomenología, que ha seguido en Francia a través de Cavaillès, Bachelard, Georges Canguilhem, una historia totalmente diferente), este problema histórico de la historicidad de las ciencias, me parece, no existe sin las relaciones y analogías, sin reflejar de alguna manera ese problema de la construcción del sentido: ¿cómo nace? ¿Cómo se forma esa racionalidad a partir de algo totalmente diferente? He aquí la reciprocidad y el revés del problema de la *Aufklärung*: ¿Cómo es que la racionalidad conduce al furor del poder?

Pues bien, me parece que ya sea por esas búsquedas sobre la construcción del sentido con el descubrimiento de que el sentido no se constituye sino a través de estructuras de coerción del signifiante, ya sea por los análisis de la historia de la racionalidad científica con sus efectos de dependencia ligados a su institucionalización y a la construcción de determinados modelos, todo esto, todas estas búsquedas históricas han convergido de un momento a otro y a través de una especie de crimen universitario en lo que fue después de todo, todo el movimiento de fondo de nuestra

histoire depuis un siècle. Car, à force de nous chanter que notre organisation sociale ou économique manquait de rationalité, nous nous sommes trouvés devant je ne sais pas si c'est trop ou pas assez de raison, en tout cas devant sûrement trop de pouvoir; à force de nous entendre chanter les promesses de la Révolution, je ne sais pas si là où elle s'est produite elle est bonne ou mauvaise, mais nous nous sommes trouvés, nous, devant l'inertie d'un pouvoir qui indéfiniment se maintenait; et à force de nous entendre chanter l'opposition entre les idéologies de la violence et la véritable théorie scientifique de la société, du prolétariat et de l'histoire, nous nous sommes retrouvés avec deux formes de pouvoir qui se ressemblaient comme deux frères: fascisme et stalinisme. Retour par conséquent à la question: *qu'est-ce que l'Aufklärung*? Et se réactive ainsi la série de problèmes qui avait marqué les analyses de Max Weber: qu'en est-il de cette rationalisation dont on convient qu'elle caractérise non seulement la pensée et la science occidentales depuis le XVI^e siècle, mais aussi les rapports sociaux, les organisations étatiques, les pratiques économiques et peut-être jusqu'au comportement des individus? Qu'en est-il de cette rationalisation dans ses effets de contrainte et peut-être d'obnubilation, d'implantation massive et croissante et jamais radicalement contestée d'un vaste système scientifique et technique?

Ce problème, que nous sommes bien obligés en France de reprendre sur nos épaules, ce problème de *qu'est-ce que c'est que l'Aufklärung*?, on peut l'aborder par différents chemins. Et le chemin par lequel je voudrais l'aborder, je ne le retrace absolument pas – et je voudrais que vous me croyiez – dans un esprit ou de polémique ou de critique. Je hais la polémique¹⁸ et, quant à la critique, je ne suis pas doué pour elle. Deux raisons, par conséquent, qui font que je ne cherche rien d'autre que de marquer des différences et en quelque sorte de voir jusqu'où on peut multiplier, démultiplier, démarquer les unes par rapport aux autres, déboîter, si vous voulez, les formes d'analyses de ce problème de l'*Aufklärung*, qui est peut-être après tout le problème de la philosophie moderne.

Je voudrais tout de suite, en abordant ce problème qui nous rend fraternels par rapport à l'École de Francfort¹⁹, noter que, de toutes façons, faire de l'*Aufklärung* la question centrale, cela veut dire à

historia desde hace un siglo. Pues, a fuerza de cantarnos que nuestra organización social o económica escaseaba de racionalidad, nos encontramos ante, no sé si demasiada o bastante razón, en cualquier caso, seguramente, ante demasiado poder; a fuerza de hacernos escuchar las promesas de la Revolución, no sé si allí donde se produjo es buena o mala, pero nos encontramos ante la inercia de un poder que se mantenía de forma indefinida; y a fuerza de hacernos escuchar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado y de la historia, nos volvemos a encontrar frente a dos formas de poder que se parecen como dos hermanos: fascismo y estalinismo. Vuelta, como consecuencia, a la pregunta: *¿qué es¹ la Aufklärung*? Y así se reactiva la serie de problemas que había marcado los análisis de Max Weber: ¿qué es de esta racionalización que, acordamos, caracteriza nos solo el pensamiento y la ciencia occidentales desde el siglo XVI, sino también las relaciones sociales, las organizaciones estáticas, las prácticas económicas y puede que hasta el comportamiento de los individuos? ¿Qué es de esa racionalización nunca contestada en sus efectos de coacción y quizás de obnubilación, de implantación masiva y creciente de un vasto sistema científico y técnico?

Este problema del que obligatoriamente debemos hacernos cargo en Francia, este problema de *¿qué es la Aufklärung*?, podemos abordarlo por diferentes caminos. Y el camino por el que yo quiero abordarlo, no pretendo trazarlo en absoluto – y quisiera que me creyeran – con un espíritu crítico o polémico. Odio la polémica y, en cuanto a la crítica, digamos que no se me da muy bien. Dos razones, por consiguiente, que hacen que no busque más que mostrar las diferencias y, de algún modo, ver hasta dónde podemos multiplicar, desmultiplicar, demarcar las unas con respecto a las otras, destapar, si les parece, las formas de análisis de este problema de la *Aufklärung* que es quizás, después de todo, el problema de la filosofía moderna.

Quisiera seguidamente, ya que abordamos este problema que nos aproxima a la Escuela de Frankfurt, remarcar de todas formas que, el hecho de hacer de la *Aufklärung* la cuestión central conlleva ciertas cosas.

coup sûr un certain nombre de choses. Cela veut dire d'abord que l'on s'engage dans une certaine pratique qu'on appellerait historico-philosophique, qui n'a rien à voir avec la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie, une certaine pratique historico-philosophique et par là je veux dire que le domaine d'expérience auquel se réfère ce travail philosophique n'en exclut aucun autre absolument. Ce n'est pas l'expérience intérieure, ce ne sont pas les structures fondamentales de la connaissance scientifique, mais ce n'est pas non plus un ensemble de contenus historiques élaborés ailleurs, préparés par les historiens et accueillis tout faits comme des faits²⁰. Il s'agit en fait, dans cette pratique historico-philosophique, de se faire sa propre histoire, de *fabriquer*^a comme par fiction²¹ l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité, dont les historiens ne s'occupent pas. On voit également que cette question investit le travail philosophique, la pensée philosophique, l'analyse philosophique dans des contenus empiriques dessinés précisément par elle. De là, si vous voulez, que les historiens devant ce travail historique ou philosophique vont dire : «oui, oui, bien sûr, peut-être»; en tout cas ce n'est jamais tout à fait cela, ce qui est l'effet de brouillage dû à ce déplacement vers le sujet et la vérité dont je parlais. Et que les philosophes, même s'ils ne prennent pas tous des airs de pintades offensées, pensent généralement : «la philosophie, malgré tout, c'est bien autre chose», ceci étant dû à l'effet de chute, dû à ce retour à une empiricité qui n'a même pas pour elle d'être garantie par une expérience intérieure.

Accordons à ces voix d'à côté toute l'importance qu'elles ont, et cette importance est grande. Elles indiquent au moins négativement que l'on est sur le bon chemin, c'est-à-dire qu'à travers des contenus historiques qu'on élabore et auxquels on est lié parce qu'ils sont vrais ou qu'ils valent comme vrais, on pose la question : qu'est-ce donc que

a. Souligné sur le manuscrit.

