

Foucault și practica adevărului

Colecție coordonată de
Magdalena Mărculescu

FilosoFii
A C A D E M O S

CRISTIAN IFTODE

FOUCAULT ȘI PRACTICA ADEVĂRULUI

TREI

FilosoFii
ACADEMOS

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
IFTODE, CRISTIAN

Foucault și practica adevărului / Cristian Iftode. -

București : Editura Trei, 2026

Conține bibliografie

ISBN 978-606-40-3206-5

1

Copyright © Editura Trei, 2026
pentru prezenta ediție

O.P. 16, Ghișeul 1, C.P. 0490, București

Tel.: +4 021 300 60 90;

Fax: +4 0372 25 20 20

e-mail: comenzi@edituratrei.ro

www.edituratrei.ro

ISBN 978-606-40-3206-5

EDITORI: Silviu Dragomir
Magdalena Mărculescu
Vasile Dem. Zamfirescu

REDACTARE: Victor Popescu

DESIGN: Alexe Popescu

ILUSTRĂȚIE COPERTĂ: There Is No Hope, 2014, ulei pe pânză
/© Roman Tolici

DIRECTOR PRODUCȚIE: Cristian Claudiu Coban

DTP: Dan Crăciun

CORECTURĂ: Dana Anghelescu

*În amintirea prietenului filosof
Emanuel-Mihail Socaciu*

CUPRINS

Cuvânt-înainte	7
1. Foucault despre adevăr: o viziune pragmatistă?	13
2. Ideea filosofiei ca îngrijire de sine	42
3. Bioetică și biopolitică pornind de la Foucault	66
4. Estetica existenței: e cu adevărat etică?	94
5. Experiența <i>Facebook</i> : expresivismul digital și cyber-biopoterea	128
6. Foucault despre sinele creștin și practicile ascetice	154
7. Autoconstituirea și pliurile subiectivării	181
8. Cinismul și practica adevărului	199
Notă finală	241
Bibliografie	243

Cuvânt-înainte

Oamenii sunt mai importanți decât credințele lor, decât adevărurile pe care consideră ei că le dețin într-un anumit moment. Numai că și acesta se pretinde a fi un adevăr universal valabil, nucleu al unui crez umanist... Acceptarea pluralității ireductibile a credințelor, perspectivelor și adevărurilor care ne orientează acțiunea nu trebuie să ne condamne la disperare și relativism. Asumând pluralismul etic și valoric drept condiție de posibilitate a democrației liberale, ne angajăm într-o competiție în care suntem invitați să ne probăm adevărurile în practică, adică să le *facem* să fie adevărate prin efectele lor benefice în planul realității sociale. Lucrul e cu atât mai valabil în cazul adevărurilor existențiale — cele prin care ne găsim rostul: pentru ca ele să aibă valoare, noi suntem obligați să le adevărim prin exemplul propriei vieți.

Studiile care au devenit capitole în volumul de față au fost elaborate și publicate în versiuni anterioare pe parcursul a mai bine de zece ani, majoritatea în limba engleză. Reluarea unor idei de la un capitol la altul este, așadar, inevitabilă, iar formulările diferite în care apar ajută, sper, la nuanțarea și aprofundarea acestor idei. Privind retrospectiv textele din prezentul volum, aș evidenția trei teze principale în care cred că rezidă

și gradul de originalitate al cărții mele, printre atâtea exegeze consacrate lui Foucault în întreaga lume (dar nu și în spațiul cultural românesc).

1. Foucault ajunge să accepte că este filosof — adică autor de operă filosofică și nu doar un istoric al gândirii de un fel aparte, așa cum obișnuia să se prezinte strategic auditoriului său divers — în momentul în care conchide că problema care strânge toate firele cercetărilor sale este problema *adevărului*. „Și degeaba spun că nu sunt filosof, dacă tot de adevăr mă ocup și eu, sunt filosof în ciuda a orice“, recunoștea el într-un interviu din 1976 (Foucault 2001a, pp. 30-31). Dar felul în care se raportează în cele din urmă Foucault la adevăr — felul anume în care se împacă el cu filosofia și cu calitatea de filosof — este unul de factură *pragmatistă*. Altfel spus, împăcarea (post)structuralistului Foucault cu filosofia se face din poziția de (neo)pragmatist, vorbind despre filosofie ca ansamblu de practici și despre adevărul care *se face*, mai degrabă decât se descoperă; despre proba de adevăr, despre încercările transformatoare prin care trece subiectul pentru a accede la adevărul său și efectele practice ale veridicției, ale mărturisirii publice a unui adevăr; cu alte cuvinte, despre felul în care un discurs asumat ca adevărat modifică ființa vorbitorului, subiectivitatea sa. De aici și proiectul schițat al unei „dramatici“ a discursului menite a completa pragmatica austiniană a actelor de vorbire (Foucault 2013a, p. 76) sau considerațiile despre „prețul“ plătit pentru adevăr (Foucault 2004a, p. 26) ori despre „suplimentul de realitate“ pe care îl produce discursul asumat ca adevărat (Foucault 2014, pp. 237-240) de „mine — aici — în prezent“ (Foucault 2024a, p. 27).

