

Cunoașterea, Puterea, Gîndirea

Itinerarul epistemologic al lui Michel Foucault

Horia Lazăr

În 30 noiembrie 1969, Jules Vuillemin recomanda, în adunarea profesorilor de la Collège de France, deschiderea unei catedre de istoria sistemelor de gîndire, dorită de marele hegelian Jean Hyppolite înainte de a muri, și care, odată creată, îi va permite lui Michel Foucault să candideze – cu succes – pentru a o ocupa. Obiectul cursului urma să fie, arăta Vuillemin, „constituirea unei epistemologii necarteziene [și] eliminarea subiectului păstrînd gîndirea, [și de asemenea] construirea unei istorii fără natură umană” (1). Dublul proiect al gîndirii fără subiect, „venită dinafară” ca un negîndit (fr. *impense*) proiectat în însăși inima gîndirii, și al istoriei-devenire, în care începînd cu secolul al XIX-lea lucrurile se eliberează de cronologia umană impunîndu-i omului un cadru epistemologic – finitudinea – ce desenează o istoricitate care-l învește rămînîndu-i însă străin (natura fizică, viața biologică, munca productivă), va fi întregit, spre sfîrșitul vieții lui Foucault, de cercetările asupra „sexualității fără sex”. Cele trei volume ale *Istoriei sexualității* reiau, într-o reflecție focalizată diferit, cercetările mai vechi ale lui Foucault asupra *cunoașterii* (fr. *savoir*) ca relație formală ce produce stratificări conceptuale al căror model e arhiva, asupra *puterii* ca raporturi strategice de forțe, neformalizate și nestratificate, ce-i „afectează” atît pe cei dominați cît și pe dominatori printr-o acțiune abstractă ce poate fi reprezentată prin diagrame, și asupra *gîndirii* ca „grijă pentru sine” (fr. *souci de soi*) sau capacitate de autoafectare în care subiectul nu apare ca o instanță origi-

nară ci ca o „derivată” sau un „produs al subiectivării” (2) – proces pe care imaginarul sexualității îl descrie aproximativ și ambiguu, și prin care subiectivitatea derivă din cunoaștere și din putere, fără a depinde însă de ele (3).

1. *Gîndirea anonimă și istoria fără oameni.* Apariția „științelor umane” e contemporană cu dispariția omului ca obiect general al cunoașterii, în sens aristotelician, și cu emergența științei individului ca suport problematic (*cine gîndește în – sau prin – mine?*) și ca obiect evanescent al gîndirii (poate fi gîndită gîndirea?). În anatomia patologică a lui Bichat, clădită pe convergența privirii și a discursului medical, răul e interior, invizibil – ceea ce explică apelul expertului adresat studioșilor: „Deschideți câteva cadavre”. Pe de altă parte, în triumful viață/boală/moarte, ordonat în jurul mortalității (descompunerea cadavrului e o adevărată lecție deschisă de analitică a bolii), moartea își pierde prestigiul funebru. Coextensivă vieții, e totodată opusul ei iar aceasta e neîncetat expusă unor „morți în detaliu, parțiale, progresive și lente” (4). Reconfigurarea epistemologică prin care noțiunea clasică de om e un obstacol la cunoașterea identității lui, afirmate sub semnul crizei reprezentărilor, face ca științele umane, mereu expuse riscului antropologizării, să se instaleze în interstițiile „triedrului epistemologic” de la începuturile modernității, din care erau absente: matematicile, cu reprezentările lor lineare, deductive și omogene; științele empirice și taxinomice, ce pun în relație elemente discontinue dar analoa-

ge (gramaticile generale, istoria naturală, analiza bogățiilor); reflecția filosofică, căreia i se vor adăuga lingvistica, biologia și economia, ce se vor constitui în ontologii regionale față de care științele umane vor încerca să se situeze (5).

Precaritatea și ambiția de universalitate, „primejdioasa lor familiaritate cu filosofia” (6) și tendința de a-și însuși modele explicative ale științelor „dure” le conferă o „mobilitate transcendentală” redutabilă: ele tratează *ca pe un obiect* reprezentările ce constituie condiția lor de posibilitate.