Primero, quiere decir que nos comprometemos en una práctica que podríamos llamar histórico-filosófica, que no tiene nada que ver con la filosofía de la historia ni con la historia de la filosofía, y con esto, quiero decir que el dominio de experiencia que abarca este trabajo filosófico no excluye en absoluto ninguno de los otros. No es la experiencia interna, no son las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco es un conjunto de contenidos históricos elaborados en alguna parte, preparados por los historiadores y acogidos como hechos constituidos. Se trata de hecho, en esta práctica histórico-filosófica, de hacerse su propia historia, de *fabricar*, como en la ficción, la historia que estaría trazada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras y la racionalidad, que articula el discurso de la verdad, y los mecanismos de sometimiento ligados a estas, cuestión que bien muestra el desplazamiento de los historiadores desde los asuntos habituales y familiares hacia el problema del sujeto y de la verdad del que los historiadores no se encargan. Vemos igualmente que esta cuestión sitúa el trabajo filosófico, el pensamiento filosófico, el análisis filosófico, en contenidos históricos empíricos dibujados precisamente por ella. De ahí, si les parece, el hecho de que los historiadores digan frente a este trabajo histórico o filosófico: «si, si, por supuesto, puede ser»; en todo caso, esto no es para nada así, así se crea ese efecto de interferencia debido al desplazamiento hacia el sujeto y la verdad del que hablaba. Y que los filósofos, aunque todos no parezcan aves ofendidas, piensen generalmente: «la filosofía, después de todo, es algo diferente», esto se debe al efecto de caída, debido a esa vuelta a un espiritismo que ni siquiera por el mismo puede garantizarse por una experiencia interior.

Acordemos a estas voces toda la importancia que tienen y esta importancia es grande. Indican, aunque de forma negativa, que estamos en el buen camino, es decir, que a través de contenidos históricos que elaboramos y a los que estamos ligados porque son o porque valen como verdaderos, nos preguntamos: ¿entonces quién

je suis, moi qui appartiens à cette humanité, peut-être à cette frange, à ce moment, à cet instant d'humanité qui est assujéti au pouvoir de la vérité en général et des vérités en particulier? Désubjectiver la question philosophique par le recours au contenu historique, affranchir les contenus historiques par l'interrogation sur les effets de pouvoir dont cette vérité dont ils sont censés relever les affecte, c'est, si vous voulez, la première caractéristique de cette pratique historico-philosophique.^a D'autre part, cette pratique historico-philosophique se trouve évidemment dans un rapport privilégié à une certaine époque empiriquement déterminable : même si elle est relativement et nécessairement floue, cette époque est, certes, désignée comme moment de formation de l'humanité moderne, *Aufklärung*, au sens large du terme, à laquelle se réfèrent Kant, Weber, etc., période sans datation fixe^b, à multiples entrées puisqu'on peut la définir aussi bien par la formation du capitalisme, la constitution du monde bourgeois, la mise en place des systèmes étatiques, la fondation de la science moderne avec tous ses corrélatifs techniques, l'organisation d'un vis-à-vis entre l'art d'être gouverné et celui de n'être pas tellement gouverné²². Privilège de fait, par conséquent, pour le travail historico-philosophique que cette période, puisque c'est là qu'apparaissent en quelque sorte, à vif et à la surface des transformations visibles, ces rapports entre pouvoir, vérité et sujet qu'il s'agit d'analyser²³. Mais privilège aussi en ce sens qu'il s'agit de former, à partir de là, une matrice pour le parcours de toute une série d'autres domaines possibles. Disons, si vous voulez, que ce n'est pas parce qu'on privilégie le XVIII^e siècle, parce qu'on s'intéresse à lui que l'on rencontre le problème de l'*Aufklärung*; je dirais que c'est parce que l'on veut fondamentalement poser le problème « qu'est-ce que c'est que l'*Aufklärung*? » que l'on rencontre le schème^c historique de notre modernité. Il ne s'agira pas de dire que les Grecs du V^e siècle sont un

a. *Manuscrit* : Disons-le : pas de point fixe, pas de [vérité] apodictique, pas de résultat définitif – un mouvement qui ne fait que de se mouvoir.

b. *Manuscrit*, à la place de « période sans datation fixe » : période à datation souple

c. *Manuscrit*, à la place de « schème » : seuil

soy yo, yo, que pertenezco a esta humanidad, quizás a esta franja, a este momento, a este instante de la humanidad que está sometido al poder de la verdad en general y de las verdades en particular? Des-subjetivar la cuestión filosófica por el recurso al contenido histórico, franquear los contenidos históricos por la pregunta sobre los efectos de poder cuya verdad, se supone, deben afrontar, es, si les parece, la primera característica de esta práctica histórico-filosófica. Por otro lado, esta práctica histórico-filosófica mantiene una relación privilegiada con una época empíricamente determinable: incluso si es relativa y necesariamente imprecisa, esta época es, sin duda, retratada como momento de formación de la sociedad moderna, *Aufklärung*, en el amplio sentido del término, al que se referían Kant, Weber, etc., periodo sin datación fija, con múltiples entradas, ya que podemos definirla tanto por la formación del capitalismo, la constitución del mundo burgués, la puesta en marcha de sistemas estáticos, la fundación de la ciencia moderna con sus correlativas técnicas, la organización de un vis a vis entre el arte de ser gobernado y el de no ser del todo gobernado. Privilegio, por consiguiente, otorgado al trabajo histórico-filosófico que se realizó en este periodo, pues es en donde aparecen de alguna manera, a flor de piel y en la superficie de transformaciones visibles, esas relaciones entre poder, verdad y sujeto que tratamos de analizar. Pero privilegio también en el sentido de que se trata de formar, a partir de ese momento, una matriz para el recorrido de toda una serie de dominios posibles. Digamos, si les parece, que no es porque privilegiemos el siglo XVIII, ni porque nos hallamos interesado por él, el hecho de que hayamos encontrado el problema de la *Aufklärung*; yo diría, fundamentalmente, que el hecho de plantearnos esta pregunta de « qu'est ce que c'est que l'*Aufklärung* » muestra cuál es el esquema histórico de nuestra modernidad. No se tratará de decir que los griegos del siglo V se parecen un

peu comme les philosophes du XVIII^e siècle ou que le XII^e siècle était déjà une sorte de Renaissance, mais bien d'essayer de voir sous quelles conditions, au prix de quelles modifications ou de quelles généralisations on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet.

Tel est le cadre général de cette recherche que j'appellerais historico-philosophique. Comment peut-on maintenant la mener?