2. Dar ultimul Foucault e un neopragmatist de un soi diferit decât era Rorty, de pildă. Redescoperirea mizei practice a filosofiei echivalează, în cazul său, și cu o anumită apropiere de *existențialism*. „Tehnologia sinelui“ presupune libertatea subiectului într-o accepție primară pe baza căreia putem considera că Foucault se împacă la final, chiar dacă bombănind, cu marele Sartre — tovarășul său de proteste, dar și venerabil adversar intelectual odată cu publicarea în 1966 a volumului *Cuvintele și lucrurile*. Sensul primar al libertății pe care Foucault are nevoie să îl prezeve este unul *prereflexiv*. Iată de ce Foucault insistă, în ultimii săi ani, pe o definiție *sui generis* a eticii ca „practica reflectată a libertății“ (Foucault 2001j, p. 1530): pentru că în sensul ei primar, libertatea e pre-reflexivă, e puseu, impuls, proiectare de sine în situație, la fel ca la Sartre. Foucault rămâne un antiesențialist consecvent și evită să furnizeze definiții pentru conceptele filosofice pe care le utilizează adesea de o manieră novatoare (adevăr, putere, subiect etc.). Însă doar prin acest (sub)înțeles primar al libertății se susține etica sinelui considerată a fi, la limită, unicul focar de rezistență la normalizarea biopolitică (Foucault 2004a, p. 243).

Abia schițată, această viziune despre libertate presupune, în interpretarea mea, o tranziție necesară de la polul negativ al libertății adevărite prin refuz și negare a modului de a te comporta și a rețetelor identitare impuse de alții — Sartre (2004, p. 597) vorbea despre „neantizarea“ propriei situații factice — către polul pozitiv al *autonomiei*. Iată de ce singurul antidot viabil la complexa tehnologie disciplinară pe care statul modern și instituțiile sale diverse o pun în joc rămâne *autodisciplinarea*, adică supunerea „liber aleasă“ la o anumită disciplină de viață. Rezonez, în acest punct, cu interpretarea

oferită de Sloterdijk (2025, pp. 224-230) a parcursului foucauldian ca unul al „maturizării“ în sensul acceptării adevărului elementar că *fără disciplină nu există nici libertate*. Altfel spus, impulsul primar al libertății „negative“ rămâne volatil și lipsit de concretizare, de urmare practică, dacă refuzului oricărei forme de autoritarism și abuz de putere nu îi succede efortul de autostilizare și autoformare etică a subiectului în relație cu semenii săi, cu prietenii critici, cu „coautorii“ propriului sine. Foucault respinge astfel o înțelegere strict repressivă a puterii, căreia îi opune una cu adevărat *productivă*, deopotrivă în planul discursurilor de adevăr și al modalităților de a fi ale subiectului. Foucault regăsește acest sens pozitiv al disciplinei prin recuperarea finală a stoicismului și a cinismului ca moduri de viață filosofice în Antichitate.

3. Pornind de aici, înțelegem și că „estetica existenței“ pe care Foucault o anunță programatic în textele și intervențiile sale din anii '80 nu e nicio clipă menită să ia locul moralității publice și nici nu echivalează cu un amoralism nietzschean — așa cum au presupus oponenții lui Foucault, atât de la stânga, cât și de la dreapta spectrului ideologic. Chiar dacă e incontestabil că Foucault reflectează la această temă inspirat de considerațiile lui Nietzsche despre autocreație și „marele stil“ formulate în *Știința voioasă* și în alte texte canonice, aspectul decisiv rămâne acela că filosoful francez ia distanță de hiper-individualismul nietzschean și redescoperă sensul *comunitar* al griii de sine socratico-stoice. El refuză să gândească etica pornind de la binomul egoism/altruism, înțelegând că ne creăm pe noi înșine într-un permanent dialog cu ceilalți, prin travaliu colaborativ, iar nu în chip solitar sau ca exponenți ai unei „culturi a narcisismului“ (Lasch 1979). Există, astfel, o eroare de receptare a cotiturii etice din gândirea lui