Dacă biologia, anatomia și psihologia nu sînt științe despre om ca formă a vieții sau a conștiinței, istoria se înrădăcește în golul evenimentului. Diseminarea istoricității în domeniile naturii, vieții, muncii și limbii face ca omul să evolueze într-un „timp venit de altundeva”. Expus la evenimente pe care nu le poate stăpîni – asemenea trupului viu, expus morții –, omul istoric e o specie ce trăiește, produce obiecte și vorbește: o ființă finită a cărei finitudine nu se sfîrșește niciodată și în care gîndirea e mereu strîmtorată, îngrădită, ruptă de originea ei, repetîndu-se în decalaj față de ea însăși („îi rămîne mereu ceva de gîndit chiar cînd gîndește și are mereu timp să gîndească din nou ce a gîndit deja”, 7).

Foucault își prezintă opera ca pe o „cercetare istorică” a unor practici, însă nu ca pe o serie de „lucrări de istoric”. Refuzînd istoria mentalităților, a comportamentelor, a instituțiilor și a evenimentelor, va pune la încercare, în studiile consacrate clinicii, nebuniei, închisorii și sexualității, temeiurile înseși ale gîndirii prin explorarea „spațiului dinafara” lucrurilor – loc nu al alterității ci al eului ca dublare a alterității. Ireductibil la exterioritate, eul se îndoiaie, se „pliază” într-o „memorie absolută” lipsită de intenționalitate, în care timpul apare ca „uitare a uitării” prin opera de subiectivare, arată Deleuze. Ca uitare încastrată în prezent,

gîndirea istorică tratează trecutul ca pe un mijloc de a ne elibera de ceea ce gîndim în prezent pentru a încerca să gîndim altfel în viitor (8), în ruptură cu stratificările formale ale experienței, înmagazinate în arhive. Actualizare a sinelui, care nu e nici subiectiv nici intersubiectiv, istoria e, simultan, o strădanie de integrare și de diferențiere a experienței prin gîndire.

Analizînd aportul lui Foucault la evoluția metodologiei istorice, Paul Veyne pune în evidență semnificația „pozitivismului” foucauldian, străin atît obiectivismului cît și subiectivismului. Istoria nu e expresia unor interese sau aspirații comune, și nici cîmpul de manifestare a virtuților unor lideri. Privilegiînd discontinuitățile și structurile provizorii unei evoluții istorice pretins lineare, Foucault face din realitatea istorică un obiect rar, ce plutește într-un vid explicativ (9). Prejudecății antropologice, care-i dă istoriei conținut și densitate, adesea instituționalizate în forme economice, politice sau mentale, el îi opune o istorie ca *practici datate*, conjuncturale, întîmplătoare și interactive, dintre care fiecare, la vremea ei, părea lipsită de viitor. Edificată pe „referenți prediscursivi” fără natură specifică (boala, nebunia, sexul), ce devin elemente istorice prin retrospectivitate obiectivă, istoria apare ca un joc de structuri în relații reciproce ce fac inoperante opoziții precum diacronic/sincronic sau geneză/structură. Ca fapt istoric ireductibil, discontinuitățile instituie evenimentele „originare” ca simple actualizări ale unei structuri (10), „începuturile” fiind astfel o mistificare istorică. Definind investigarea nebuniei ca pe o „arheologie a tăcerii”, Foucault nu se apleacă asupra dimensiunii funcționale sau instituționale a obiectului studiat (concepția medicală a nebuniei, semnificația ei culturală, socială sau literară); percepută ca un „murmur” inform ce traversează veacurile, nebunia e privită ca o materie care nu există în afara practicilor ce o instituie și a reflecției ce o circumscrie prin relația cu ea, și care, așadar, nu e un vid ci o lacună în așteptarea unui discurs. Ca negîndit al rațiunii, nebunul e un „prizonier al trecerii” circulînd liber și plasat ca atare „în interiorul exteriorului”; invers și simetric, prin plieri și deplasări repetate ale limitei dintre viață și moarte, anatomia patologică introduce în intimitatea vieții proprii exterioritate – moartea. Făcînd vizibil obiectul explorat, enunțarea istorică înlătură aporia istoriei și a adevărului prin „eliminarea obiectelor neistorizate” (11) – intervenție a istoricului ce detașează elemente datate pe un fond material fără chip. Raritatea obiectului istoric e astfel corelată cu contingența lui fizică într-un lanț al practicilor ce pune între paranteze constituția lui materială și semnificația lui umană. În acest sens, omul nu e o conștiință capabilă să-și gîndească propria moarte, ci o ființă „bio-istorică” (12): un animal a cărui viață, scoasă din circuitul biologic și integrată în istoricitatea speciei, stă neîncetat sub semnul întrebării. Amenințarea cea mai grea ce apasă asupra umanității nu e pericolul dispariției biologice ci acela al ștergerii din istorie.