Je disais tout à l'heure que je voulais en tout cas tracer très vaguement d'autres voies possibles que celles qui me paraissent avoir été jusqu'à présent le plus volontiers frayées. Ce n'est aucunement les accuser ni de ne mener à rien, ni de ne donner aucun résultat valable. Je voulais simplement dire ceci et suggérer ceci: il me semble que cette question de l'*Aufklärung* depuis Kant, à cause de Kant, et vraisemblablement à cause de ce décalage entre *Aufklärung* et critique qu'il a introduit, a été essentiellement posée en termes de connaissance, c'est-à-dire en partant de ce qui fut la destinée historique de la connaissance au moment de la constitution de la science moderne; c'est-à-dire aussi en cherchant ce qui, dans cette destinée déjà, marquait les effets de pouvoir indéfinis auxquels elle allait être nécessairement liée par l'objectivisme, le positivisme, le technicisme, etc., en rapportant cette connaissance aux conditions de constitution et de légitimité de toute connaissance possible, et enfin en cherchant comment dans l'histoire s'était opéré le passage hors légitimité (illusion, erreur, oubli, recouvrement, etc.). D'un mot, c'est la procédure d'analyse qui me semble au fond avoir été engagée par le décalage de la critique par rapport à l'*Aufklärung* opéré par Kant. Il me semble qu'à partir de là, on a une procédure d'analyse qui est au fond celle qui a été suivie le plus souvent, procédure d'analyse qu'on pourrait appeler une enquête en légitimité des modes historiques du connaître. C'est en tout cas ainsi qu'un certain nombre de philosophes du XVIII^e siècle, c'est ainsi que Dilthey, Habermas, etc., l'ont entendue. Plus simplement encore: quelle fausse idée la connaissance s'est-elle faite d'elle-même et à quel usage excessif

poco a los filósofos del siglo XVIII o que el siglo XII era ya una especie de Renacimiento, sino más bien de intentar, de ver bajo qué condiciones, al precio de qué modificaciones o generalizaciones podemos aplicar a cualquier momento de la historia esta cuestión de la *Aufklärung*, como podría ser a las relaciones entre poder, verdad y sujeto.

Tal es el marco general de esta búsqueda que yo llamaría histórico-filosófica. Ahora bien, ¿cómo podemos llevarla a cabo?

Decía ahora mismo que solo quería trazar muy vagamente otras vías posibles a las que, me parece, han sido abiertas de forma más común hasta aquí. No es para nada acusarlas de no llegar a ningún sitio, ni de no dar ningún resultado válido. Quisiera simplemente decir y sugerir lo siguiente: me parece que esta cuestión de la *Aufklärung* desde Kant, por Kant y aparentemente a causa de ese desajuste entre *Aufklärung* y crítica que introduce, ha sido esencialmente planteada en términos de conocimiento, es decir, partiendo de lo que fue el destino histórico del conocimiento de la constitución de la ciencia moderna; es decir, tanto buscando lo que, ya en este destino, marcaba los efectos de poder indefinidos a los que necesariamente iba a ser ligada por el objetivismo, el positivismo, el tecnicismo, etc., relacionando este conocimiento con las condiciones de constitución y de legitimidad de todo conocimiento posible, y por último, buscando cómo en la historia se había operado el paso a la no legitimidad (ilusión, error, olvido, recubrimiento, etc.). En resumen, es el procedimiento de análisis operado por Kant lo que me parece que, en el fondo, ha sido orientado por el desajuste de la crítica con respecto a la *Aufklärung*. Me parece que a partir de este, ha habido un procedimiento de análisis que, en general, es el que se ha sido seguido más a menudo, procedimiento de análisis al que podría llamarse la búsqueda legítima de los diferentes modos históricos de conocer. En todo caso, es de este modo cómo un cierto número de filósofos del siglo XVIII, como es el caso de Dilthey, Habermas, etc., lo entendieron. De forma más simple todavía: ¿qué falsa idea se ha hecho el conocimiento de él mismo?, ¿hasta qué punto llega el uso excesivo

s'est-elle trouvée exposée, à quelle domination par conséquent s'est-elle trouvée liée?^a

Eh bien, plutôt que cette procédure qui prend la forme d'une enquête en légitimité des modes historiques du connaître, on pourrait peut-être envisager une procédure différente. Elle pourrait prendre pour entrée dans la question de l'*Aufklärung* non pas le problème de la connaissance, mais celui du pouvoir; elle avancerait non pas comme une enquête en légitimité, mais comme quelque chose que j'appellerais une épreuve d'*événementialisation*²⁴. Pardonnez l'horreur du mot! Et, tout de suite, qu'est-ce que cela veut dire? Ce que j'entendrais par procédure d'*événementialisation*, fussent les historiens crier d'épouvante, ce serait ceci: d'abord prendre des ensembles d'éléments où l'on peut repérer en première approche, donc de façon tout à fait empirique et provisoire, des connexions entre des mécanismes de coercition et des contenus de connaissance. Mécanismes de coercition divers, peut-être aussi bien des ensembles législatifs, des règlements, des dispositifs matériels, des phénomènes d'autorité, etc.; contenus de connaissance qu'on prendra également dans leur diversité et dans leur hétérogénéité, et qu'on retiendra en fonction des effets de pouvoir dont ils sont porteurs en tant qu'ils sont validés comme faisant partie d'un système de connaissance. Ce qu'on cherche alors n'est pas de savoir ce qui est vrai ou faux, fondé ou non fondé, réel ou illusoire, scientifique ou idéologique, légitime ou abusif. On cherche à savoir quels sont les liens, quelles sont les connexions qui peuvent être repérées entre mécanismes de coercition et éléments de connaissance, quels jeux de renvoi et d'appui se développent des uns aux autres, ce qui fait que tel élément de connaissance peut prendre des effets de pouvoir affectés dans un pareil système à un élément vrai ou probable ou incertain ou faux, et ce qui fait que tel procédé de coercition acquiert la forme et les justifications propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace, etc.

Donc ne pas, à ce premier niveau, opérer le partage de légitimité, ne pas assigner le point de l'erreur et de l'illusion^b. Et c'est pourquoi,

a. *Manuscrit*: C'est bien la mise en œuvre de la question kantienne.

b. *Manuscrit*: la limite de l'excès ou de l'abus

al que se encontró expuesto? Y, por consiguiente, ¿a qué dominación se encuentra ligado?

Bien, quizás podríamos considerar un procedimiento distinto, para abordar la cuestión de la *Aufklärung*, diferente de este procedimiento que toma forma de una búsqueda legítima de los modos históricos de conocer. Este podría comenzar, no por la cuestión del conocimiento, sino por la cuestión del poder; avanzaría, no como una búsqueda legítima, sino como algo que yo llamaría una eventualización¹. ¡Perdonen la errata de la palabra! Y luego además, ¿qué quiere decir esto?, debieran gritar los historiadores aterrorizados, lo que yo entendería como procedimiento de eventualización. Sería lo siguiente: en primer lugar tomar conjuntos de elementos de los que podamos extraer en una primera aproximación, luego de manera totalmente empírica y provisional, conexiones entre mecanismos de coerción y contenidos del conocimiento. Mecanismos de coerción diversos, que pueden ser tanto legislativos, reglamentarios, dispositivos materiales, fenómenos de autoridad, etc.; contenidos del conocimiento que tomaremos igualmente en su diversidad como en su heterogeneidad, y que retendremos en función de los efectos de poder que acarrear en tanto que son válidos por formar parte de un sistema de conocimiento. Lo que buscamos entonces no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, cuáles son las conexiones que se pueden extraer entre mecanismos de coerción y elementos del conocimiento, qué juegos de revocación y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué es lo que hace que un sistema de conocimiento pueda tomar efectos de poder, en un sistema como este, destinados a devenir elementos verdaderos o probables o inciertos o falsos, y qué hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.