Foucault atât la „nii filosofi“ francezi de la finalul anilor '70, cât și la unii gânditori marcanți pentru sfârșitul secolului XX precum Habermas sau Rorty. Mai mult, felul în care schițează posibilitatea unor „contraconduite“ contemporane revizitând surse antice precum „viața adevărată“ în acord cu filosofia cinică ne arată că Foucault vede *estetica* existenței și *terapeutică* sinelui drept dimensiuni complementare. În fond, ambele modele de viață filosofică își găsesc originea în felul în care Socrate e portretizat în dialogurile lui Platon, după cum ne amintește filosoful neopragmatist Richard Shusterman (2024, pp. 123-125). Iar acesta e un aspect adesea neglijat de cercetătorii care fac din „filosofie ca mod de viață“ doar un obiect de studiu academic și un prilej de a stipula o alternativă exclusivă între un model cvasimedical de a înțelege rostul practic al filosofiei și unul de tip artistic. Pentru Foucault, estetica existenței e în fond totuna cu etica sinelui, iar acest mod de a înțelege sensul primar al eticii e cel prin care filosofia ca atare își recapătă dimensiunea *ascetică* (Foucault 1984a, p. 16) și totodată terapeutică prin prisma efectelor sale în viața de zi cu zi a celui care o practică, în oricare dintre orientările ei istorice. Terapia și „arta de a trăi“ sunt astfel întrepătrunse.

Pasiunea mea pentru ultimul Foucault, acela care se întoarce la antici pentru a depista un sens valabil azi al eticii sinelui, a luat naștere datorită a doi colegi specializați în filosofie... modernă. Un volum de Hadot împrumutat de la Dana Jalobeanu și discuțiile cu Viorel Vizureanu despre cursul lui Foucault *Hermeneutica subiectului* au fost punctul de pornire pentru explorarea viziunii despre filosofie ca mod de viață și îngrijire de sine pe parcursul atâtor ani și din felurite unghiuri. Atât lor, cât și tuturor aceluia cu care am putut să discut în acest timp despre gândirea lui Foucault, în

diferite împrejurări — Frédéric Gros, Daniel Nica, Bogdan Ghiu, Mihai Laurențiu Fuiorea, Ciprian Mihali, Magdalena Mărculescu și alții — le rămân recunoscător. Recunoștința mea se îndreaptă și spre editorii revistelor sau volumelor colective în care au apărut primele versiuni ale studiilor de față (menționate în nota finală), pentru permisiunea de a le relua în acest volum.

1. Foucault despre adevăr: o viziune pragmatistă?

Anumite afirmații scoase din context, precum și un ton nietzschean în mod deliberat provocator pe care Foucault îl adopta în intervențiile sale din anii '60 și '70 — în special în celebra dezbateră televizată din 1971 cu Noam Chomsky, în care gânditorul francez și-a exprimat suspiciunea profundă față de tentativele moderne de a fundamenta o viziune asupra dreptății pe un concept universal de natură umană și de a orienta acțiunea politică în conformitate cu un astfel de standard (vezi Chomsky și Foucault 2006) — i-au făcut pe criticii lui Foucault să îl eticheteze pe acesta drept *un relativist irresponsabil și un precursor al erei post-adevărului*¹. La polul

1 Pentru astfel de acuzații dure, vezi Bouveresse (2016, pp. 3-4), care susține că Foucault „francez” — destul de diferit de versiunea sa americană edulcorată — a fost cineva care a sugerat în mod repetat că „poate a sosit momentul să ne debarasăm complet de noțiuni precum adevărul și obiectivitatea” și care nu poate fi privit nici măcar ca „un moștenitor îndepărtat al Iluminismului”, ci mai degrabă ca „unul dintre cei mai radicali critici ai programului acestuia”. Reanalizată cu calm, poziția lui Foucault în dezbateră cu Chomsky a fost, de fapt, una mai nuanțată. După cum a subliniat Paul Rabinow cu mult timp în urmă (1984, p. 4), ceea ce a reieșit din dezbateră a fost faptul că „Foucault este extrem de suspicios față de pretențiile la adevăruri

opus, Frédéric Gros (2004), alături de alți exegeți favorabili, îl prezintă pe Foucault drept nici mai mult nici mai puțin decât *un filosof al adevărului*. „Și degeaba spun că nu sunt filosof, dacă tot de adevăr mă ocup și eu, sunt filosof în ciuda a orice“, afirma Foucault într-un interviu din 1976².

