

PER A UNA REIVINDICACIÓ EPISTEMOLÒGICA DE FOUCAULT

Butlletí bibliogràfic

Rais BUSOM
Jordi SÁNCHEZ

Quan Gilles Deleuze, al seu article «Un nouvel archiviste» (*Critique*, num. 274), qualificava l'*Archéologie du Savoir* com el «poema» de la seva obra precedent, va inaugurar —probablement sense aquesta intencionalitat— una línia específica en l'hermenèutica de Michel Foucault. Prenent aquesta afirmació literalment, s'ha legitimat una tendència interpretativa que redueix el valor epistemològic dels textos «arqueològics» a la consideració de poètics, literaris, falaços, desproveïts de voluntat metodològica, etc. L'opció es recolza no sols en l'autoritat de Deleuze, sinó també en un suposat objectiu ficcionalista i polèmic de Foucault al moment de redactar l'*Archéologie* i les *Réponses*... En qualsevol cas es revela com inconsistent: o reconeix un principi d'autoritat-amistat de caire literalista com justificació prejudicial, o apel·la a la inaccessible voluntat de l'individu descontextualitzada i teoritzada sobre motius sentimentals. Poc equipatge...

Afortunadament, aquesta lectura reductiva i gratuïta sembla que comença a ésser llençada a l'abocador per les aportacions historiogràfiques més recents, com il·lustren el treball de Julián Sauquillo (*Miguel Foucault: una filosofía de la acción*) o la darrera publicació de Jürgen Habermas apareguda al nostre país (*El discurso filosófico de la modernidad*).

MICHEL FOUCAULT: UNA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN. Julian SAUQUILLO

El text de Sauquillo refusa l'adscripció a la sobrevaloració de l'etapa genea-

lògica i la lectura lúdica de l'arqueologia, tan estimada a l'esmentada corrent historiogràfica. A l'inrevés, l'anàlisi dels textos arqueològics es fa mitjançant dues estratègies: I) contextualitzant-los en l'espai obert per la discussió sobre el

mètode de les ciències humanes durant la dècada dels seixanta a França; II) no deixant caure el fil d'unió amb els escrits genealògics: considerant-los sota un projecte comú, tal i com el mateix Foucault va fer als darrers escrits.

La contextualització empresa per Sauquillo té diverses vessants:

a) recull la presència al discurs foucaultí de les teoritzacions de l'epistemologia històrica francesa (Bachelard, Canguilhem, Koyré...) especialment pel que fa a la concepció de la ciència i les seves formes d'acumulació de coneixements: tematització de la discontinuïtat i rebuig del progrés científic (pp. 42-51);

b) tanmateix —i es troba aquí un dels aspectes més interessants de l'obra— recull la influència de la teoria del llenguatge i l'ontologia formal de la literatura a Foucault (pp. 140-167) mitjançant l'anàlisi dels seus escrits literaris. La concepció del llenguatge com forma fonamental d'adequació de l'experiència i construcció de la subjectivitat (Wittgenstein); l'alteritat com emergència indiscernible de la natura mateixa del llenguatge (estructuralisme); la folia com representació de l'ésser d'aquest (Blanchot, Artaud); el trencament de la subjectivitat («nouveau roman») i l'experiència de la transgressió i els límits (paralela a la literatura moderna) són motius organitzadors del pensament de Foucault comprensibles a partir de la seva reflexió sobre la literatura contemporània i el llenguatge;

c) l'estructuralisme (pp. 171-191) i les seves construccions epistèmiques a les ciències socials és altre dels esdeveniments que Sauquillo ressalta com important per a la comprensió de l'obra de Foucault. Encara que rebutja la qualificació d'estructuralista per l'etapa arqueològica, sí que subratlla la presència de preocupacions de caire estructural a *Les Mots et les Choses*, i insinua la vinculació del seu treball sobre les ciències humanes amb la producció científica de l'estructuralisme;

e) d'altra banda i per entendre el pas de l'arqueologia a la genealogia, es recolza en els fets de Maig '68 i la posterior activitat política de Foucault (p. 264 i ss), situant el pas no traumàtic entre

ambdues com conseqüència d'aquestes pràctiques socio-polítiques i reconstruint-lo temàticament amb la substitució del concepte d'«episteme» pel de «dispositiu»;

f) i finalment, les ja institucionalitzades referències a Nietzsche i Heidegger que, molt citades, es deixen aquí de costat, encara que constatant un cert abús dels processos homològics en la descripció de les relacions.