Así pues, en este primer nivel, no se trata de operar la división de legitimidad, ni de asignar el punto de error y de la ilusión. Y es por lo que,

à ce niveau, il me semble que l'on peut utiliser deux mots qui n'ont pas pour fonction de désigner des entités, des puissances ou quelque chose comme des transcendants, mais seulement d'opérer, par rapport aux domaines auxquels ils se réfèrent, une réduction systématique de valeur, disons une neutralisation quant aux effets de légitimité et une mise en lumière de ce qui les rend à un certain moment acceptables et qui fait qu'effectivement ils ont été acceptés. Utilisation donc du mot *savoir*, qui se réfère à toutes les procédures et à tous les effets de connaissance qui sont acceptables à un moment donné et dans un domaine défini; et, deuxièmement, du terme de *pouvoir*, qui ne fait rien d'autre que recouvrir toute une série de mécanismes particuliers, définissables et définis, qui semblent susceptibles d'induire des comportements ou des discours. On voit tout de suite que ces deux termes n'ont d'autre rôle que méthodologique: il ne s'agit pas de repérer à travers eux des principes généraux de réalité, mais de fixer en quelque sorte le front de l'analyse, le type d'élément qui doit être pour elle pertinent. Il s'agit ainsi d'éviter de faire jouer d'entrée la perspective de légitimation comme le font les termes de connaissance²⁵ ou de domination²⁶. Il s'agit également, à tout moment de l'analyse, de pouvoir leur donner un contenu déterminé et précis, tel élément de savoir, tel mécanisme de pouvoir; jamais on ne doit considérer qu'il existe *un* savoir ou *un* pouvoir, pire encore *le* savoir ou *le* pouvoir qui seraient en eux-mêmes opérants. Savoir, pouvoir, ce n'est qu'une grille d'analyse. On voit aussi que cette grille n'est pas composée de deux catégories d'éléments étrangers l'un à l'autre, ce qui serait du savoir d'un côté et ce qui serait du pouvoir de l'autre – et ce que j'en disais tout à l'heure les rendait extérieurs l'un à l'autre –, car rien ne peut figurer comme élément de savoir si, d'une part, il n'est pas conforme à un ensemble de règles et de contraintes caractéristiques, par exemple de tel type de discours scientifique à une époque donnée, et si, d'autre part, il n'est pas doté des effets de coercition ou simplement d'incitation propres à ce qui est validé comme scientifique ou simplement rationnel ou simplement communément reçu, etc. Inversement, rien ne peut fonctionner comme mécanisme de pouvoir s'il ne se déploie selon des procédures, des instruments, des moyens, des objectifs qui puissent être validés dans

en este nivel, me parece que podemos utilizar dos palabras que no tienen por función nombrar entidades, poderes ni nada trascendental, sino solamente operar, con respecto a los dominios a los que se refieren, una reducción sistemática de valor, digamos una neutralización en cuanto a los efectos de legitimidad y una puesta en escena de lo que les vuelve en un cierto momento aceptables y que hace que efectivamente hayan sido aceptadas. Utilización por lo tanto de la palabra *saber*¹, que se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento aceptables en un momento dado y en un dominio definido; y, en segundo lugar, del término *poder*, que no hace más que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles a inducir comportamientos o discursos. Vemos enseguida que estos dos términos no tienen otro papel que el metodológico: no se trata de localizar a través de ellos principios generales de la realidad, sino de fijar de algún modo el frente de análisis, el tipo de elemento que debe ser pertinente. Se trata así de evitar tomar como objeto principal la perspectiva de la legitimación como lo hacen los términos de conocimiento o de dominación. En todo momento del análisis, se trata igualmente de poder darle un contenido determinado y preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; no debemos nunca considerar que existe *un* poder o *un* saber, o peor aún *el* saber o *el* poder como propios operantes. Saber, poder, no son sino un cuadro de análisis. Vemos también como este cuadro de análisis no está compuesto de dos categorías de análisis extranjeras, la una con respecto a la otra, lo que sería del poder por un lado y lo que sería del saber por otro – y lo que yo decía ahora mismo las convertía en ajenas la una a la otra –, ya que nada puede figurar como elemento de saber si, por un lado, no está conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, como un tipo de discurso científico en una época dada y si, por otro lado, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios a lo que está validado como científico, o simplemente racional, o sencillamente, comúnmente recibido, etc. Inversamente, no hay nada que pueda funcionar como mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetos que puedan ser válidos dentro

des systèmes plus ou moins cohérents de savoir²⁷. Il ne s'agit donc pas de décrire ce qui est savoir et ce qui est pouvoir, et comment l'un réprimerait l'autre ou comment l'autre abuserait de l'un, mais il s'agit plutôt de décrire un nexus de savoir-pouvoir qui permette de saisir ce qui constitue l'acceptabilité d'un système, que ce soit le système de la maladie mentale, de la pénalité, de la délinquance, de la sexualité, etc.

En bref, il me semble que, de l'observabilité empirique pour nous d'un ensemble à son acceptabilité historique, à l'époque même où effectivement il est observable, le chemin passe par une analyse du nexus de savoir-pouvoir qui le soutient, le ressaisit à partir du fait qu'il est accepté, en direction de ce qui le rend acceptable non pas bien sûr en général, mais là seulement où il est accepté: c'est cela qu'on pourrait caractériser comme le ressaisir dans sa positivité²⁸. On a donc là un type de procédure qui, hors du souci de légitimation et par conséquent en écartant le point de vue fondamental de la loi, parcourt le cycle de la positivité en allant du fait de l'acceptation au système de l'acceptabilité analysé à partir du jeu savoir-pouvoir. Disons que c'est là le niveau, à peu près, de l'*archéologie*²⁹.

Deuxièmement, on voit tout de suite qu'à partir de ce type d'analyse menacent un certain nombre de dangers, qui ne peuvent pas ne pas apparaître comme les conséquences négatives et coûteuses d'une pareille analyse.

Ces positivités sont des ensembles qui ne vont pas de soi, en ce sens que, quelles que soient l'habitude ou l'usure qui ont pu nous les rendre familières, quelle que soit la force d'aveuglement des mécanismes de pouvoir qu'elles font jouer ou quelles que soient les justifications qu'elles ont élaborées, elles n'ont pas été rendues acceptables par quelque droit originaire; et ce qu'il s'agit de faire ressortir pour bien saisir ce qui a pu les rendre acceptables, c'est que justement cela n'allait pas de soi, ce n'était inscrit dans aucun *a priori*, ce n'était contenu dans aucune antériorité. Dégager les conditions d'acceptabilité d'un système et suivre les lignes de rupture qui marquent son émergence, ce sont là deux opérations corrélatives. Cela n'allait pas du tout de soi que la folie et la maladie mentale se superposent dans le système institutionnel et scientifique de la psychiatrie; ce n'était pas plus donné que les procédés punitifs, l'emprisonnement et la

de sistemas, más o menos coherentes, de saber. No se trata pues de describir lo que es el saber y lo que es el poder, ni de cómo uno reprimiría al otro o cómo el otro abusaría del uno, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permita percibir qué es lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, ya sea el sistema de la enfermedad mental, de la penalidad, de la delincuencia, de la sexualidad, etc.

En resumen, me parece que, desde lo que para nosotros es observable empíricamente hasta su aceptabilidad histórica, en la misma época en la que efectivamente es observable, el camino pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo mantiene, lo afianza por el hecho de ser aceptado, en dirección de lo que le vuelve aceptable, por supuesto, no en general sino solamente allí donde es aceptado: es esto lo que podríamos caracterizar como el afianzamiento en su positividad. Tenemos aquí entonces un tipo de procedimiento que, fuera del problema de legitimación y, por consiguiente, descartando el punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la positividad, partiendo del hecho de la aceptación hacia el sistema de la aceptabilidad analizada a partir del juego saber-poder. Digamos que estamos aquí, más o menos, en el nivel de la arqueología.

En segundo lugar, vemos en seguida cómo a partir de este tipo de análisis se advierten ciertos peligros que no pueden dejar de aparecer como las consecuencias negativas y costosas de tal análisis.