În reconstrucția propusă de Gros (2004), traiectoria filosofică a lui Foucault se desfășoară în trei etape. Mai întâi e vorba despre *istoria formațiunilor de adevăr*: este etapa „arheologică“, ce durează până în 1970, în care el examinează regulile generale de formare care fac posibilă integrarea într-un ansamblu coerent a acelor enunțuri considerate adevărate în cadrul diverselor științe într-un moment istoric dat. În reflecțiile din această perioadă prinde rădăcini presupusul „antiumanism“ al lui Foucault — o atitudine care, în realitate, sublinia doar faptul că, în secolul XX, am depășit din punct de vedere cultural momentul *antropologic* în care subiectul uman pretindea a fi, prin însăși structura sa, „locul adevărului“ sau garantul ultim al validității științelor umane.

Urmează etapa *politicii adevărului*, care durează până la sfârșitul anilor '70 și implică *genealogii* ale puterii ce deschid investigarea problemei adevărului — pornind de la noțiunea nietzscheană de *voință de a ști* — pe trei linii complementare: „adevărul ca *tehnologie*, ca producere de *realitate* și ca procedură de *supunere (assujettissement)*“ (Gros 2004, p. 18).

Anii '80 aduc însă o perspectivă menită să ofere o rază de speranță subiecților umani, sub forma descoperirii unui focar de rezistență prin *autocreație* împotriva puterii disciplinare

universale. El nu le respinge; în schimb, răspunsul său constant este de a istoriciza marile abstracții. În ultimă instanță, el nu adoptă o poziție tranșantă cu privire la existența sau inexistența unei naturi umane”.

2 „Et j'ai beau dire que je ne suis pas un philosophe, si c'est tout de même de la vérité que je m'occupe, je suis malgré tout philosophe“ (Foucault 2001a, pp. 30-31).

și normalizatoare caracteristice civilizației occidentale moderne. Totul este fundamentat pe *o etică a adevărului* articulată de Foucault prin recuperarea moștenirii filosofiei și culturii antice în forma (și vocabularul) „îngrijirii de sine“, precum și printr-o fidelitate reînnoită față de abordarea critică a lui Kant cu privire la sarcina Iluminismului. Subiectul nu mai apare acum doar ca *efect* al unui „regim de adevăr“, ci poate contracara „interpelarea“ sa de către putere prin propriul său mod de a se transforma și a se constitui pe sine (fără a supraestima posibilitățile efective de autocreație) pe baza unui discurs pe care îl asumă ca fiind adevărat. În ultimii săi ani, Foucault a investigat trei astfel de „proceduri istorice de subiectivare“ (Gros 2004, p. 20), sinonime cu recuperarea dimensiunii practice și existențiale a adevărului: *confesiunea creștină*, *grija de sine* socratico-stoică și *parrêsia* cinică.

În aceste condiții, dacă încercăm să încadrăm abordarea genealogică și stratificată a lui Foucault în problema adevărului pornind de la categoriile utilizate în filosofia academică, dăm în mod firesc peste următoarea întrebare: cine are dreptate până la urmă — detractorii sau interpreții favorabili ai gânditorului francez? Altfel spus, care e *adevărul* în această chestiune?

Scopul meu în paginile care urmează este de a-l exonera pe Foucault de acuzațiile de a fi fost un relativist iresponsabil și un precursor al erei post-adevărului. Strategia pe care o urmez se bazează pe evidențierea etapelor principale ale istoriei problemei adevărului în opera sa, dincolo de afirmația nietzscheană conform căreia adevărul are propria sa istorie — o afirmație pe care el o reitiera frecvent în anii '70³.

3 Vezi de exemplu transcrierea publicată recent a seriei de prelegeri susținute la Universitatea de Stat din New York în primăvara anului 1972 sub titlul *Histoire de la vérité* (Foucault 2025b).