2. *Mărturisirea și strategiile de putere.* Ca experiență cardinală a unui subiect prins într-o istorie pe care nu o creează și pe care nu o poate controla, sexualitatea însoțește constituirea acestuia prin procesul de subiectivare. Corelînd domeniile cunoașterii cu tipuri de normativitate și cu forme de subiectivitate, Foucault conceptualizează subiectivarea (13). Prin aceasta, genealogia subiectului sexual, căruia Foucault îi refuză calitatea de agent anistoric sau de suport original al unor sensuri sau valori, se răsfrînge în problematica etică a raportului cu sinele, în care rostirea adevărului (fr. *dire-vrai*) – o „politică a enunțării”, arată F. Gros –

articulează tehnici de veridicție cu reflecția juridicțională (explorarea arheologică a strategiilor de putere) și cu procedeele de subiectivare axate pe relația cu sinele.

„Reprimarea” sexualității în secolele XVI-XVIII nu a fost o interdicție a practicilor ci o „injecție de tăcere” prin care plăcerile trupului, nerostite, așadar inexistente ca obiect de cunoaștere prin discurs, erau ocultate de conjugalitate și de funcția reproductivă, genitală, ce se exercita într-un spațiu discret, ferit de orice privire: camera părinților. Sterilitatea era considerată anormalitate iar hermafroditismul era criminalizat, în vreme ce sexualitățile „periferice” (a copiilor, maniacilor, alienaților, criminalilor), trecute și ele sub tăcere, vor face, începînd cu secolul al XVIII-lea, obiectul unor calificări imprecise – medicale, morale, juridice. Astfel, din familia „perverșilor” (nebuni sau delincvenți?) fac parte cei atinși de „nebulie morală”, de „nevroză genitală”, de degenerescență sau de dezzechilibru psihic. La rîndul lui, Don



FOUCAULT

Jesse Bransford, *Portret (Michel Foucault)*, 2004

Juan e privit cînd ca un libertin infractor ce distruge legea căsătoriei, cînd ca un nebun ale cărui apucături perverse se îndreaptă împotriva naturii. Psihanaliștii din zilele noastre l-ar situa și ei cu greu, arată Foucault, avînd de ales între homosexualitate, narcisism și impotență (14).

Într-un climat de delocalizare a sexualității din spațiul conjugal, de proliferare a unor sexualități mobile, fragmentare, polimorfe și de explozie a discursivităților paralele (medicală, psihiatrică, juridică, pedagogică) prin care sexualitatea devine „un fapt de rostire global”, pastorală creștină și confesiunea Contra-Reformei vor practica, îndeosebi în secolul al XVIII-lea, o veritabilă „extorsiune verbală” a intimității sexuale. Urmînd tradiția monastică și ascetică și înscriindu-se de asemenea în tendințele literaturii de scandal (Sade), ale romanelor intime și ale jurnalismului sentimental, predica și confesionalul vor codifica o „știință a sexului” centrată pe mărturisire. Transpunînd principiile anchetei inchizitoriale în mecanismul confesiunii silite, plasate sub „constrîngerea enunțării veridice a singularității sexuale” (15), preoții și predicatorii au făcut din comanda imperativă de „a spune ce sîntem” un dispozitiv de supunere prin care locutorul se constituie ca subiect prin discursul despre sine, care-l scoate din uitare. Prin aceasta, adevărul nu e ceea ce ascundem ci ceea ce mărturisim într-un raport de forțe cu conotații