Aunque no sea evidente, estas posibilidades van agrupadas, en el sentido de que sea cual sea la costumbre o la usura que nos las han hecho ver como familiares, sea cual sea la fuerza de cegamiento de los mecanismos de poder que mueven o sean cuales sean las justificaciones que han elaborado, no se han vuelto aceptables por un derecho original; y lo que se trata de sacar a la luz para comprender lo que las ha vuelto aceptables, es justamente que esto no iba de sí, que no estaba inscrito en ningún *a priori*, no estaba incluido en ninguna anterioridad. Desatar las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia, he aquí dos operaciones correlativas. No se daba por sentado que la locura y la enfermedad mental se superpusieran en el sistema internacional y científico de la psiquiatría; no se daba por hecho que los procedimientos de denuncia, el encarcelamiento y la

discipline pénitentiaire viennent s'articuler dans un système pénal; ce n'était pas plus donné que le désir, la concupiscence, le comportement sexuel des individus doivent effectivement s'articuler les uns sur les autres dans un système de savoir et de normalité appelé sexualité. Le repérage de l'acceptabilité d'un système est indissociable du repérage de ce qui le rendait difficile à accepter: son arbitraire en termes de connaissance, sa violence en termes de pouvoir, bref son énergie^a. Donc nécessité de prendre en charge cette structure, pour mieux en suivre les artifices.

Deuxième conséquence, là aussi coûteuse et négative, c'est que ces ensembles ne sont pas analysés comme des universaux auxquels l'histoire apporterait avec ses circonstances particulières un certain nombre de modifications. Bien sûr, bien des éléments acceptés, bien des conditions d'acceptabilité peuvent avoir derrière eux une longue carrière; mais ce qu'il s'agit de ressaisir dans l'analyse de ces positivities, ce sont en quelque sorte des singularités pures³⁰, ni incarnation d'une essence, ni individualisation d'une espèce: singularité que la folie dans le monde occidental moderne, singularité absolue que la sexualité, singularité absolue que le système jurídico-moral de nos punitions.

Nul recours fondateur, nulle échappée dans une forme pure, c'est là sans doute un des points les plus importants et les plus contestables de cette démarche historico-philosophique: si elle ne veut basculer ni dans une philosophie de l'histoire, ni dans une analyse historique, elle doit se maintenir dans le champ d'immanence des singularités pures. Alors quoi? Rupture, discontinuidad, singularité, descripción pura, tableau immobile, pas d'explication, pas de passage, vous connaissez tout cela. On dira que l'analyse de ces positivities ne relève pas de ces procédures dites explicatives auxquelles on prête une valeur causale à trois conditions:

1) on ne reconnaît de valeur causale qu'aux explications qui visent une dernière instance valorisée comme profonde et elle seule, économie pour les uns, démographie pour les autres;

a. *Manuscrit, à la place de « son énergie »: son émergence*

disciplina penitenciaria fueran a articularse en el sistema penal; tampoco se daba por hecho que el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual de los individuos debieran efectivamente articularse unos con otros en un sistema de saber y de normalidad llamado sexualidad. La localización de la aceptabilidad en un sistema es indissociable de la localización de lo que le hace difícil de aceptar: su irregularidad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en resumen, su energía. De ahí la necesidad de tomar en cuenta esta estructura para seguir mejor los artificios.

Segunda consecuencia, esta también costosa y negativa, es que este grupo de posibilidades no son analizadas como universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones. Por supuesto, muchos elementos aceptados, muchas condiciones de aceptabilidad, pueden llevar detrás una larga carrera; pero lo que tratamos de localizar en el análisis de estas posibilidades, son de algún modo las singularidades puras, ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie: singularidad de la locura occidental moderna, singularidad absoluta de la sexualidad, singularidad absoluta del sistema jurídico-moral de nuestros castigos.

Ningún recurso fundador, ninguna evasión hacia una forma pura, de ahí parte sin duda uno de los puntos más importantes y más contestables de esta conducta histórico-filosófica: si esta no quiere volcarse ni en una filosofía de la historia ni en un análisis histórico, debe mantenerse de la inmanencia de las singularidades puras. ¿Entonces qué? Ruptura, discontinuidad, singularidad, descripción pura, cuadro inmóvil, ninguna explicación, ningún camino, ustedes conocen todo esto. Diremos que el análisis de estas posibilidades no depende de esos procedimientos llamados explicativos a los que damos un valor causal en base a tres condiciones:

1) No reconocemos valor causal sino a las explicaciones que aspiran a una última instancia, valorada como profunda y por sí misma, economía para unos, demografía para otros;

2) on ne reconnaît comme ayant valeur causale que ce qui obéit à une pyramidalisation pointant vers « la » cause ou le foyer causal, l'origine unitaire;

3) et enfin on ne reconnaît de valeur causale qu'à ce qui établit une certaine inévitabilité ou du moins ce qui approche de la nécessité.

L'analyse des positivités, dans la mesure où il s'agit de singularités pures rapportées non pas à une espèce, ou à une essence, mais à de simples conditions d'acceptabilité, eh bien, cette analyse suppose le déploiement d'un réseau causal à la fois complexe et serré, mais sans doute d'un autre type, un réseau causal qui n'obéirait pas justement à l'exigence de saturation par un principe profond, unitaire, pyramidalisant et nécessitant. Il s'agit d'établir un réseau qui rende compte de cette singularité comme d'un effet: d'où la nécessité de la multiplicité des relations, de la différenciation entre les différents types de relations, de la différenciation entre les différentes formes de nécessité des enchaînements, du déchiffrement des interactions et des actions circulaires et de la prise en compte du croisement de processus hétérogènes. Et rien donc de plus étranger à une telle analyse que le rejet de la causalité. Mais ce qui est important, c'est qu'il ne s'agit pas dans de telles analyses de ramener à une cause un ensemble de phénomènes dérivés, mais de mettre en intelligibilité une positivité singulière dans ce qu'elle a justement de singulier.

Disons en gros que, par opposition à une *genèse*^a qui s'oriente vers l'unité d'une cause principielle lourde d'une descendance multiple, il s'agirait là d'une *généalogie*, c'est-à-dire de quelque chose qui essaie de restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais comme l'effet³¹. Mise en intelligibilité donc, mais dont il faut bien voir qu'elle ne fonctionne pas selon un principe de fermeture. Et là, il ne s'agit pas d'un principe de fermeture pour un certain nombre de raisons.

La première, c'est que les relations qui permettent de rendre compte de cet effet singulier sont, sinon dans leur totalité, du moins

a. Souligné sur le manuscrit.

2) No reconocemos valor causal a lo que obedece a una piramidalización¹ cuya punta se dirige hacia el foco causal, el origen unitario;

3) Y por último, no reconocemos valor causal a lo que establece una cierta, o al menos, a lo que se aproxima a la necesidad.

El análisis de positividades, en la medida en que se trata de singularidades puras ligadas no a una especie, o a una esencia, sino a simples condiciones de aceptabilidad, pues bien, este análisis supone el despliegue de una red causal a la vez compleja y precisa, pero sin duda de otro tipo, una red causal que no obedecería precisamente a la exigencia de saturación por un principio profundo, unitario, piramidalizante¹ y precisado. Se trata de establecer una red que deje ver esa singularidad como un efecto: de ahí la necesidad de la multiplicidad de relaciones, de la diferenciación entre las diferentes necesidades que crean los enlaces, del desciframiento de las interacciones y de las acciones circulares y de la consideración del crecimiento de procedimientos heterogéneos. Luego nada más extraño a tal análisis que el rechazo de la causalidad. Pero lo que importa es que en tales análisis no se trata de simplificar en una causa un conjunto de fenómenos derivados, sino de hacer inteligible una positividad singular a partir de lo que precisamente tienen de singular.