Faptul că traseul pe care l-a urmat în cercetările sale — de la începutul anilor '60 până la începutul anilor '80 — a presupus unele piste abandonate ulterior, exagerări inerente, încercarea unor căi diferite de investigare a istoriei gândirii, precum și o „cotitură“ majoră a fost o chestiune pe care Foucault însuși a recunoscut-o fără echivoc în mai multe rânduri. Privind retrospectiv, avem de-a face în această cotitură cu trei axe de investigație a anumitor „focare de experiență“ (cum ar fi nebunia, criminalitatea, sexualitatea etc.) care se văd reevaluate la începutul anilor '80 (vezi Foucault 2013a, pp. 15-17):

1. O deplasare de la studiul istoric al formării diverselor științe către studiul „practicilor discursive ca forme reglate de veridicție [enunțare a adevărului]“.

2. O deplasare de la studiul „instituțiilor de putere“ și al normelor care ne reglementează conduita într-un context social dat către „analiza modului de exercitare a puterii“ în formele sale concrete sinonime cu „procedurile de guvernamentalitate“.

3. O deplasare, în fine, de la teoria filosofică a subiectului și istoria subiectivității către o „pragmatică a sinelui“ sinonimă cu „analiza formelor de subiectivare“. Aceste forme sunt concepute drept formele concrete „prin care individul este făcut să se constituie el însuși ca subiect“ — ceea ce Foucault denumește și „tehnici/tehnologii ale sinelui“.

Concluzia mea va fi că modul în care Foucault deplasează și regândește aceste domenii filosofice clasice — puterea, adevărul și subiectul — ne autorizează să situăm tratarea problemei care l-a preocupat în cele din urmă cel mai mult — *facerea adevărului* — în orizontul *pragmatismului* (înțeles într-un sens larg).

1.1 *Discursul filosofic* (1966): eveniment, diagnostic, dezvăluire vs. manifestare

Publicarea în urmă cu câțiva ani a manuscrisului inedit datând din 1966 *Le discours philosophique* a venit ca o reală surpriză. Textul ne dezvăluie un filosof care, în acest eseu gândit ca o urmare la *Cuvintele și lucrurile*, se află într-un spațiu de tranziție între structuralism și poststructuralism (acesta din urmă nefiind inițial altceva decât o examinare critică *din interior* a anumitor presupoziii structuraliste). Lucrul se confirmă în primul rând prin prisma faptului că filosofia este înțeleasă, în această fază a gândirii lui Foucault, în chip fundamental ca *discurs*: un discurs construit pe baza unor opoziții structurale. Putem spune că această presupunere e diametral opusă cotiturii practice în care se va angaja gândirea „ultimului” Foucault. Astfel, în cursul ținut în 1983 la Collège de France, îl vedem pe gânditorul francez influențat de concepția lui Pierre Hadot (1995; 2002) despre „filosofie ca mod de viață”, gata să pronunțe acest verdict categoric după parcurgerea *Scrisorii a șaptea* a lui Platon:

[R]ealul filosofiei, realul filosofării, lucrul la care se referă cuvântul „filosofie” este un ansamblu de *pragmata* (de practici). Realul filosofiei sunt practicile filosofiei (Foucault 2013a, p. 238).

[R]ealul filosofiei... nu constă în practicarea ei ca practicare a *logos*-ului. Adică el nu va fi practicarea filosofiei ca discurs, nu va fi nici măcar practicarea filosofiei ca dialog. Va fi practicarea filosofiei ca „practici”, la plural, va fi practicarea filosofiei în practicile ei, în exercițiile ei (...) Lucrul prin care filosofia își întâlnește, își află propriul real este

practicarea filosofiei înțelegă ca ansamblul de practici prin care subiectul are un raport cu el însuși, se elaborează pe el însuși, lucrează asupra sie însuși. Lucrarea de sine asupra sieși este realul filosofiei [*Le travail de soi sur soi, c'est le réel de la philosophie*] (Foucault 2013a, pp. 241-242).

Dacă privim însă mai atent, vom depista în manuscrisul din 1966 atât o certă inspirație nietzscheană, cât și un interes pentru conceptualizarea discursului filosofic ca *eveniment* — un interes făcut manifest prin raportarea la filosofia contemporană a limbajului. Totodată, se poate argumenta că manuscrisul lui Foucault oferă o alternativă la interpretarea heideggeriană a filosofiei moderne ca metafizică a subiectului — temă dezvoltată în prelegerile despre Nietzsche pe care Heidegger (1997) le-a publicat în timpul vieții. Această perspectivă alternativă presupune sesizarea unei *performativități* specifice pentru subiectul discursului filosofic modern. Foucault schițează aici o istorie a filosofiei europene care începe cu miza conjugată — și totodată implicarea mutuală — a hermeneuticii și terapiei, culminând în modernitatea târzie printr-un demers de *diagnosticare a prezentului*, însă unul lipsit de urmare terapeutică, deci fără credință (filosofică) în vindecare. Dacă filosoful este ceea ce Nietzsche l-a somat să devină — un „medic al culturii“ —, el rămâne oricum un „medic fără leac“ (Foucault 2024a, p. 19)⁴. Cât despre problema subiectului discursului filosofic, aceasta este abordată într-o manieră cvasi-structuralistă prin triada „eu-aici-în prezent“⁵.