sexuale, ca în cazul relației dintre preot și credincios, medic și bolnav, învățător și elev, psihiatru și nebun. Într-un ritual în care cenșura e inoperantă, în care subiectul vorbitor și subiectul enunțului coincid și în care legătura dintre cel ce vorbește și ceea despre ce el vorbește e indisolubilă, cel ce domină nu e cel ce vorbește ci cel ce tace; nu cel ce știe ci cel ce ascultă și spre care se îndreaptă conținutul științei lui. În acest joc de oglinzi, confesiunea își produce efectele nu asupra receptorului ci asupra persoanei care se subiectivează prin ea (16). Inspirată de uzanțele penitențiale, „știința mărturisire”, comandată „de sus” dar formulîndu-se „de jos”, din subterana dorințelor, dă naștere unei adevărate „arhive a plăcerilor sexuale”, diseminată sub formă de scrisori, autobiografii, dosare, interogatorii și consultații medicale a căror vocație taxinomică și recapitulativă le face să semene cu registrele de comerț, cu planșele anatomice și cu ierbarele. Pierzîndu-și semnificația penitențială și reorientîndu-se spre anamneza clinică încredințată medicilor, psihiatrilor și pedagogilor, mărturisirea *sexului* va da naștere *sexualității* – obiect științific ivit dintr-o practică discursivă mai veche decît el.

Ca idee istorică complexă aflată în dependența sexualității și consacrînd diviziunea subiectului, sexul e instalat, simultan, într-un registru al cunoașterii și într-o strategie de putere. Plăcerea rostirii adevărului asupra plăcerii, de esență erotică, întemeiază astfel „economia politică a voinței de a ști” (17), în care sexul, departe de a fi suportul sau cheia de boltă a sexualității, e un „semnificant universal”, un derivat a cărui „unitate fictivă” ne îngăduie să gîndim puterea sub chipul legii și al interdicției, însă pe niveluri de lectură distincte și neomogene. În ansamblul strategic al isterizării femeii, sexul e descris în trei moduri (18): ceea ce e comun bărbatului și femeii; ceea ce îi aparține exclusiv bărbatului, lipsindu-i femeii; ceea ce asigură specificul corpului feminin în funcția lui de reproducere, supunîndu-l totodată perturbărilor. Din perspectiva sexualizării copilului, sexul e o instanță definită prin jocul prezenței anatomice și al absenței fiziologice. În psihiatrizarea perversiunilor, el e raportat la funcția anatomo-fiziologică ce-i conferă finalitatea și la o dimensiune instinctuală ce dă sens „perversiunilor”, a căror geneză rămîne cu toate acestea obscură. În sfîrșit, la nivelul socializării comportamentelor procreative, sexul e supus legii economice a realității (reproducerea) dar și ispitei „fraudei” plăcerii, ce împiedică procrearea. Perceperea ansamblului social ca și „corp sexual” nu rezumă așadar o universalizare a sexualității, ci o diferențiere a ei în funcție de interdicții variabile și mobile. Departe de a fi un dat natural, sexualitatea e *produsă* într-o rețea de suprafață (un „cîmp” sau o „țesătură” fără locuri fizice stabile). Venită dinafară, dar captată de un trup care o produce și o consumă prin tehnici de anexare, proliferare, inovare sau inhibare, ea e suportul unor relații codificate în instituția reproductivă a familiei. Apărută în sînul familiei sub forma originară a incestului (baza antropologică a structurii familiale), ea va lăsa să intre în instituția matrimonială exterioritatea sub forma unor discursuri despre anormalitate vehiculate de pedagogie, psihologie, îndrumarea spirituală, care vor da naștere unor tipologii noi: soția trîndavă sau nervoasă, fiica neurastenică, femeia frigidă, copilul precoce, soțul sadic sau neputincios.

3. *Plăcerea ca mod de a exista.* Între perioada clasică a filosofiei grecești și primele patru veacuri creștine Foucault detectează texte în care raporturile sexuale ilustrează scheme de dominare construite pe modelul activității sexuale masculine,





opusă negativității și pasivității feminine față de plăceri, și în care „libertatea-putere” configurează o istorie a adevărului privită ca experiență ce poate fi gândită sau ca practică de transformare a sinelui. Printr-o dublă mișcare, ce face „arheologia problematizărilor” desenând totodată „genealogia practicilor sinelui” (19), Foucault descrie modalitățile prin care conduita morală se traduce în coduri de subiectivare situându-se față de reguli, prescripții și interdicții, și redefinind virtutea ca raportare la adevăr și dominare a sinelui.