Malgrat aquesta contextualització, Sauquillo potser no tracta amb la suficient profunditat un altre punt bàsic per caracteritzar el discurs de Foucault: la relació amb el marxisme. Encara que analitzi la postura d'un marxista com Poulantzas envers la seva teoria del poder (p. 313 i ss), es troba a faltar: I) una referència articulada a la relació de l'estructuralisme i Foucault amb la crisi teòrico-política del marxisme i el PCF (esmentada però no suficientment desenvolupada); II) una anàlisi comparativa del discurs althusserià i del pròpiament marxista envers el de Foucault; III) un recorregut detallat, per exemple, sobre el debat Chomsky-Foucault o l'entrevista «Non au sexe roi» amb B.H. Lévy, per tal de situar acuradament els punts de concomitància i difracció amb el marxisme. Això, no obstant, no suposa cap errada hermenèutica que invalidi la descripció de Sauquillo. Simplement s'agraïria, però amb la mirada posada en altres objectius que no sembla que corresponguin al seu text.

D'aquest procés d'inserció del discurs de Foucault en la seva materialitat socio-històrica n'extreu Sauquillo una descripció globalitzadora i coherent, que no passa per sobre de l'esforç arqueològic; ans bé en fa una lectura epistemològica que li permet traçar la continuïtat amb el projecte genealògic, entès com una ampliació i un desenvolupament del seu intent de descriure els règims de producció dels discursos i llurs condicions de validesa. I aquest intent no es dibuixa com mer joc literari o poètic: més aviat es caracteritza com proposta teòrica al camp de l'epistemologia de les ciències (amb les especificitats i diversitats pertinents) i al polític, inseparable del primer.

Una apreciació més. Un altre tòpic «periodístic» es veu abandonat a l'estudi de Sauquillo: aquell que trenca la coherència del projecte foucaultian als dos darrers volums de la *Histoire de la Sexualité*, veient-hi un «retorn al subjecte» tranquil·litzador i que el torna a la xarxa del bon pensament occidental. Lluny d'això, Sauquillo suggereix la necessitat de fugir d'aquesta consideració. El tema del subjecte s'aborda en aquestes obres des de la perspectiva de la construcció social de la subjectivitat, no des de la recuperació del subjecte per posar les coses al seu lloc i dir «aquí no ha passat res, tot roman encara que semblava haver desaparegut. Podem pensar còmodament de nou». Tanmateix, el relleu ètic de la qüestió del subjecte no suposa cap entrada a la intimitat per guair-nos a la nostra solitud rica i lliure i construir —ara sí— la moral. Es, en tot cas, una teorització que vol distanciar-se del projecte burges-modern d'una eticitat universal, incidint en l'autoconstitució dels subjectes com procés de despreniment de tot allò que el sistema els proporciona com a «comú» i «consensuat». És una moral buïda, sense altre contingut que la formalitat del treball de despreniment infinit, continuat, del que som. Una moral que poc té a veure amb la Moral.

EL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD. Jürgen HABERMAS

Ben diferent del de Sauquillo és el treball de Habermas. Mentre el primer fa una anàlisi monogràfica, de caràcter descriptiu, de l'obra sencera de Foucault, el segon realitza només una crítica específica a alguns aspectes d'aquella. Són altres les preocupacions i la perspectiva, però ambdós donen rellevància epistemològica als escrits de Foucault. I és aquesta consideració la que es vol remarcar.

Habermas destaca el desemmascarament de les ciències humanes, operat per Foucault en termes de crítica a la raó, però troba que la Teoria del Poder que

se'n deriva és aporètica, en tant que no pot resoldre els problemes de fonamentació implicats a la genealogia del poder.