Digamos *grosso modo* que, en oposición a una *génesis*¹ que se orienta hacia la unificación de una causa principal dotada de una descendencia múltiple, aquí se trataría de una genealogía, es decir, de algo que intente restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, en la que ésta no aparece como el producto sino como el efecto. Luego puesta en inteligibilidad, pero siempre teniendo en cuenta que no funciona según un principio hermético. Y digamos que no se trata de un principio hermético por un cierto número de razones.

La primera es que las relaciones que permiten mostrar tal efecto singular son, sino en su totalidad, al menos

pour une part considérable, des relations d'interaction entre des individus ou des groupes, c'est-à-dire qu'elles impliquent des sujets, des types de comportement, des décisions, des choix : ce n'est pas dans la nature des choses que l'on pourrait trouver le soutien, le support de ce réseau de relations intelligibles, c'est la logique propre d'un jeu d'interactions avec ses marges toujours variables de non certitude.

Pas de fermeture non plus, parce que ces relations que l'on essaie d'établir pour rendre compte d'une singularité comme effet, ce réseau de relations ne doit pas constituer un plan unique. Ce sont des relations qui sont en perpétuel décrochement les unes par rapport aux autres : la logique des interactions à un niveau donné (disons entre deux individus) pouvant à la fois garder ses règles et sa spécificité, ses effets singuliers, tout en constituant avec d'autres éléments des interactions qui se jouent à un autre niveau, de sorte que, d'une certaine façon, aucune de ces interactions n'apparaît ou primaire ou absolument totalisante. Chacune peut être replacée dans un jeu qui la déborde; et inversement aucune, aussi locale qu'elle soit, n'est sans effet ou sans risque d'effet sur celle dont elle fait partie et qui l'enveloppe. Donc, si vous voulez et schématiquement, mobilité perpétuelle, essentielle fragilité ou plutôt intrication entre ce qui reconduit le même processus et ce qui le transforme. Bref, il s'agirait là de dégager toute une forme d'analyses que l'on pourrait dire *stratégiques*³².

En parlant d'archéologie, de stratégie et de généalogie, je ne pense pas qu'il s'agisse de repérer là trois niveaux successifs qui seraient développés les uns à partir des autres, mais plutôt de caractériser trois dimensions nécessairement simultanées de la même analyse, trois dimensions qui devraient permettre dans leur simultanéité même de ressaisir ce qu'il y a de positif, c'est-à-dire quelles sont les conditions qui rendent acceptable une singularité dont l'intelligibilité s'établit par le repérage des interactions et des stratégies auxquelles elle s'intègre. C'est une telle recherche tenant compte de ces trois dimensions qu'on peut appeler une procédure d'événementialisation.

en una parte considerable, relaciones de interacción entre individuos o grupos, es decir que implican sujetos, tipos de comportamiento, decisiones, elecciones: no es en la naturaleza de las cosas en donde se podría encontrar el apoyo, el soporte de esta red de relaciones inteligibles, sino en la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre.

Tampoco hermético, en absoluto, ya que estas relaciones que intentamos establecer para manifestar una singularidad como efecto, esta red de relaciones, no deben constituir un plan único. Son relaciones que están en perpetua ruptura unas con respecto a otras: la lógica de las interacciones en un nivel dado (digamos entre dos individuos) que pueden a la vez guardar sus reglas y su especificidad, sus efectos singulares, constituyendo, junto a otros elementos, interacciones que juegan en otro nivel, de forma que, de cierta manera, ninguna de estas interacciones aparece como primaria o absolutamente totalizante. Cada una puede volverse a situar en un juego que la desborda; e inversamente ninguna, por muy local que sea, aparece sin efecto o sin riesgo de efecto sobre esa de la que forma parte y que la envuelve. Así pues, si les parece y esquemáticamente, movilidad perpetua, esencial fragilidad, o más bien complejidad entre lo que reconduce el mismo proceso y lo que lo transforma. En resumen, se trataría aquí de encontrar una forma de análisis a los que podríamos llamar *estratégicos*¹.

Al hablar aquí de arqueología, de estrategia y de genealogía, no creo que se trate de localizar los tres niveles sucesivos que se habrían desarrollado unos a partir de otros, sino más bien, de caracterizar tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis, tres dimensiones que deberían permitir, en su misma simultaneidad, recuperar lo que tienen de positivo, es decir, cuáles son las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias a las que se integra. A una búsqueda como ésta, teniendo en cuenta sus tres dimensiones, podemos llamarla un proceso de eventualización.

[...] ^a se produit comme effet, et enfin événementialisation en ce que l'on a affaire à quelque chose dont la stabilité, dont l'enracinement, dont le fondement n'est jamais tel que l'on ne puisse pas, d'une manière ou d'une autre, sinon penser sa disparition, du moins repérer ce par quoi et ce à partir de quoi sa disparition est possible.

Je disais tout à l'heure que, plutôt que de poser le problème en termes de connaissance et de légitimation, il s'agissait d'aborder la question par le biais du pouvoir et de l'événementialisation. Mais vous le voyez, il ne s'agit pas de faire fonctionner le pouvoir entendu comme domination, maîtrise, à titre de donnée fondamentale, de principe unique, d'explication ou de loi incontournable; au contraire, il s'agit de le considérer toujours comme relation dans un champ d'interactions, il s'agit de le penser dans une relation indissociable avec des formes de savoir, et il s'agit de le penser toujours de telle manière qu'on le voit associé à un domaine de possibilité et par conséquent de réversibilité, de renversement possible³³.

Vous voyez qu'ainsi la question n'est plus: par quelle erreur, illusion, oubli, par quels défauts de légitimité la connaissance en vient-elle à induire des effets de domination que manifeste dans le monde moderne l'emprise de la *technê*? La question serait plutôt celle-ci: comment l'indissociabilité du savoir et du pouvoir dans le jeu des interactions et des stratégies multiples peut-elle induire à la fois des singularités qui se fixent à partir de leurs conditions d'acceptabilité et un champ de possibles, d'ouvertures, d'indécisions, de retournements et de dislocations éventuelles qui les rend fragiles, qui les rend impermanentes, qui fait de ces effets des événements, rien de plus, rien de moins que des événements? De quelle façon les effets de coercition propres à ces positivités peuvent-ils être, non pas dissipés par un retour à la destination légitime de la connaissance et par une réflexion sur le transcendantal ou le quasi-transcendantal qui la fixe, mais inversés ou dénoués à l'intérieur d'un champ stratégique concret, de ce champ stratégique concret qui les a induits, et à partir de la décision justement de n'être pas gouverné?

a. Lacune due au retournement de la bande d'enregistrement, dont seule une partie a pu être reconstituée grâce au manuscrit.

[...] se produce como efecto. Y finalmente eventualización en lo referido a algo cuya estabilidad, cuyo enraizamiento, cuyo fundamento nunca es tal que no deje, de una manera u otra, detectar su desaparición, o al menos señalar por qué y a partir de qué su desaparición es posible.

Decía ahora mismo que, más que plantear el problema en términos de conocimiento y de legitimización, se trataba de abordar la cuestión por la vía del poder y de la eventualización. Pero, como ven, no se trata de manipular el poder entendido como dominación, maestría, a título de elemento fundamental, de principio único, de explicación o de ley ineludible; al contrario, se trata de considerarlo siempre como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo como una relación indisoluble de formas de saber, se trata de pensarlo siempre de tal manera que lo veamos asociado a un dominio de posibilidad, y por consiguiente, de reversibilidad, de reversión posible.