Eros e un mic zeu care prin problematizarea înclinației bărbaților adulți spre adolescenți lărgeste sfera dragostei, eliberând-o de servituțile heterosexualității. El unește două persoane de sex diferit sau de același sex – fapt care face ca dragostea să nu fie nici conjugală nici homosexuală, homosexualitatea (adesea denigrată în literatura imperială greco-romană) nefiind definită ca preferință pentru propriul său sex ci ca inversare a rolurilor ce introduce pasivitatea față de plăceri (20): un bărbat pasiv, dominat de partenerul său sexual, „efeminat” în dimensiunea relațiilor de putere, e expresia decăderii morale. Căsătoria și sexualitatea țin prin urmare de două ordini diferite iar raportul înțeleptului cu propriul lui trup și cu tinerii e mai important decât cel cu soția, deși căsătoria rămâne singura instituție în măsură să asigure descendenți legitimi. Iar dacă căsătoria nu leagă soții prin reciprocitatea îndatoririlor sexuale, dacă adulterul e exclusiv feminin iar violul (îndreptat împotriva femeii) e pedepsit mai puțin aspru decât seducerea unei fete (îndreptată împotriva puterii tatălui) și dacă, în sfârșit, respectarea femeii rezumă respectarea bărbatului care are putere asupra ei, bărbații căsătoriți au obligația de a-și respecta soția într-o coabitare matrimonială care, deși nu are nimic comun cu fidelitatea conjugală sau cu percepția juridico-religioasă a raporturilor dintre sexe, reprezintă „stilizarea unei disimetrii” (21) între bărbatul care exercită puterea și soția aflată sub puterea soțului. Ca expresie a unui raport de dominare descris în termeni agonistici (competiție sportivă, război, antrenamente ale trupului, exerciții de sporire a capacităților fizice - „askesis” -, expunere la riscuri și primejdii fictive - simularea unei înfruntări armate sau educarea cumpătării prin abținerea de a mânca la banchete copioase), stăpînirea de sine a bărbatului adult - care-și împarte plăcerile între curtezanele ce-i procură senzații rafinate, concubinele care-i asigură îngrijirile cotidiene și soția care-i dă urmași - și asceza morală se învecinează cu practicile educative, paidetice (gimnastica, muzica, vânătoarea), prin care libertatea, activă și virilă, apare în primul rînd ca putere asupra sinelui - principiu de acțiune extins la politică, unde cumpătarea îi dă suveranului dreptul de a-și exercita puterea asupra supușilor.

Tratînd unitar plăcerile și dorințele, grecii au aprofundat interogația asupra plăcerilor și obiectului lor, contrar autorilor creștini, care vor medita asupra dorințelor și rolului lor în geneza subiectului. Afirmînd continuitatea și izomorfismul dintre buna călăuzire a sinelui, gestionarea bunurilor familiei și guvernarea politică, ei au promovat o reprezentare aristocratică a puterii ca operă de justiție, al cărei model e relația conjugală, loc al libertății și al inegalității, clădită pe asimetria moderației: stare de drept și de dependență prin statut la femeie și efect al alegerii voluntare la bărbat (22). Integrînd într-o rețea complexă dreptatea, inegalitatea, virtutea și guvernarea aristocratică a cetății, gîndirea greacă a construit o etică a puterii axată pe distribuirea inegală a funcțiilor, înzestrărilor și competențelor.

Organizarea plăcerilor prin înlăturarea exceselor conferă gîndirii o dimensiune în același timp etică și estetică. „Arta greacă de a exista”, care face din plăcere un motor al gîndirii, se dezvoltă în absența obligației morale, a prohibițiilor și a interdicțiilor. Astfel, „dietetica” nu e o terapie a patologiilor trupului. Platon vede în ea o artă de a schimba felul de viață care aduce bolile, nu o serie de prescripții medicale mecanice, iar Hipocrat include în regim exercițiile fizice, băile, alimentația, consumul de băuturi, somnul și raporturile sexuale. Ca mod de viață cultural, despărțit de natură, regimul e o „prelungire a artei de a vindeca” (23); el leagă activitățile de împrejurările care le fac benefice, plasîndu-se în vecinătatea ascezei. La rîndul ei, homosexualitatea e supusă unor coduri de austeritate ce-i conferă o semnificație spirituală. Străină de teama reprimării și de interiorizarea interdicțiilor, erotica greacă tinde la abstenență pe fundalul conștiinței fugacității timpului și a fatalității morții. Avînd ca orizont renunțarea la contactul fizic cu adolescenții, ea îi privește ca pe viitori oameni liberi, capabili de adevăr, „făcînd loc libertății celuiilalt prin stăpînirea pe care-o exercităm asupra noastră” (24).