La genealogia del poder foucaultiana és la resposta a les inconsistències de les ciències humanes. Foucault, després d'estudiar la transformació dels sabers en ciències, subsumeix la teoria de la ciència, entesa com a lògica dels discursos, en una teoria del poder. De tal manera, que la genealogia resultant no pot ser una ciència, una construcció del poder dominant, sinó una anti-ciència, la constitució epistemològica del contrapoder. D'ací que la genealogia sigui una anti-ciència humana, que es fonamenta en tres criteris, perfectament ressaltats per Habermas: a) *anti-presentisme*; b) *anti-hermenèutica*; c) *anti-historicisme globalitzador* (El discurso filosófico de la Modernidad, p. 299 i ss). Amb aquesta opció Foucault abandona la filosofia de la consciència amb un desplaçament de la categoria del subjecte. Però segons Habermas, Foucault, en la pràctica de la seva genealogia cau en els mateixos errors epistemològics que ell mateix criticava a les ciències humanes: «la historiografia genealògica es delata com una pseudo-ciència *presentista, relativista i criptonormativista* que no vol ser» (p. 330). Aquesta crítica indica encertadament els punts d'inflexió de la genealogia, però cal preguntar-se si aquesta tesi indica uns errors o, contràriament, uns canvis de perspectiva que han defugit a l'anàlisi habermasià. Filològicament es constata la segona possibilitat. Veiem-ho punt per punt:

a) El presentisme, el fet que la història roman ancorada al seu punt de partida (el present), demostra —segons Habermas— que la genealogia «instrumentalitza la consideració del passat per proveir a les necessitats del present» (pp. 333-334). En això radica el que Foucault no pugui explicar el poder des de sí mateix i tingui de recórrer a la comparació entre diverses tecnologies de poder. Així en la comparació apareix la subjectivitat de l'hermeneuta. Habermas no entén la concepció de la història de Foucault, desafortunadament anomenada *historicisme radical* (p. 332). Si la història hegeliana postula un origen fictici a partir del

qual s'arriba al mateix present de l'historiador, no és el cas de la «wirkliche Historie» de Nietzsche, que procedeix inversament: des d'un present cap a un passat desconegut; no intenta legitimar el present amb l'autoritat del passat, sinó destruir la veritat del present amb la diversitat, amb la diferència del passat. «Ja no es tracta de jutjar el nostre passat en nom d'una veritat que només el nostre present detindria; es tracta d'arriscar la destrucció del subjecte de coneixement en la voluntat, indefinidament desplegada, de saber» (Nietzsche, la genealogia, la història, p. 179). La comparació hegeliana produeix identitats en quan analitza sota les categories del present, el passat llunyà. La comparació de Foucault, derivada de la història nietzscheana, produeix diferències, discontinuïtats, que assenyalen unitats històriques en sí mateixes i que no poden ser copades en la seva totalitat però sí en aquells aspectes en els quals les diferències amb el present són més radicals: «seguir el fil complex de la provenença és, al contrari, mantenir allò que ha succeït en la dispersió que li és pròpia: és assenyalat els accidents, les ínfimes desviacions —o contràriament els giravolts complets—, els errors, les faltes d'apreciació, els mals càlculs que han fet néixer allò que existeix i val per nosaltres» (p. 158).

b) El relativisme, implica que «la genealogia, en tornar-se conscient que prové d'una aliança del saber erudit amb el saber desqualificat, no fa sinó confirmar que les pretensions de validesa dels contra-discursos no compten ni menys ni més que les dels discursos que ostenten el poder» (p. 336). Segons això tot contra-poder pot convertir-se en poder, sense que aquell primer tingui cap superioritat respecte al segon, des del moment que les pretensions de validesa no són altra cosa que els efectes de poder que provoquen. Però la genealogia, en tant que anti-ciència, no pot ser mai un discurs del poder, perquè es qüestiona la mateixa constitució de la veritat: «Hi ha un combat "per la veritat", almenys "al voltant de la veritat", deixant clar una vegada més que per veritat no vull dir "el conjunt de coses vertaderes que