Podemos ver así que la pregunta ya no es: ¿a partir de qué error, ilusión, olvido, de qué defectos de legitimidad, el conocimiento induce efectos de dominación que se manifiestan en el mundo moderno a través de la influencia de la *technê*? La pregunta sería más bien la siguiente: ¿cómo la indisolubilidad¹ del saber y del poder, en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, puede inducir a la vez singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad y de un campo de posibles, de aberturas, de indecisiones, de inversiones y de desmembramientos eventuales que las vuelve frágiles, que las vuelve impermanentes¹, que hace de esos efectos de los acontecimientos, ni más ni menos que acontecimientos? ¿De qué forma los efectos de coerción propios de esas positividades pueden ser no disipados, por una vuelta a la destinación legítima del conocimiento y por una reflexión sobre lo transcendental o lo casi-transcendental que la fija, pero invertidos o desatados en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que las ha inducido, y a partir, precisamente, de la decisión de no ser gobernado?

En somme, le mouvement qui a fait basculer l'attitude critique dans la question de la critique, ou encore le mouvement qui a fait reprendre en compte l'entreprise de l'*Aufklärung* dans le projet critique qui était de faire en sorte que la connaissance puisse se faire d'elle-même une juste idée, est-ce que ce mouvement de bascule, est-ce que ce décalage, la façon de déporter la question de l'*Aufklärung* dans la critique, est-ce qu'il ne faudrait pas essayer de faire maintenant le chemin inverse ? Est-ce qu'on ne pourrait pas essayer de parcourir cette voie, mais dans l'autre sens ? Et s'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisive de n'être pas gouverné, cette volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité. Question d'attitude. Vous voyez pourquoi je n'avais pas pu donner, osé donner un titre à ma conférence qui aurait été : « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? ».

* Henri Gouhier : Je remercie très vivement Michel Foucault de nous avoir apporté un ensemble si coordonné de réflexions que j'appellerais philosophiques, quoiqu'il ait dit « n'étant pas moi-même philosophe ». Je dois dire tout de suite qu'après avoir dit « n'étant pas moi-même philosophe », il ajoutait « à peine critique », c'est-à-dire tout de même un peu critique. Et après son exposé je me demande si être un peu critique, ce n'est pas être beaucoup philosophe.

Noël Mouloud : Je voudrais faire peut-être deux ou trois remarques. La première est la suivante : M. Foucault semble nous avoir mis devant une attitude générale de la pensée, le refus du pouvoir ou le refus de la règle contraignante qui engendre une attitude générale, l'attitude critique. Il a passé de là à une problématique qu'il a présentée comme un prolongement de cette attitude, une actualisation de cette attitude : il s'agit des problèmes qui sont posés actuellement concernant les rapports du savoir, de la technique et du pouvoir. Je verrais d'une certaine manière des attitudes critiques localisées, tournant autour de certains noyaux de problèmes, c'est-à-dire, dans une grande mesure, ayant des sources ou si l'on veut des limites

* Discussion reproduite avec l'aimable autorisation de la Société française de Philosophie.

En definitiva, estudiar el movimiento que ha hecho bascular la actitud crítica hacia la cuestión de la crítica, o incluso el movimiento que ha hecho que se vuelva a tener en cuenta la empresa de la *Aufklärung* en el proyecto crítico que trataba de lograr que el conocimiento pudiera hacerse de él mismo una justa idea, un movimiento de basculación, un desajuste, una manera de trasladar la cuestión de la *Aufklärung* hacia la crítica, ¿no habría que intentar recorrer esta vía pero en el otro sentido? Y si hay que plantearse la cuestión del conocimiento con respecto a la dominación, esto sería, en principio y ante todo, a partir de una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado, esta voluntad decisoria, actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de su minoría. Cuestión de actitud. Pueden ver por qué yo no había podido atreverme a dar un título a mi conferencia que hubiera sido: «¿Qué es la *Aufklärung*?»

7.3 Notas

NOTES

1. Plusieurs réponses de Foucault prononcées originellement dans le cadre de ce débat ont été reprises et réutilisées par Hubert Dreyfus et Paul Rabinow – le plus souvent en les coupant, en les regroupant ou en les reformulant – pour « construire » l'entretien « On the Genealogy of Ethics » (entretien cit., p. 1202-1230), publié en anglais en 1983, et paru en français en 1984 avec un certain nombre de modifications apportées par Foucault lui-même (cf. M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique », entretien cit., p. 1428-1450).

2. Voir *supra*, p. 151, n. 26.

3. Dans ses conférences sur *L'origine de l'herméneutique de soi*, Foucault décrit ce « renversement » dans les termes du passage du « soi gnomique », qui « ne doit pas être découvert mais constitué [...] par la force de la vérité », au « soi gnoséologique », qui au contraire est « comme un texte ou un livre que nous devons déchiffrer », par un travail herméneutique, afin de mieux renoncer à nous-mêmes. Cf. OHS, p. 50-51, 88-90. Voir également GV, p. 289-298 et MFDV, p. 89-91, 139-149, 161-165.

4. Voir M. Foucault, « La culture de soi », *supra*, p. 96-97, ainsi que *supra*, p. 108, n. 43.

5. Platon, *Phèdre*, 274c-275d, trad. fr. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 87-89.

6. Xénophon, *Les mémorables*, livre VI, chap. VII, 9, dans *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 412.

7. Foucault avait déjà utilisé cette expression en 1980, dans la conclusion de ses conférences sur *L'origine de l'herméneutique de soi*, où toutefois il lui avait attribué un sens un peu différent : elle ne se référerait pas tant au problème du gouvernement de soi-même, de l'instauration d'un rapport de type « politique » de soi à soi, mais au problème des technologies qui, au cours de notre histoire, ont fabriqué notre « soi » et qu'il s'agirait maintenant, d'après Foucault, de changer – une tâche qu'il considère comme strictement politique. Cf. OHS, p. 91, 93. Par ailleurs, lors d'une discussion qui eut lieu à Berkeley, en avril 1983, Foucault précise que, même si parfois, « dans l'éthique ancienne, les gens cherchaient à définir leur propre relation à eux-mêmes comme une relation de pouvoir », cependant cette relation à soi « n'est pas une relation de pouvoir ». La relation de « maîtrise » que l'on a à soi-même doit donc être distinguée des rapports de pouvoir avec les autres. Cf. M. Foucault, *Discussion with Michel Foucault*, D 250(9), discussion cit., p. 17.

8. Cf. M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cit., p. 1236-1249.

9. Sénèque, *Lettre 55*, dans *Lettres à Lucilius*, t. II, *op. cit.*, p. 56-60. Cf. M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cit., p. 1246-1247.

10. Il y a en réalité près d'un siècle d'écart entre les lettres de Cicéron et celles de Sénèque.

11. Cf. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 55, 7, trad. fr. G.J.M. Bartelink, « Sources chrétiennes », Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 285-287. Voir GV, p. 252; MFDV, p. 142-143; M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cit., p. 1234-1236.

12. Sur l'*Onirocritique* d'Artémidore, voir M. Foucault, « Sexualité et solitude », conférence cit., p. 993; SV, p. 49-103; « Rêver de ses plaisirs. Sur l'"Onirocritique" d'Artémidore », art. cit.; SS, p. 16-50.