Dominarea virilă a plăcerilor va face loc, în scrierile primilor autori creștini, renunțării la dorințe prin purificare iar tehnicile stăpînirii sinelui vor fi înlocuite cu descifrarea hermeneutică a semnificației păcatului. Deplasînd liniile și reperele reflecției, Augustin va proceda la unificarea morții și a nemuririi, a căsătoriei și a adevărului. În ambianța „romanescă” a dragostei heterosexuale, abstenența, care coincide interior cu iubirea (25), va deveni piatra unghiulară a eticii ființei supusă păcatului în vreme ce virginitatea va fi încercarea pregătitoare ce anunță împlinirea cuplului. Plecînd de la o comunitate de elemente prescriptive (de exemplu înălțarea spirituală și puritatea moravurilor), Antichitatea tîrzie va marca totuși o ruptură față de tradițiile anterioare. Făcînd din femeie un ideal, o ispită și o promisiune de împlinire a dragostei, etica creștină va privi conjugalitatea ca pe o comuniune prin fidelitate, în care renunțarea voluntară la legătura trupească (motivul căsătoriei spirituale) ne retrimite la virginitate ca reper absolut al adevărului creștin. Constrîngătoare dar atractivă, generalizată ca practică și devenită instituție publică, căsătoria va fi locul afecțiunii reciproce a soților, și nu o simplă „structură statutară” a familiei (26), ca în dreptul roman. Anticipînd sensibilitatea creștină, Epictet privește adulterul ca pe o ofensă adusă fidelității ambilor soți. Conjugalitatea e astfel semnul „solidarității umane generale” (27) și terenul întîlnirii fără violență a sexelor.

În 1984, cu puțin înainte de a muri, Foucault publica ultimele două volume ale *Istoriei sexualității* (primul apăruse în 1976). O notiță explicativă, redactată chiar de autor, anunța un al patrulea volum, *Mărturisirile trupului* (fr. *Les aveux de la chair*). Volumul urma să se ocupe, arată Foucault, „de experiența trupului în primele veacuri creștine și de rolul jucat [în această experiență] de hermeneutica și de descifrarea purificatoare a dorinței” (28). Fulgerarea morții l-a împiedicat să încheie ciclul consacrat sexualității.

NOTE

- (1) Citat în Didier Éribon, *Michel Foucault. 1926-1984*, Paris, Champs/Flammarion, 1991, p. 371.
- (2) Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, col. „Critique”, 1986, p. 108.
- (3) *Ibid.*, p. 109.
- (4) Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, [1963], Paris, Quadrige/PUF, 1994, p. 147.



(5) Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des sciences humaines”, 1966, p. 358-359.

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*, p. 384.

(8) G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 127.

(9) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire augmentée de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Seuil, col. „L'Univers historique”, 1978, p. 379.

(10) *Ibid.*, p. 375.

(11) *Ibid.*, p. 384.

(12) Michel Foucault, *L'histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, [1976], Paris, Gallimard, col. „Tel”, 1994, p. 188.

(13) Frédéric Gros, *Michel Foucault*, [1996], Paris, PUF, 3e édition, coll. „Que sais-je?”, 2005, p. 92-93.

(14) *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 55-56.

(15) *Ibid.*, p. 82.

(16) *Ibid.*, p. 84.

(17) *Ibid.*, p. 98.

(18) *Ibid.*, p. 202-203.

(19) Michel Foucault, *L'histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, [1984], Paris, Gallimard, col. „Tel”, 1997, p. 21.

(20) *Ibid.*, p. 116.

(21) *Ibid.*, p. 197.

(22) *Ibid.*, p. 237.

(23) *Ibid.*, p. 133.

(24) *Ibid.*, p. 325.

(25) Michel Foucault, *L'histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, [1984], Paris, Gallimard, col. „Tel”, 1997, p. 307.

(26) *Ibid.*, p. 234.

(27) *Ibid.*, p. 230.

(28) Citat în D. Éribon, *op. cit.*, p. 343.