estan per descobrir o que cal fer acceptar", sinó "el conjunt de regles segons les quals es distingeix el vertader del fals i s'apliquen al vertader els efectes específics de poder; i deixant clar que no es tracta d'un combat "en favor" de la veritat, sinó sobre l'estatut de la veritat i del paper econòmic-polític que juga» (Un diàleg sobre el poder, p. 144). La genealogia no és una ciència humana superior a les altres, és diferent perquè no postula un criteri de veritat, ella mateixa és la crítica de la voluntat de veritat. No té unes pretensions de validesa purament veritatives, i per tant absolutes, sinó polítiques, en conseqüència relatives. I és políticament que el contra-poder que constitueix la genealogia, és superior al discurs del poder: per les seves pretensions de validesa el contra-poder —o la xarxa de contra-poders— no poden constituir-se en poder, sinó en altra cosa. El contra-poder no troba la seva finalitat en l'assolir la posició central o dominant del poder, sinó que és la seva pròpia pràctica de contra-poder la que omple el seu contingut.

c) El criptonormativisme, és a dir, la recurrència a la normativitat per indicar les preferències polítiques que la mateixa teoria no pot demostrar, és una pura invenció habermasiana. No hi cap lloc on Foucault digui que la genealogia vulgui ser «valorativament neutra». Ben al contrari, la genealogia milita en els marges de la societat, en el contrapoder d'aquest nou subjecte col·lectiu. I això no significa un normativisme amagat, sinó, en tot cas, un normativisme explícit, però en realitat no és tracta de normativisme. Parlar de normativisme és una dolenta traducció del llenguatge foucaultia. Foucault rebutja la concepció que separa els enunciats normatius dels analítics, perquè és artificiosa. La mateixa analiticitat de la ciència, la mateixa constitució dels objectes epistemològics, està impregnada d'efectes de poder. No es tracta de les influències o preferències polítiques de les comunitats de científics que estudia la sociologia de la ciència, sinó de determinacions ontològiques. En aquest sentit la genealogia no vol ser una contra-ciència, un contra-discurs, sinó una anti-ciència, un artifici epistemològic

previ a la constitució d'una voluntat de veritat, desenvolupament del contra-poder com a anti-poder: «Jo no contraposo una substància de la resistència a una substància del poder. Em limito a dir que des del moment mateix en que es dona una relació de poder, existeix una possibilitat de resistència. Mai ens veiem atrapats pel poder: sempre es possible modificar llur domini en condicions determinades i segons una estratègia precisa» (*Un diàleg sobre el poder*, p. 162).

Habermas considera que amb aquesta tentativa Foucault fracassa en la seva intenció de superar la subjectivitat amb una anti-subjectivitat, caient irremissiblement en un «incurable subjectivisme» (p. 330). Novament, la crítica habermasiana és correcta, malgrat que parteix d'un Foucault inexistent, d'una interpretació filològicament insostenible. Foucault no cau mai en fórmules de la dissolució del subjecte, ben al contrari, professa d'una forma clara i explícita un subjectivisme. Però un subjectivisme col·lectiu i material, no individual o de coneixement. La crítica de Foucault a la filosofia de la consciència, al subjecte de coneixement i psicològic és radical i absolut antisubjectivisme (negació de figures mixtificatòries), però això no vol dir que explícitament negui tot subjectivitat. Foucault no defensa el concepte hi-

postàtic de subjectivitat-substància de les ciències humanes, sinó el dinàmic de subjectivitat-funció propi dels sabers exclosos.

La interpretació que Habermas ofereix de Foucault està viciada pel seu objectiu principal, demostrar la superioritat de la seva alternativa a la filosofia de la consciència: la inter-subjectivitat. La proposta habermasiana no és altra que la Teoria de l'Acció Comunicativa. De manera sorprenent, aquesta teoria si que té solució per les altres apories genealògiques: el presentisme pot evitar-se amb el principi de veritat, que constitueix l'anàlisi de la reproducció cultural: el relativisme amb la rectitud normativa que estudia la integració social: i finalment, el criptonormativisme amb la veracitat subjectiva que es relaciona amb la socialització. Però Foucault està lluny de l'intersubjectivisme neo-socialdemòcrata de Habermas, de la normalització social dels subjectes, de la consensualització artificial, del reformisme dèbil, d'una modernitat ja clausurada.

Sauquillo i Habermas són símptomes de que una interpretació epistemològica de Foucault no només és possible, sinó que és també la que apareix una vegada s'ha redimensionat el seu llenguatge literari. Es una simple qüestió de «salvar l'aparença».