13. Cf. Synésios de Cyrène, *Traité sur les songes*, 18.2 et 20.1, *op. cit.*, p. 305 et 308-309. Voir *supra*, p. 123, n. 1.

14. Synésios de Cyrène (vers 370-vers 414 après J.-C.) a vécu après la mort de saint Antoine (vers 251-vers 356 après J.-C.).

15. Voir *supra*, p. 124-125, n. 17.

16. Sénèque, *Lettre 55*, *op. cit.*, p. 56-60.

17. Démétrios, *Du style*, trad. fr. P. Chiron, Paris, Les Belles Lettres, 2002. L'attribution de ce traité à Démétrios de Phalère (350-282 avant J.-C.) est douteuse, et il est probablement plus tardif. Cf. M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cit., p. 1244-1245.

18. Sénèque, *Lettre 75*, dans *Lettres à Lucilius*, t. III, trad. fr. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 50 : « Mes lettres ne sont pas selon ton goût, travaillées comme il faut, et tu t'en plains. En vérité, qui songe à travailler son style, hormis les amateurs du style prétentieux ? Ma conversation, si nous nous trouvions en tête-à-tête paresseusement assis ou à la promenade, serait sans apprêt et d'allure facile. Telles je veux que soient mes lettres : elles n'ont rien de recherché, rien d'artificiel. » Pour un commentaire plus détaillé de cette lettre, dans le cadre de l'analyse foucauldienne de la *parrèsia* au sein de la direction de conscience antique, voir HS, p. 384-389 et M. Foucault, « La *Parrèsia* », *Anabases*, n° 16, 2012, p. 181-183.

19. Platon, *Phèdre*, 276a-277a, *op. cit.*, p. 90-92.

20. Foucault fait probablement allusion à la dématérialisation des titres de sociétés qui, en France, s'est produite au début des années 1980.

21. Sur ces relations complexes, voir HS, p. 4-16, 442-444.

22. Platon, *Alcibiade*, 127d-130e, *op. cit.*, p. 99-105.

23. Cf. HS, p. 65-68.

24. Platon, *Alcibiade*, 132d-133c, *op. cit.*, p. 108-110. Cf. HS, p. 68-69 et M. Foucault, « Débat au Département d'Histoire », *supra*, p. 137-138, ainsi que *supra*, p. 150, n. 18.

25. Foucault dit « pythagoriciens », mais compte tenu du contexte, il s'agit, semble-t-il, plutôt d'une pratique des groupes épicuriens rapportée par Philodème (pratique qui est, effectivement, d'origine pythagoricienne).

26. Sur Philodème et la pratique épicurienne de l'examen et de la direction de conscience (couplée au thème de la *parrèsia*), voir HS, p. 132, 370-374 et SS, p. 67.

27. Sur la pratique ancienne de l'examen de soi, voir GV, p. 231-241; OHS, p. 41-45; MFDV, p. 91-97; HS, p. 444-445, 460-465; M. Foucault, « L'écriture de soi », art. cit., p. 1247-1249; « Les techniques de soi », conférences cit., p. 1615-1618; SS, p. 65-66, 77-79.

28. Épictète, *Entretiens*, III, 3, 14-19, *op. cit.*, p. 18. Voir *supra*, p. 124, n. 11.

29. Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3, trad. fr. É. Bréhier, dans *Les Stoïciens*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1962, p. 1159. Cf. HS, p. 50 et M. Foucault, « L'herméneutique du sujet », résumé cit., p. 1180-1181.

30. *Hamartēmata* : erreurs, fautes.

31. Dans les « Howison Lectures » de Berkeley, en analysant le début du *De tranquillitate animi* de Sénèque et en expliquant la signification du « *verum fieri* » de Serenus, Foucault affirme de manière analogue qu'« il s'agit pour lui d'indiquer, aussi exactement que possible, à quoi il est encore attaché et de quoi il est déjà détaché, à l'égard de quoi il est libre et de quelles choses extérieures il est dépendant ». Son « aveu » ne consiste donc pas dans le fait « de porter à la lumière du jour de profonds secrets » : « Il s'agit plutôt des liens qui l'attachent à des choses dont il n'est pas le maître. C'est une sorte d'inventaire de la liberté dans le cadre d'un code d'actions. Ce n'est pas une énumération de fautes passées, c'est un état des dépendances. » Cf. OHS, p. 48, n. a.

32. Dans ses conférences sur *L'origine de l'herméneutique de soi*, en analysant l'examen du soir que Sénèque décrit dans le troisième livre du *De ira*, mais en le replaçant aussi parmi un ensemble d'autres exercices stoïciens (la lecture continue du manuel de préceptes, la *praemeditatio malorum*, l'énumération chaque matin des tâches à accomplir, etc.), Foucault soutient que « le soi, dans tous ces exercices, n'est pas considéré comme un champ de données subjectives qui doivent être interprétées » (comme dans le christianisme) : « Il se soumet lui-même à l'épreuve d'une action possible ou réelle. » Cf. OHS, p. 45.

33. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. fr. J.-C. Guy, Paris, Seuil, 1982.

34. Pour un raisonnement analogue, où cependant, à côté des techniques de production, des techniques de pouvoir et des techniques de soi, Foucault parle aussi de techniques de signification, voir OHS, p. 37-38; M. Foucault, « Sexualité et solitude », conférence cit., p. 989-990; « Les techniques de soi », conférences cit., p. 1604.

35. En 1978, dans un entretien donné au Japon (et avant de forger le concept de « techniques de soi »), Foucault affirme que les « techniques de la spiritualité bouddhiste » tendent à une « désindividualisation, à une déssubjectivation, à vraiment faire passer l'individualité à ses limites et au-delà de ses limites en vue d'un affranchissement à l'égard du sujet ». Cf. M. Foucault, « La scène de la philosophie », entretien cit., p. 593. Voir également M. Foucault, « Michel Foucault et le zen », entretien cit., p. 621.

36. La question fait référence à la distinction de Ruth Benedict entre civilisations de honte (*shame cultures*) et civilisations de culpabilité (*guilt cultures*). Cette distinction a été reprise par Eric R. Dodds dans *Les Grecs et l'irrationnel* pour analyser l'évolution du monde grec de l'époque homérique à l'époque classique. Cf. E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* (1951), trad. fr. M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977, p. 28 et également le chapitre 2, « De "civilisation de honte" à "civilisation de culpabilité" », p. 37-70.

37. R. MacMullen, *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven, Yale University Press, 1981; trad. fr. A. Tachet, *Les rapports entre les classes sociales dans l'Empire romain, 50 av. J.-C. - 284 ap. J.-C.*, Paris, Seuil, 1986. En réalité, la position de MacMullen est plus nuancée (cf. p. 102 à propos de la société romaine de l'époque impériale : « Ce que les anthropologues nommeraient une "société fondée sur la honte" était aussi, bien sûr, une "société fondée sur la vanité" »).

38. Voir *supra*, p. 72, n. 7.

39. J. Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie* (1860), trad. fr. H. Schmitt, revue par R. Klein, Paris, Bartillat, 2012. Cf. UP, p. 17.

40. Pour la distinction, au sein de la « morale » au sens large, entre les « codes de comportement » et les « formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer », voir UP, p. 36. Voir également SV, p. 232-233, où Foucault oppose « l'armature codificatrice qui [détermine] ce qui est permis et interdit » au « discours d'accompagnement qui entoure cette codification » et qui n'est pas simplement son « vêtement théorique », car c'est grâce à lui qu'il est possible de saisir « le type de rapport qu'il peut y avoir entre la subjectivité [et] la codification des conduites ».