4 Acest aspect ar putea aminti de *Dialectica negativă* a lui Adorno, publicată în același an, 1966 — chiar în vara în care Foucault redacta manuscrisul despre care vorbim acum.

5 „Triada nonlingvistică, schițată în limbaj prin mărcile deschise de «eu-aici-în prezent», constituie, în chiar miezul discursului, un soi de pată

În acest context, făcând distincția între două forme de filosofie atestate încă de la Descartes, Foucault propune o primă opoziție structurală în câmpul problemei adevărului: adevărul ca *dezvăluire* sau descoperire versus adevărul ca *manifestare*. În această etapă, „dezvăluirea“ ține de supoziția unei „deschideri originare a adevărului“, în timp ce „manifestarea“ este înțeleasă ca marcă a unui adevăr *dialectic* conceput ca „un soi de primitivă inadecvare a adevărului la el însuși“. Vorbim despre „un decalaj interior sieși“ care transformă fiecare dintre formele succesive ale adevărului într-un moment de eroare (prin virtutea caracterului parțial sau unilateral al fiecărei aserțiuni) — dar o eroare care este, în același timp, recunoscută ca fiind „necesară și fecundă“ (Foucault 2024a, p. 45). Termenii în care Foucault va propune să concepem adevărul se vor schimba în anii următori, dar reflexul de a problematiza această noțiune centrală pornind de la o opoziție binară va persista.

1.2 *Leții despre voința de a ști (1970) și Istoria adevărului (1972):* putere/cunoaștere și fazele istorice ale adevărului juridic

Frédéric Gros — poate cel mai important exegez francez al lui Foucault și totodată editor al mai multor cursuri de referință ale acestuia — ne propune să trecem dincolo de oscilațiile terminologice inerente unei gândiri care era febrilă și mereu „pe drum“ — în procesul de a se constitui sau reconfigura și niciodată definitivă — și să înțelegem primul curs

oarbă, pornind de la care discursul își găsește actualitatea și își dobândește semnificațiile evidente“ (Foucault 2024a, p. 29).

ținut de Foucault la Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir* din 1970-1971, ca fiind organizat în jurul unei opoziții structurale (Gros 2004, pp. 17-18): *volonté de savoir* (voința de a ști) versus *désir de connaissance* (dorința de cunoaștere). Prima sintagmă e legată de ceea ce va fi denumit mai târziu, în *A supraveghea și a pedepsi* (Foucault 1975), un „regim de adevăr“.

În acest curs inaugural, Foucault începe printr-o interpretare extinsă a propoziției cu care se deschide *Metafizica* lui Aristotel: „Toți oamenii au în ei de la natură (*phýsei*) dorința de a cunoaște“. El arată că această afirmație, pe care se sprijină întregul edificiu filosofic al metafizicii aristotelice, „implică, destul de clar, trei teze: (1) există o dorință orientată spre cunoaștere (*savoir*); (2) această dorință este universală și o găsim la toți oamenii; și (3) ea ne este dată de la natură“ (Foucault 2011, p. 8). Dar această dorință de cunoaștere nu este, de fapt, înnăscută, universală sau atemporală — va susține Foucault, pe urmele lui Nietzsche. Mai degrabă, ea se constituie într-un răspuns strategic la „voința de a ști“ a sofisților. Gros surprinde nucleul acestei cercetări cu o claritate remarcabilă:

Trebuie, așadar, să opunem dorința de cunoaștere voinței de a ști. *Dorința de cunoaștere* — de la Platon și Aristotel până la Spinoza — reprezintă ceea ce leagă un subiect și un adevăr preexistente într-un acord *interior*, unul care a fost dintotdeauna deja făurit în secret, în așa fel încât mișcarea prin care subiectul cunoaște adevărul îi împlinește acestuia natura sa imemorială. *Voința de a ști* — de la sofisți la Nietzsche și Freud — descoperă, în spatele căutării adevărului, jocul mereu schimbător al impulsurilor sau instinctelor de dominare: raportul dintre subiect și adevăr este un raport